



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

***O Terreiro além-muros, floresta adentro:***

*Deslocamentos e adaptações de Terreiros, o caso do Parque Ecológico dos Orixás.*

Elza Aparecida de Oliveira

Juiz de Fora

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Elza Aparecida de Oliveira

***O Terreiro além-muros, floresta adentro:***

*Deslocamentos e adaptações de Terreiros, o caso do Parque Ecológico dos Orixás.*

Orientador Prof. Dr. Volney Berkenbrock

Área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo

Juiz de Fora

2022

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Oliveira, Elza Aparecida.

O Terreiro além-muros, floresta adentro: Deslocamentos e adaptações de Terreiros, o caso do Parque Ecológico dos Orixás. /Elza Aparecida Oliveira. -- 2022.

241 f. : il.

Orientador: Volney J. Berkenbrock

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2021.

1. Candomblé. 2. Territorialidade Religiosa. 3. Deslocamento Religioso. 4. Adaptação Religiosa. I. Berkenbrock, Volney J., orient.

II. Título.

**Elza Aparecida de Oliveira**

***O Terreiro além-muros, floresta adentro:***

*Deslocamentos e adaptações de Terreiros, o caso do Parque Ecológico dos Orixás*

Tese de doutorado a ser apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial a obtenção do título de doutoramento.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock – Orientador  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Aurino Góis  
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

---

Prof. Dr. Reinaldo da Silva Júnior  
Universidade do Estado de Minas Gerais - Divinópolis

---

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Robert Daibert Junior  
Universidade Federal de Juiz de Fora

## DEDICATÓRIA

*In memoriam* de Walter Nunes de Oliveira, meu pai, a quem dedico  
cada palavra e cada página aqui escrita.  
*Olorum kosi purê* pelo retorno ancestral do nosso querido e estimado  
professor Leonardo de Oliveira Carneiro que muito contribuiu para  
este trabalho.

## RESUMO

A presente tese busca se debruçar sobre a relação entre religião e espaço dentro do universo religioso do Candomblé. Levando em consideração que esses espaços são múltiplos e revestidos de densidades religiosas variadas, podem ser os próprios terreiros (intramuros/fixos) ou espaços fora deles (extramuros/fluxos). Para tal fim, levando em consideração que o Candomblé é uma religião fruto da diáspora africana, se faz necessário entender e descrever como o Candomblé construiu seu espaço enquanto território no novo continente e como ele se transfigura em espaço mítico, religioso, histórico, ancestral e de resistência. Também será descrito a própria história do Candomblé enquanto religião remanescente do culto aos Orixás, cultuada em África e que recebe no Brasil contornos próprios. Trataremos desde seus primeiros movimentos como calundu (séc. XVII), culto privado ainda dentro das senzalas, até sua estruturação e ampliação quando se torna culto público (séc. XIX) migrando para as cidades (centros e periferias). A partir disso, esta tese analisa os trânsitos, deslocamentos e adaptações do Candomblé, para novos espaços de culto, a exemplo o Parque Ecológico dos Orixás (PEO) em Magé, no Rio de Janeiro. Espaço que surge como uma reação institucional frente aos entraves e cerceamentos, na tentativa de resolver demandas por espaços de expressão tão urgente para os Terreiros na contemporaneidade.

**Palavras-chave:** Candomblé. Deslocamento Religioso. Territorialidade Religiosa. Parque Ecológico dos Orixás.

## ABSTRACT

The purpose of this thesis is to discuss the link between religion and space in the context of Candomblé. Considering the fact that these spaces are multiples, such as “terreiros” (meeting points) or outside spaces. Candomblé is a religion inherited from the African diaspora. It is necessary to explain and describe how “Candomblé” built its space as a territory in the new continent and also turned into a mythical, religious, resistant and ancestral space. This thesis will explain the history of Candomblé as a religion derived from the ritual ceremony to the “Orixás” realized in Africa, and that in Brazil it received its own characteristics. We will discuss the first movements as “Calundu” (XVII century), then the private rituals in slave quarters and finally its structuring when it becomes a public ritual (XIX century) in cities (city center and periphery). From that point, this thesis analyzes the displacements and adaptations of “Candomblé” to new ritual spaces, as for example, the “Parque Ecológico dos Orixás” (PEO) in Magé, Rio de Janeiro. This space was created as an institutional reaction against oppression and repression, trying to solve demands for spaces of expression so needed for the “Terreiros”.

**Keywords:** Candomblé. Religious Displacement. Religious Territoriality. Parque Ecológico dos Orixás

## FIGURAS

<b>Figura 1.</b> Planta do Terreiro Ilé Asé Ògún Àlákòró. Elaborado por Elza Oliveira.....	51
<b>Figura 2.</b> Parte Interna do Barracão do Ilé Asé Ògún Àlákòró. Elaborado por Elza Oliveira....	52
<b>Figura 3.</b> Representação de Mato e Urbano num Terreiro no Brasil. Elaborado por Elza Oliveira.....	55
<b>Figura 4.</b> Representação Mato e Urbano numa Vila Yorubá na África. Elaborado por Elza Oliveira.....	54
<b>Figura 5.</b> Densidade Religiosa (restrição, limitado, sem restrição). Elaborado Elza Oliveira.	57
<b>Figura 6.</b> Pontos de densidade religiosa no terreiro (restrição, limitado, sem restrição). Elaborado por Elza Oliveira.....	58
<b>Figura 7.</b> Pontos de densidade religiosa no barracão (restrição, limitado, sem restrição). Elaborado por Elza Oliveira.....	59
<b>Figura 8.</b> Mapa da Baixada Fluminense Fonte Coordenação de Geografia-FEBF/UERJ.....	100
<b>Figura 9.</b> Área de Proteção Ambiental (APA) Petrópolis.....	108
<b>Figura 10.</b> Folheto informativo sobre a APA da Região Serrana de Petrópolis.....	109
<b>Figura 11.</b> Descida para o Parque Ecológico dos Orixás (2017). Foto de Elza Oliveira.....	113
<b>Figura 12.</b> Descida para o Parque Ecológico dos Orixás (2018). Foto de Elza Oliveira.....	114
<b>Figura 13.</b> Entrada principal do Parque Ecológico dos Orixás. Foto de Elza Oliveira.....	114
<b>Figura 14.</b> Área de Lazer do Parque Ecológico dos Orixás. Foto retirada do Site da Instituição. ....	115
<b>Figura 15.</b> Área de Lazer (piscina) do Parque Ecológico dos Orixás. Foto retirada do Site da Instituição.....	115
<b>Figura 16.</b> Área de Lazer (churrasqueira) do Parque Ecológico dos Orixás. Foto retirada do Site da Instituição. ....	116
<b>Figura 17.</b> Terreiros cobertos, vista interna. Foto de Elza Oliveira. ....	117
<b>Figura 18.</b> Terreiros cobertos, vista externa. Foto de Elza Oliveira.....	117
<b>Figura 19.</b> Rito em área aberta no Parque Ecológico dos Orixás. Foto de Domingos Peixoto.....	118
<b>Figura 20.</b> Área aberta de culto. Foto Elza Oliveira.....	119
<b>Figura 21.</b> Rito em área aberta no Parque Ecológico dos Orixás. Foto da Casa do Encontro Sagrado.....	119
<b>Figura 22.</b> Área aberta de culto. Foto Elza Oliveira.....	120



<b>Figura 23.</b> Placa sinalizando o espaço para oferendas. Foto de Elza Oliveira. ....	120
<b>Figura 24.</b> Oferenda com vela. Foto de Elza Oliveira.....	120
<b>Figura 25.</b> Oferenda aos pés da árvore. Foto de Elza Oliveira.....	121
<b>Figura 26.</b> Oferenda na pedra aos pés da árvore. Foto de Elza Oliveira. ....	121
<b>Figura 27.</b> Oferenda na pedra. Foto de Elza Oliveira.....	121
<b>Figura 28.</b> Rito na cachoeira. Foto de Elza Oliveira .....	122
<b>Figura 29.</b> Rito coletivo na Cachoeira. Foto de Elza Oliveira.....	122
<b>Figura 30.</b> Estátua de Iemanjá e Oxum em construção (2017). Foto de Elza Oliveira .....	123
<b>Figura 31.</b> Estátua de Iemanjá e Oxum em concluída (2018). Foto de Elza Oliveira.....	123
<b>Figura 32.</b> Estátua de Ogum. Foto de Elza Oliveira.....	124
<b>Figura 33.</b> Estátua de Logunedé. Foto de Elza Oliveira.....	124
<b>Figura 34.</b> Estátua de Ewá. Foto de Elza Oliveira.....	124
<b>Figura 35.</b> Estátua de Oxóssi. Foto de Elza Oliveira.....	124
<b>Figura 36.</b> Mapa da Baixada Fluminense Fonte Coordenação de Geografia-FEBF/UERJ ..	132
<b>Figura 37.</b> Localização da Curva do S no Parque Nacional da Tijuca no Rio de Janeiro. Fonte: Google Maps, por Claudia Castellano de Menezes.....	158
<b>Figura 38.</b> Mapa das facções criminosas e milícias que dominam o Rio de Janeiro. Fonte: Google Maps, editado por Elza Oliveira. ....	195

## TABELAS

<b>Tabela 1.</b> Principais grupos étnicos escravizados vindos para o Brasil. Elaborado por Elza Oliveira.....	25
<b>Tabela 2.</b> Quadro referente ao culto, à nação e à língua. Elaborado por Elza Oliveira.....	30
<b>Tabela 3.</b> Orixás e seus domínios. Elaborado por Elza Oliveira, adaptado de José Teixeira..	39
<b>Tabela 4.</b> Quadro informativo sobre os processos de territorialização da África ao Novo Mundo. Elaborado por Elza Oliveira .....	77
<b>Tabela 5.</b> Território funcional e simbólico. Elaborado por Elza Oliveira .....	80
<b>Tabela 6.</b> Valores para utilização do Parque Ecológico dos Orixás, coletados no mural de informações do Parque na área da Cantina (2019). Elaborado por Elza Oliveira.....	125
<b>Tabela 7.</b> Territorialidade por grupos religiosos de Matriz Africana e Cristãs. Elaborado por Elza Oliveira.....	145

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	13
------------------	----

### CAPÍTULO 1

<b>1. Religião e Espaço no Candomblé.....</b>	<b>22</b>
<b>1.1 Construção e configuração dos espaços do Terreiro.....</b>	<b>22</b>
<b>1.1.1 Vinda da África para o Brasil.....</b>	<b>22</b>
<b>1.1.2 O espaço do terreiro como memória.....</b>	<b>38</b>
<b>1.1.3 Reconstrução da África – réplica de uma aldeia iorubana.....</b>	<b>53</b>
<b>1.1.4 Construção mítica ou imaginária da África.....</b>	<b>62</b>
<b>1.1.5 Resistência simbólico-cultural.....</b>	<b>63</b>
<b>1.2 Fixos e Fluxos. Dinâmica e construção no espaço religioso do Terreiro – A     organização espacial, múltiplas formas de ser.....</b>	<b>66</b>
<b>1.2.1 Terreiro como espaço social.....</b>	<b>66</b>
<b>1.2.2 Terreiro como espaço simbólico e de Axé.....</b>	<b>67</b>
<b>1.2.3 Terreiro como espaço ritual.....</b>	<b>69</b>
<b>1.2.4 Da marginalidade simbólica para a marginalidade territorial.....</b>	<b>70</b>
<b>1.2.5 Dialética entre o ser humano e sociedade – constituição de         espacialidades.....</b>	<b>72</b>
<b>1.3 Território e territorialidade. Espaço e poder.....</b>	<b>73</b>

### CAPÍTULO 2

<b>2. Estrutura e Rito, dos Calundus aos Candomblés. Uma questão histórica.....</b>	<b>81</b>
<b>2.1 De Calundus a Candomblé – A estruturação do Rito.....</b>	<b>82</b>
<b>2.2 Calundus alguns casos.....</b>	<b>87</b>
<b>2.3 Das Senzalas para as cidades – Os primeiros Candomblés.....</b>	<b>93</b>
<b>2.4 Do centro para as periferias. A Baixada Fluminense como reduto dos     Candomblés.....</b>	<b>99</b>

### CAPÍTULO 3

<b>3. O Parque Ecológico dos Orixás. Espaço Inter-religioso de matriz afro.....</b>	<b>103</b>
<b>3.1. Histórico e estrutura.....</b>	<b>107</b>
<b>3.2. Mercado Religioso.....</b>	<b>125</b>
<b>3.3. Paisagem cultural: mudanças culturais por instalações feitas. O Parque Ecológico dos     Orixás como um mundo religioso .....</b>	<b>126</b>
<b>3.4. Os Terreiros que dão vida e movimenta o Parque Ecológico dos Orixás.....</b>	<b>132</b>

3.5. Relação entre as comunidades religiosas e o espaço do Parque Ecológico dos Orixás.....	137
3.5.1. Do chute da santa à pedrada na menina, alguns casos notáveis.....	139
3.6. Territorialização do Parque Ecológico dos Orixás pelas comunidades religiosas. Ilê além do Ilê – Multiterritorialidades.....	141

## **CAPÍTULO 4**

4. Além dos muros dos Ilês. Novos lugares, outros espaços para culto.....	149
4.1 Parque Nacional da Tijuca e o axé que o rodeia.....	151
4.2 Projeto curva do “S” o “ <i>Macumbódromo</i> ” do Rio de Janeiro.....	154
4.3 Espaços Privados x Espaços Públicos para cultos – Uma breve contribuição comparativa de territorialização.....	161

## **CAPÍTULO 5**

5. Deslocamentos e adaptações: Dinâmicas na religião do Candomblé do Rio de Janeiro.....	167
5.1 Dinâmicas de deslocamentos e adaptações do Candomblé: Maleabilidade e flexibilização da crença.....	169
5.2 Mudar para permanecer, sem deixar de ser o que se é: Deslocamento e adaptação na estrutura religiosa.....	173
5.3 A fé move montanhas, o tráfico remove a fé: Repaginação religiosa no subúrbio carioca.....	178
5.4 Milenar porém contemporâneo: O axé no tempo, pelo tempo e além tempo - Deslocamento cronológico.....	196

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>205</b>
----------------------------------	------------

<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>211</b>
--------------------------	------------

<b>ANEXOS.....</b>	<b>219</b>
--------------------	------------

<b>Anexo 1.</b> Cartilha Oku Abo Educação Ambiental para Religiões Afrobrasileiras.....	<b>219</b>
---	------------

<b>Anexo 2.</b> Decálogo das Oferendas.....	<b>239</b>
---	------------

## INTRODUÇÃO

Esta tese, ainda em sua forma embrionária, buscava compreender a relação entre religião e espaço dentro do universo religioso do Candomblé. Para tal fim, arrisquei-me nas mais diversas leituras dentro do mundo das Ciências Humanas, Antropologia, Sociologia, Ciência da Religião, Filosofia, História, Geografia e tantas outras áreas, capazes de me imergir nas mais diversas teorias e leituras sobre o assunto religião e espaço. Contudo, um autor trouxe uma visão sensível ao tema, e por mais que eu o tenha utilizado nesta tese, não poderia deixar de mencioná-lo nesta introdução.

Yi-Fu Tuan, um geógrafo sino-americano, hoje com 90 anos, diz que, nós seres humanos, somos guiados pelos sentimentos de topofilia na trajetória de nossas vidas. Na definição do autor, sentimos um amor humano pelo lugar (1980). É através desse amor que geografamos nossa existência, a partir da nossa experiência, do nosso cognitivo e do nosso emocional. Yi-Fu Tuan parece estar descrevendo o próprio Candomblé, a forma como o negro se relaciona com a religião de matriz africana, com seu Orixá, com sua ancestralidade.

O negro em diáspora, vindo da África, coloca no espaço do Terreiro ou em sua extensão (na mata, rio, cachoeira etc.) seu amor e sua vivência. No Terreiro ele se conecta com seus ancestrais, seus antepassados, suas divindades e sua África. Sendo assim, o Terreiro é mais que um espaço geográfico, ele traz consigo sentidos e sentimentos que buscamos descrever e compreender ao longo dessas páginas.

Antes mesmo de definir minha proposta de estudo, sempre considerei as relações e discussões sobre religião e espaço muito férteis e desafiadoras, seja na modificação que a religião pode ocasionar no espaço, como o inverso, quando o espaço, de alguma maneira, modifica e altera a religião.

Sendo as religiões construções humanas, elas possuem a capacidade – ou a necessidade – de se adaptarem. Se como seres humanos nós nos transformamos, as religiões também ao longo do tempo se transformam. Elas vão, de forma dinâmica, influenciando o meio e sendo influenciada por ele. As religiões afro-brasileiras são um grande exemplo disso.

As religiões de matriz africana sempre sofreram mudanças em relação ao meio ao qual se inseriram após seu estabelecimento no Novo Mundo. Talvez a que mais tenha passado por transformações ao longo dos séculos no Brasil. No espaço diaspórico brasileiro, essas religiões passaram por significativas ressignificações. A modificação na forma de se cultuar as

divindades, de se configurarem e se organizarem social e espacialmente são alguns poucos exemplos de como as religiões afro se transmutaram no seu estabelecimento no Brasil.

Começamos pela estrutura ritual. No que diz respeito ao Culto aos Orixás, na África, o mesmo era instituído como culto familiar. Ao vir para o Brasil, a religião de matriz africana se estabeleceu em diferentes áreas, com diferentes ritos, com dialeto e ritualística próprias. Seus nomes derivavam das tradições e divindades – nações – que as estabeleciam. Os Jeje com seus cultos aos Voduns, os Ketu aos Orixás e os Angola aos Inquices. As divindades, antes particulares a uma família e a uma localidade, passaram a ser cultuadas juntos, num mesmo espaço, cada tradição a seu modo, o que mais tarde tomaria como configuração dos territórios terreiros<sup>1</sup> (CORRÊA, 2006).

Essa nova estruturação de culto se estabeleceu como uma espécie de adaptação necessária para a continuidade do rito nas Américas, o que traria mudanças na forma de se cultivar tanto na perspectiva espacial quanto no componente humano. Se antes o culto era direcionado por pertencimento familiar, ao se mesclarem diversas divindades, nações, linhagens e famílias, o que os uniria agora não mais seria a herança consanguínea, mas o pertencimento por adesão, ou seja, uma união à família de santo, não mais constituída pelo parentesco biológico, mas através da iniciação.

Esses e muitos outros temas podem ser abordados sobre como a religião precisou modificar-se, ao longo dos anos e por diversos motivos, não só em sua estrutura como também no meio ao qual ela estava inserida.

As religiões de matriz africana são sistemas dinâmicos de mudança e acredito que essas mudanças (estrutural, ritual, espacial e de pertencimento) entre outras que ocorreram – e que ainda ocorrem – servem como um pano de fundo para apontarmos como essa intensa relação entre o meio social e a religião ocasionam significativas mudanças a ambos, condicionando permanentes acomodações e transformações que ganham sentido no processo efetivo da vida social. Como por exemplo, os novos espaços públicos e privados para o culto que surgem no país.

O recorte etnográfico ao qual se debruça esta tese é o Parque Ecológico dos Orixás<sup>2</sup>. Trata-se de um espaço de propriedade privada inteiramente dedicado a cultos de matriz africana,

---

<sup>1</sup> Neste trabalho utilizarei os termos Terreiro, Centro, Egbe, Casa, Ilê e Território Ancestrálico como sinônimos pois essas múltiplas formas de se referir ao espaço do Terreiro aparecem nas narrativas dos entrevistados, assim como na literatura acadêmica e de religiosos, sendo assim, adotarei essa diversidade de nomeações no decorrer da tese.

<sup>2</sup> Usarei, para uma melhor dinâmica de leitura a nomenclatura abreviada de PEO para me referir ao Parque Ecológico dos Orixás.

mais especificamente Candomblé e Umbanda. O Parque foi criado e é mantido pela União Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros (UUCAB), com o propósito de ser um espaço próprio para a realização de rituais de matriz africana. Um local reservado e protegido.

A partir de suporte bibliográfico comecei a relacionar a existência e a utilização desses espaços, principalmente o PEO, com a estrutura física e religiosa das religiões afro, observando o PEO como uma possível extensão dos próprios Terreiros.

Para as religiões de matriz africana o lugar onde se funda e se estabelece um Terreiro é de enorme importância. Para o Candomblé, matriz de recorte principal neste trabalho, o espaço do Terreiro é o palco central das atividades litúrgicas, é onde a comunidade se reúne, é onde os Orixás se fazem presentes. É no Terreiro de origem (de iniciação) que o fiel firma seu laço com o seu Orixá. Sendo assim, seria possível utilizar outros espaços com a mesma finalidade do Terreiro? Como a religião ressignifica (re-territorializa) um espaço que não seja o espaço do Terreiro?

Se houve uma demanda pela criação de um espaço como o PEO (com todas as necessidades e implicações que ele remete) podemos considerar a existência de uma nova mudança dentro das religiões afro? O que impulsionaria essa mudança?

Foi a partir dessas questões que avistei a possibilidade de investigar os possíveis deslocamentos e adaptações dos Terreiros de matriz africana de seus territórios de origem – os Terreiros – para os lugares fora de seus territórios, levando em consideração os fatores que ocasionam isso e como as religiões passam a (re)definir esse novo espaço.

Para melhor apreensão do estudo realizado, é necessário estabelecermos alguns conceitos que serão constantemente utilizados. Quando nos referirmos ao *deslocamento* estaremos tratando da noção de condução periódica de um lugar para outro, deslocamento associado a alguma mudança (mesmo que temporária), seja por fator interno (espaço limitado) ou externo (privação de culto e/ou intolerância). Quando tratarmos de *adaptação* será no sentido de ajustes feitos dentro da, ou para a, religião visando sua continuidade, podendo essa adaptação ser ritual, espacial, temporal etc.

Os conceitos de *território* e *territorialidade* também serão utilizados nesta investigação. Vindos da Geografia, ambos os termos possuem como alvo o espaço, o lugar. *Território* refere-se a uma área delimitada, no recorte aqui proposto, o espaço do Terreiro ou o espaço onde ele se encontra, como por exemplo o meio urbano. *Territorialidade* refere-se à apropriação valorativa deste espaço, um “empoderamento de um grupo sobre determinado espaço, onde se cristalizam relações econômicas, políticas e culturais” (CARNEIRO, 2011, p. 2). O que nos leva a pensar, por que não um empoderamento religioso? Se a territorialidade acontece quando

um grupo se estabelece ou exerce sua existência sobre um espaço, dando a ele valor, pertença e significado as religiões de matriz africana territorializam o PEO incessantemente.

Estabelecidos os conceitos podemos analisar o sentido territorial ou de territorialidade, dado pelas religiões ao espaço do Parque a partir dos possíveis deslocamentos que ocorrem. Nesse caso, como o fazem? Seriam esses deslocamentos permanentes, esporádicos ou os dois?

Se a noção de territorialidade caracteriza-se como a tomada de posse, mesmo que ocasional, de um determinado espaço, logo, que sentido é dado pelos Terreiros ao PEO?

Ao abordarmos o deslocamento nos espaços geográficos (estrutura física), perguntaremos sobre quais fatores incidem sobre os Terreiros para que eles se desloquem. Ocorre neste processo alguma modificação no culto, no rito ou na estrutura interna?

Sobre o deslocamento cronológico, o Parque possui um horário de funcionamento, logo os ritos terão um tempo (horário) estabelecido, diferente do que geralmente ocorre na maioria dos Terreiros, onde o tempo é o tempo do Orixá. Haveria, portanto, uma racionalização do tempo? Poderia existir dentro das religiões afro uma tensão entre o tempo cronológico (normatizado) e o tempo kairológico (propício)? Isso incidiria sobre o tempo sagrado?

O fluxo e o diálogo entre religião e o meio urbano permitem novas representações em termos de categorias espaciais e sociais. A finalidade da presente tese é analisar essas novas configurações da religião afro na contemporaneidade, no recorte do PEO, como por exemplo, a noção de território e territorialidade religiosa na construção de novos espaços, paisagens culturais, adaptação e deslocamentos. Em resumo, observar o PEO, como ponto de culminância dos próprios deslocamentos, para onde convergem essas mudanças e adaptações, buscando verificar como as religiões se relacionam com esse espaço. Ao mesmo tempo, é também objetivo da tese refletir sobre os fatores determinantes para estes deslocamentos, que têm no Parque Ecológico dos Orixás um exemplo claro desta dinâmica.

Se na vinda para o Brasil as adaptações feitas pelas religiões eram para existir, agora são para se manter e o Parque Ecológico dos Orixás é uma possibilidade de análise de investigação social com esse propósito. Nele, o estudo pode permitir uma melhor compreensão das religiões e matriz africana na cidade, levando em consideração toda a sua estrutura mítico-religiosa e como ela se configura com o meio social.

É válido especificar que a tese se propõe realizar uma pesquisa cujo escopo se apresenta no âmbito das religiões de matriz africana, e, por se tratar de uma religião iniciática, muitos conhecimentos só podem ser adquiridos a partir, e por meio, da iniciação ou por um pertencimento mais pessoal com os preceitos religiosos. Sendo assim, as análises referentes a



rituais específicos e espaços restritos dentro da religião serão feitas de forma mais geral ou com apoio de interlocutores.

A proposta é analisar os trânsitos, deslocamentos e adaptações assim como o uso do PEO com todas as suas implicações e seu diálogo com o povo de santo. Ponderações mais detalhadas e intrínsecas sobre ritos e rituais, partirão da fala de religiosos ou autores que tratem com propriedade do assunto, pois a intenção é interpretá-los e abordar a temática do significado dos rituais.

Como metodologia foi usado um posicionamento metodológico qualitativo, priorizando o estudo do indivíduo assim como suas relações, interações, observações, emoções e, de uma forma geral, seus comportamentos. Levando em conta que o ser humano não é passivo, mas capaz de interpretar o mundo em que vive continuamente, a análise qualitativa se caracteriza pela busca de uma apreensão de significados na fala dos sujeitos, por isso a importância de se ater aos detalhes. Segundo Stéphane Beaud e Florence Weber

os pesquisados não são pessoas desencarnadas, são seres “em carne e osso”, inscritos numa história plural (...). Não são, portanto, indivíduos abstratos *do homo sociologicus*, (...), são laços de relações. (...) Viu-os se comportando, irritarem-se ou rirem, ou viu-os falar. Eles, por sua vez, lhe mostraram ou contaram aspectos importantes de suas vidas (BEAUD; WEBER 2007, p. 171).

Contudo o ponto de partida foi a pesquisa bibliográfica, que se deu em duas linhas. A primeira abrangeu a forma com a qual se estruturaram as religiões afro-brasileiras, espacial e ritualisticamente no Novo Mundo, em seguida, questões com reterritorialização, mudanças, adaptações e territorializações. Partindo da teoria para a aplicabilidade dela na religião.

A segunda linha estabeleceu a relação da Religião com o espaço e suas questões, tentando instituir um alicerce teórico a partir de assuntos como território e territorialidade, territorialidade afro-brasileira, antropologia urbana/cidade, geografia humana, violência, campo religioso brasileiro e também estudos a respeito da relação entre religião e espaço urbano e natureza. Segundo Leonardo Carneiro, essa relação entre território e religião não deve ser concebida desarticulada da sociedade e da natureza, pois “ambos se influenciam mutuamente: a sociedade se adapta e transforma o meio por intermédio do trabalho e a natureza imprime suas características à qualidade do território e às formas, funções e identidades sociais” (CARNEIRO, 2011, p. 2).

Por se tratar de uma religião cujas tradições são passadas oralmente e por não possuir um texto sagrado como fonte primária de seus ensinamentos, as fontes aqui utilizadas foram de

cunho sociológico, antropológico, geográfico e etnográfico sobre o Candomblé, não descartada a produção vinda do próprio povo de santo como yalorixás, babalorixás e filhos de santo. Foram utilizados diversos autores clássicos das Ciências Humanas para a compreensão da lógica religiosa afro como Roger Bastide, Reginaldo Prandi, Edson Carneiro, Juana Elbein dos Santos, Muniz Sodré, Carlos Eugênio Marcondes de Moura, Raul Lody entre outros.

Estabelecidos os critérios bibliográficos, partimos para o lócus da pesquisa – o campo.

A análise se deu a partir do PEO como um espaço/território que é apropriado pelas religiões de matriz africana e, a partir disso, foram analisados o fluxo, a causa e a forma dos possíveis deslocamentos (físico/espaciais, humanos, estruturais, cronológicos), as possíveis ações e os sentidos dados a estes trânsitos, considerando esses deslocamentos tanto como ações inerentes que vêm ocorrendo dentro dos Terreiros de Candomblé, como fruto de pressões externas à religião.

Em relação ao PEO, foi feito um levantamento histórico: Sua constituição, sua estrutura, funcionamento, os Terreiros que o frequentam, as regras de utilização, logística etc. Foram realizadas também entrevistas com o(s) dirigente(s) e os funcionários, bem como registros fotográficos. O mesmo foi feito, posteriormente, com os Terreiros que frequentam o Parque: entrevistas e registros fotográficos (desde que tenha sido permitido pelos dirigentes). Por questões de sigilo e proteção de dados não foi possível ter acesso a informações sobre a quantidade de membros filiados ou que utilizam o PEO.

Devido ao cenário pandêmico da Covid 19, grande parte das entrevistas precisaram ser realizadas de forma remota, via preenchimento de questionário. O PEO se manteve fechado durante todo o ano de 2020. Em março de 2021 anunciou abertura com horários reduzidos, algumas restrições e seguindo os protocolos de segurança.

A partir do contato com o PEO, três categorias de Terreiros puderam ser identificadas como tipos ideais para análise, os Terreiros Urbanizados, aqueles que possuem seu próprio espaço físico, seu Ilê (casa) mas são desprovidos de espaço físico ou de recursos naturais propícios como fonte, rio/cachoeira, mata e acabam utilizando exclusivamente o Parque para os rituais que exigem mais recursos naturais; Terreiros Ruralizados, que possuem espaços físico satisfatório e também recursos naturais dentro do espaço do Ilê ou nas proximidades e por isso se utilizam do Parque ocasionalmente, geralmente para ritos específicos ou complementares; e os Terreiros Mistos (urbano/rural) que possuem espaço porém com certa limitação ou escassez de recursos, espacialidade física ou ainda por fatores externos como impossibilidade de realização de culto e por isso utilizam do Parque ocasionalmente.

Esses critérios foram levados em consideração, acreditando em sua relevância como fator primordial para uso e valorização destes Terreiros em relação ao PEO.

As entrevistas, presenciais e remotas contribuíram para entender a logística do Parque, como funciona a utilização do espaço, a limpeza do local e principalmente a relação entre o Parque e os Terreiros que o frequentam. A etnografia possibilita um maior aproveitamento daquilo que nem sempre é dito pelo entrevistado porém observado pelo pesquisador.

A etapa de coleta de dados, entrevistas e registros foi concomitante à observação participante. As visitas ao PEO se deram de forma periódica até quando permitida e foi essencial para a análise do trânsito que ocorre no ato do deslocamento, não só para verificar a ação, mas também sua motivação. A observação participante foi capaz de gerar maior profundidade na compreensão do objeto.

O objetivo metodológico foi apreender o caráter multidimensional dos fenômenos (sociais, religiosos, míticos...). Analisar a interpretação do sujeito objeto, sem perder sua essência, sua sensibilidade. Ser capaz de levar em conta a minuciosidade do discurso dos sujeitos e da dinâmica que surge no momento que as entrevistas são realizadas, e por isso a opção por elas numa roupagem de conversa, pois elas mesmas evocam e suscitam

uma verbalização que expresse o modo de pensar ou de agir das pessoas face aos temas focalizados, surgindo então a oportunidade de investigar crenças, sentimentos, valores, razões e motivos que se fazem acompanhados de fatos e comportamentos, numa captação, na íntegra, da fala dos sujeitos (ALVES; SILVA, 1992, p. 64).

A análise qualitativa dos dados se caracterizou a partir do processo indutivo que teve como foco a fidelidade ao universo de vida cotidiana dos sujeitos, suas relações e seus comportamentos no meio social. Quando esse universo é o religioso, uma atenção maior precisa ser dada, pois, além das relações sociais e cotidianas se faz necessário levar em consideração o fator crença, pois é ele que dá sentido a todas as outras relações.

Em sua estrutura a tese se desenvolveu em cinco capítulos.

No primeiro capítulo intitulado *Religião e Espaço no Candomblé*, a proposta foi construir um percurso teórico dialogando com temas referentes a religião e espaço sagrado, assim como sua construção e configuração no meio onde os Terreiros se estabelecem. Sendo privilegiado o estudo a partir do recorte do espaço, pensado tanto como espacialidade/território sagrado numa ideia de estrutura física, como na ideia de um espaço como territorialidade, em sua relação de espacialidade temporária. Desenvolveu-se ainda a noção teórica de territórios e territorialidades partindo da construção dos atores e de acontecimentos internos e externos

revelados pela pesquisa. Assim sendo, tratou-se da construção da noção de diversos espaços a partir dos próprios atores e dos fluxos religiosos, ou seja, pontos de vista diversificados para abordar a relação religião e espaço no Candomblé. Este método possibilitou observar os espaços sob pontos de vista bastante diversos, como espaços fixos, os espaços de atores, espaços/territórios dinâmicos, territorialidade, espaços rituais, espaços funcionais, territórios sacralizados, espaços com densidades de maior ou menor sacralidade, enfim, múltiplas especialidades.

No segundo capítulo, *Estrutura e Rito, dos Calundus aos Candomblés. Uma questão histórica*, é posta uma discussão histórica da própria estruturação do Candomblé enquanto rito no Novo Mundo, desde seus primeiros contornos como culto mais individual e privativo – o Calundu – ao que compreendemos hoje como Candomblé e as demais vertentes religiosas. A ideia não é, de forma alguma, assumir um pensamento linear e evolucionista mas sim dialogar com as aproximações dos cultos, problematizando a diversidade dos contextos ao longo do tempo e, principalmente, as transformações ao longo dos séculos até a contemporaneidade. Foram analisadas ainda as transformações sociais e imbricações na estruturação e manutenção do espaço de culto, da estruturação dos primeiros Candomblés e seus deslocamentos espaciais e geográficos, das senzalas para as cidades até as atuais periferias.

Dando continuidade, no terceiro capítulo intitulado *O Parque Ecológico dos Orixás. Espaço Inter-religioso de matriz afro*, tratamos da inclusão e descrição do próprio campo, o lócus da pesquisa. Buscou-se apresentar toda a estrutura do Parque Ecológico dos Orixás, a) sua *constituição*, abordando a fundação, os objetivos e sua finalidade; b) sua *descrição*, como se configura sua espacialidade relacionando com a própria estrutura espacial dos Terreiros e, desta forma, entender como se reproduz (ou a tentativa de reprodução), num espaço aparentemente neutro e efêmero, uma espacialidade sacra e permanente que é a do próprio Terreiro; e c) sua *função*, ou seja, o viés mercadológico do Parque, sua funcionalidade como um espaço/estabelecimento prestador de serviço para o público religioso de matriz africana. Este capítulo aborda também a relação entre as comunidades religiosas e o espaço do Parque Ecológico dos Orixás, verificando como os Terreiros procuram e chegam até ele, assim como, o que impulsiona essa procura e necessidade. Uma das preocupações deste capítulo é analisar a forma como os Terreiros se relacionam e utilizam o espaço do PEO, para então entender o que significa para a comunidade o uso ritual de um espaço “noutro lugar” que não seja o Terreiro. A partir disso, intentou-se entender como se apresenta a noção de territorialidade como tomada de controle e poder de um determinado território e como se dá este uso, seja na formação da territorialidade, seja no empoderamento religioso/sagrado de um espaço, e na

(res)significância dada ao espaço pelos grupos. O ponto chave deste capítulo é analisar em que medida os Terreiros que frequentam o PEO se apropriam religiosamente deste espaço.

Já no quarto capítulo, *Além dos muros dos Ilês. Novos lugares, outros espaços para culto*, uma continuidade ao campo, buscou-se observar que a dinâmica de se pensar e construir espaços para ritos não é algo novo ou singular, nem originário ao PEO. Tem sido recorrente no país debates sobre a regulamentação de projetos e espaços públicos e privados reservados para cultos de religiões de matriz africana. Esses projetos vêm acompanhados de políticas de combate e enfrentamento da intolerância religiosa.

Percorridos estes caminhos, foi possível apresentar a proposta principal desta tese, no quinto e último capítulo intitulado *Deslocamentos e adaptações: dinâmicas na religião do Candomblé do Rio de Janeiro*. Esse capítulo debruçou-se mais atentamente sobre os deslocamentos e as adaptações como uma dinâmica recorrente no Candomblé desde sua estruturação no Novo Mundo. Serão abordados alguns deslocamentos e adaptações mais gerais observados na própria estrutura do rito ao longo da história (estrutural), de sua vinda da África aos dias atuais, ou seja, como o culto se adequou às mudanças políticas, sociais e religiosas até os dias de hoje, sem deixar sua ancestralidade africana. Em seguida, o deslocamento espacial (geográfico) fortemente influenciados pelas expulsões e ou violações dos territórios ancestrais em localidades dominadas pelo tráfico ancorados nos discursos (neo)pentecostais de igrejas que se expandem e dominam o mercado religioso nessas localidades pelo viés da intolerância e da violência. Por fim, como consequência do que já fora descrito anteriormente, foi abordado como o Candomblé e as religiões de matriz africana, milenares e atemporais, se adaptaram – e se adaptam constantemente – ao tempo moderno (tempo cronológico), visto que suas concepções milenares de tempo ainda são uma concepção de tempo de África, trazido em diáspora e cultivada até hoje (tempo sagrado/tempo kairológico).

Seja na estrutura, no espaço ou no tempo, o PEO foi visto e analisado como resultado e concretização dessas adaptações e deslocamentos, tema central desta tese.

## CAPÍTULO 1

### Religião e Espaço no Candomblé

O Candomblé, assim como os outros cultos de matriz africana, é uma religião territorializada e territorializante, ou seja, precisa e produz territórios sagrados. Nessas religiões, nem todo espaço é sagrado mas todo espaço é passível de sacralidade. Seja o Terreiro, a encruzilhada, a mata, o rio, a cachoeira, a linha do trem etc.

Antes de assim se estabelecer, foi preciso se desterritorializar, cruzar oceanos e resistir o percurso para, daí então se (re)estabelecer. O Candomblé nasce da transformação, do trânsito, da sacralidade dada ao espaço que se territorializa.

Os espaços que pertencem ou são remetidos simbolicamente às entidades são múltiplos, diversos, que extrapolam os espaços dos Terreiros e Roças, migram para territórios além muros, mata adentro, ou, como recentemente vem acontecendo adentrando em outros muros, em novos espaços. Falar de religião e de espaço no Candomblé é falar de África, de memória, de espaço e território sagrado, regido por um tempo único, moldado pela ancestralidade, pela oralidade e pelo tempo.

#### 1.1 Construção e configuração do espaço do Terreiro

De forma primorosa, diversos autores, brilhantemente, trataram da noção de espaço no Candomblé, sua estrutura, sua configuração, sua ritualidade, seus desenhos etc., no entanto, me proponho, talvez audaciosamente, a redesenhar este espaço, ampliando seus contornos para além dos espaços, ou melhor, dos muros que o delimitam. Partindo do seu cerne, o chão do *Terreiro*, passando pelos espaços aos arredores e se expandindo a lugares distantes, enfrentando o que for, para assim permanecer. Conquistar espaço – que lhe é de direito – para expandir território, no bom sentido (e pacífico) do termo, mas para isso, é preciso retroceder...

##### 1.1.1. Vinda da África para o Brasil

*A Religião já se fazia presente no clamor da dor pelo traslado, a  
escravidão não trouxe só mão de obra, forjou uma religião combatente  
forjada na dor.  
Robert Daibert Júnior<sup>3</sup>*

---

<sup>3</sup> Fala durante uma banca de defesa de Doutorado em 2017.

Não tem como falarmos de Religião Afro ou de Matriz Africana, de negro e da diáspora sem tocar no que se tange o assunto da escravização, embora não seja o propósito aqui esmiuçar o longo e tenso período em que ela ocorreu no Brasil. Falar de seus 338 anos de persistência (de 1550 até 1888), da dor e do sofrimento, das nações destroçadas, dos reinos desfeitos, das famílias separadas e acima de tudo pela tentativa de desaculturação do povo africano, exploração e expropriação, simplesmente pela obsessão do colonizador em conquistar, nos tomaria muito tempo além da importância e do protagonismo que esse tema demanda. Contudo não podemos descartar o que todo esse processo acarretou.

Dos males da escravização, veio a cultura de um povo, suas cores, seus traços, seus costumes, suas marcas. Com os sobreviventes dos tumbeiros veio a arte, veio a força, veio a crença e o clamor, veio também a herança, a identidade, o patrimônio, a resistência e, acima de tudo, veio a fé. A mesma fé que aqui se transfigurou e tornou-se aquilo que hoje chamamos de Candomblé “uma religião polimorfa, com diferentes origens e distintas ramificações” (PORTUGUEZ; DAHER, 2018, p. 14).

É exatamente sobre o Candomblé que irei tratar, mas não de uma forma geral como tantos outros autores trabalharam, de forma primorosa e detalhada, mas tratar da noção de espaço no Candomblé.

Como foi citado acima, a vinda do continente africano para o Novo Mundo trouxe muitas coisas, mas acima de tudo trouxe, com os africanos, uma visão de mundo, uma cosmogonia que transcende a vivência e coloca no território (quando se estabelecem como grupo), – cada grupo a seu modo – a África que dolorosamente lhe foi retirada.

A memória aqui é um elemento que se faz muito importante, é ela que vai (re)construir e resgatar, e assim perpetuar, a África que ficara para trás, mas que nunca saiu de dentro daquele povo.

É pela memória que os grupamentos humanos guardam seu patrimônio material ou imaterial; línguas, crenças, artes e tradições populares; e ainda sua criação artística ou intelectual, (...) é em países que sofreram experiência histórica traumática, que a memória ocupa um espaço e uma importância especial (BARROS, 2010. p.16).

Mas quando falamos de África, um continente tão vasto, não falamos – nem poderíamos falar – de uma África homogênea. A escravização proporcionou a vinda forçada de inúmeras etnias, grupos linguísticos distintos, nações inimigas, culturas e religiões diferentes, logo, como analisar essa diversidade cultural?

Partiremos dos grupos que no Brasil desembarcaram. Era costume, no Brasil, a classificação dos africanos escravizados a partir da localização dos portos onde eles embarcavam na África (GONÇALVES DA SILVA, 1994).

Podemos dizer que o tráfico tem início assim que se define uma intenção prática de exploração da terra descoberta, sendo possível constatarmos a presença de africanos trazidos pelos primeiros donatários entre os anos de 1534 e 1536. Oficialmente, o tráfico de escravos para o Brasil iniciou-se em meados de 1549, com a vinda de Tomé de Souza para a Bahia como governador geral (BENISTE, 2019, p. 25). Estabelecendo os ciclos em

1º - Ciclo da Guiné na segunda metade do século XVI

2º - Ciclo de Angola e do Congo no século XVII

3º - Ciclo da Costa da Mina em meados do século XVIII

4º - Ciclo da Baía de Benin, entre 1770 e 1850, incluindo o período do tráfico clandestino.

Segundo Raul Lody, a identidade do Candomblé segue linhas étnicas chamadas de *nações de candomblé*. Para o autor isso não significa dizer que sejam transculturações<sup>4</sup> puras ou simples, “são expressões e cargas culturais de certos grupos que viveram encontros aculturativos intra e interétnicos, tanto nas regiões de origem quanto na acelerada dinâmica de formação da chamda cultura afro-brasileira” (LODY, 1987, p. 10-11).

Logo, a maneira que se estabeleceu para identificar e agrupar os muitos grupos étnicos que aqui chegavam foi através do reconhecimento de suas línguas, critério ainda hoje utilizados como diferenciação das nações de Candomblés, basta ouvirmos as nomenclaturas de termos religiosos, de alimentos, vestuário, as próprias divindades e, principalmente os cânticos. Se a cantiga for em *iorubá*, significa que é das nações *ketu* e *nagô*, se cantada em *ewe*, é da nação *jeje*. Foi a partir dessa estrutura e principalmente de semelhanças linguísticas que os modelos chamados nações foram organizados.

Atualmente o Candomblé apresenta a seguinte divisão:

Nação Ketu-Nagô (iorubá);

Nação Jexá ou Ijexá (iorubá);

Nação Jeje (fon);

Nação Angola (bantu);

Nação Congo (bantu);

---

<sup>4</sup> Transculturações – transformação cultural que resulta do contato de duas culturas diferentes.



Nação Angola-Congo (bantu);

Nação de Caboclo (modelo afro-brasileiro)

Segundo Raul Lody, na literatura especializada, consolidou-se o uso do termo jeje-nagô, evidenciando-se assim uma união entre motivos étnicos e uma nova solução para os rituais religiosos (LODY, 1987, p. 11).

Das inúmeras hipóteses existentes acerca desse encontro forçado entre etnias distintas no Brasil, temos duas principais que desembarcaram nas costas brasileiras: os sudaneses e os bantus.

A partir do quadro elaborado abaixo, podemos visualizar as características dessas duas principais etnias que aqui desembarcaram

<b>GRUPO ÉTNICO</b>	<b>BANTU</b>	<b>SUDANESES (JÊJES/NAGÔS)</b>
Região da África <sup>5</sup>	África Central e Meridional	África Ocidental
Países	Atual Congo, Angola e Moçambique	Costa da Mina (atual Nigéria), Benin (ex Daomé) e Togo
Grupos Étnicos	Angolas, Caçanjes e Bengalas, entre outros.	Iorubas e Nagôs (subdivididos em ketu, ijexá, egbá, etc), os Jejes (ewe ou fon) e os Fanti-achantis. Também algumas nações islamizadas como Haussás, Tapas, Peuls, Fulas e Mandingas
Região de chegada no Brasil	Os bantus se espalharam por quase todo litoral e pelo interior, principalmente em Minas Gerais e Goiás	Os sudaneses se estabeleceram pela região açucareira da Bahia e de Pernambuco
Período	Entrada no Brasil desde fins do século XVI e não cessou até século XIX	Entrada no Brasil em meados do século XVII, durando até metade do século XIX

*Tabela 1 – Principais grupos étnicos escravizados vindos para o Brasil. Elaborado por Elza Oliveira.*

<sup>5</sup> Correspondência cartográfica atual da divisão regional do Continente Africano

A escravização fez com que homens, mulheres e crianças, clãs, linhagens e reinos, inimigos e aliados, caçadores, agricultores e guerreiros, sacerdotes, realeza e pessoas simples, que em seu lugar de origem viviam sob uma lógica e uma organização social próprias fossem removidas forçosamente para se tornarem, em seu destino, objetos, instrumentos, mão de obra escravizada. Sendo “algo” que nunca pensaram em ser num lugar que nunca imaginaram estar.

Aqui tiveram o esforço sobre-humano de não esquecer aquilo que um dia foram, talvez fosse esse o fator motivador da resistência, num período hostil e desagregador.

Segundo José Flávio Pessoa de Barros era a ligação com as origens, seja pelo continente incomum em que viviam ou pela cultura, que reunia aquilo que o tráfico dispersara. “O próprio termo *religare* origina a palavra religião, e foi por meio dela que se constituíram as primeiras casas-de-santos ou de Candomblé, como lugar onde a diferença poderia ser exercida pela comunhão entre deuses e ancestrais” (BARROS, 2010, p. 27-29).

Contudo essa “ligação com as origens” fazia com que os africanos escravizados trouxessem e mantivessem em si, a partir de traços e resquícios, via memória, um sentimento de pertença, fossem pelos símbolos, pela religião ou pela cultura. Assim se legitimavam através de universos simbólicos, (re)construindo num novo espaço seus conhecimentos e sua realidade. Uma realidade fora daquela entre a senzala, o trabalho forçado e a casa-grande. Peter Berger e Thomas Luckmann (2004) chamam de “processos de legitimação pelos universos simbólicos” que coloca como base do seu pensamento a intersubjetividade e a biografia individual, colocando em xeque as relações entre o pensamento humano e o contexto social dentro do qual se vive.

O africano no Novo Mundo teve que sobreviver não só enquanto humano (um ser biológico) mas enquanto indivíduo (pertencente a uma sociedade e denotado de valor social), e foi na religião e na cultura que os costumes se mantiveram e se transformaram. Digo transformaram pois em um continente diferente do seu de origem toda a estrutura africana teve que se adequar, ou se modificar permanecendo. Logo a África que lhe fora retirada à força renasce no novo solo, através da memória concretizada na vivência sustentada por essa nova realidade, ou, segundo Berger e Luckmann, uma realidade em duas perspectivas: como realidade objetiva e como realidade subjetiva. A primeira com seus mecanismos básicos de institucionalização e legitimação. A segunda a partir de um processo de interiorização da primeira, com seus mecanismos de interiorização, dependente ou não das estruturas sociais (BERGER; LUCKMANN, 2004).

A população negra reinventou o cotidiano entre práticas sagradas e profanas (COSTA; GOMES, 2016) e com isso reinventaram suas “Áfricas”, suas porque um continente não pode ser reduzido a uma única e homogênea cultura, lembremos das diversas etnias que aqui desembarcaram.

Segundo João José Reis “uma das características da cultura afro-religiosa (e não só desta) no Brasil (e não só aqui) tem sido exatamente sua capacidade de mudança e adaptação” (REIS, 2016, p. 13-14). Tudo por causa do fluxo da ação do tráfico transatlântico, que trazia levadas de escravos de etnias distintas das levadas anteriores, o que ocasionava novos rumos para o desenvolvimento cultural afro. E com isso, resultando numa multidão de cativos que não falava a mesma língua, possuindo hábitos de vida diferentes e religiões distintas. Que tinha em comum apenas a infelicidade de estarem, todos, reduzidos ao papel de mercadorias, longe de suas raízes de origem (VERGER, 2018).

Desde muito cedo, ainda no século XVI, constata-se na Bahia a presença de negros bantu, que deixaram a sua influência no vocabulário brasileiro. Em seguida, verifica-se a chegada de numerosos contingentes de africanos, proveniente de regiões habitadas pelos daomeanos (jejes) e pelos iorubás (nagôs), cujos rituais de adoração aos deuses parecem ter servido de modelo às etnias já instaladas na Bahia. Os navios negreiros transportaram através do atlântico, durante mais de trezentos e cinquenta anos, não apenas o contingente de cativos destinados aos trabalhos de mineração, dos canaviais, das plantações de fumo localizados no Novo Mundo, como também a sua personalidade, a sua maneira de ser e de se comportar, as suas crenças (VERGER, 2018, p. 31).

Não bastando as mesclas étnicas, há um fator que não pode jamais deixar de ser mencionado que é a oralidade. Todo esse processo da diáspora africana, deixou marcas profundas e permanentes na construção das identidades negras no Brasil. A própria tradição ocidental, radicalmente, estabelece o princípio de que onde não há escrita, não existe cultura. Logo a memória se faz como peça fundamental para entendermos a construção dessa realidade como realidade objetiva e como realidade subjetiva. É através da rememoração que o africano escravizado não só mantém viva sua cultura em todas as instâncias (religiosa, gastronômica, rítmica...) como a territorializa, ou seja, enquanto comunidade (etnias distintas, mas com um passado semelhante e uma situação em comum – ser escravo) se organiza de fora grupal e perpetua suas crenças e suas pertencas.

Certas estruturas organizacionais, aponta João José Reis (2016), se apresentam nesse lado do Atlântico, durante a diáspora, como uma restauração das estruturas organizacionais da religião existente na África no período dos tráficos escravagistas. Contudo encaremos essa

restauração não como meras continuidades, mas como processo, mudança, adaptação, de uma estrutura num novo espaço.

### Continua Reis

Algo semelhante sobre “leitura para trás” pode ser dito quando se tenta inferir a religiosidade africana no Brasil escravocrata com base nas informações etnográficas da África de tempos mais recentes. Muitas delas, naturalmente, foram colhidas por antropólogos em histórias orais locais, na melhor tradição historiográfica africanista. Porém, tanto quanto as religiões afro-brasileiras, as religiões africanas transformaram-se ao longo dos séculos de tráfico, escravidão, colonialismo e pós-colonialismo. Considerá-las nos séculos XX e XXI idênticas àquelas do século XVIII baiano, por exemplo, deve ser visto com cautela. Assim, uma análise prudente deve aceitar que as afinidades são sempre aproximativas, verossimilhanças, às vezes adivinhações. Pois o que permanece na religiosidade africana e da diáspora talvez seja, principalmente, certas concepções gerais a respeito da relação entre as forças espirituais e os fenômenos corriqueiros ou extraordinários da vida individual e coletiva, além de certos procedimentos rituais, o uso de um conjunto de objetos e símbolos de determinadas áreas culturais, um panteão básico de divindades. Enfim, o que se poderia mais amiúde inferir seriam cosmovisões comuns; em menor escala, detalhes rituais e institucionais (REIS, 2016, p. 14).

Nosso maior objetivo aqui, não é procurar uma África fora da África, mas sim as várias “Áfricas” que no Brasil se constituíram, através da semelhança e da diferença étnica, da diferenciação com o colono, da oralidade e acima de tudo, da memória.

Nas senzalas das grandes fazendas, quando se reuniam após a labuta, aconteciam as festas, danças e o êxtase, sempre associadas, caracterizando uma particularidade daquele grupo. Era o momento em que rememoravam e celebravam sua cultura e seus costumes, inclusive sua religiosidade mesmo que sem a grandiosidade que em África possuíam.

Nina Rodrigues destaca a importância da festa e da dança na cultura negra quando descreve que “ao som de ruidosos tambores e das melopéias africanas, tão monótonas, passavam os negros noites inteiras e às vezes dias a fio em trejeitos e esgares coreográficos, em danças e saltos indescritíveis” (RODRIGUES, 2010, p. 165).

A memória performática, manifestada na dança, ou seja, nas mímicas, gestos e trejeitos, amenizada à diferença linguística das etnias diversas que ali se encontrava, tornando-se, assim, um dos únicos meios que os negros tinham para se fazer compreender. Música, dança e gestos funcionavam igualmente como forma de linguagem, à medida que substituíam a palavra, fosse uma linguagem falada onde a diversidade linguística era uma barreira, fosse uma linguagem religiosa, onde a proximidade ampliava. Seria esse momento o primeiro ato de sacralização e territorialização de um espaço. No momento da comemoração, aquele espaço se transfigura,

africanos escravizados territorializam aquele espaço a partir de uma memória coletiva, mantendo vivo seus laços africanos em contraposição à tentativa colonial de desaculturação.

Dos nomes dos instrumentos, dos fins sacros ou profanos das festas, as danças africanas tomam entre nós denominações diferentes, tiradas naturalmente das suas línguas: dança de tambor, no Maranhão; maracatus em Alagoas e Pernambuco; candomblés, botucagés, batuques na Bahia etc. (RODRIGUES, 2010, p. 165).

As aglomerações, as festividades, a estrutura, começam a ganhar nome e espaço, pois ao longo do período uma série de acontecimentos eclodiram e fizeram com que os negros não se limitassem aos espaços a eles reservados dentro das grandes propriedades coloniais. Fugas, revoltas, abolição, começavam a eclodir.

Nos tempos coloniais, em que a população preta de muito excedia a branca, eram naturais a repetição e a frequência dos divertimentos negros. Nas lutas entre os duros repressores dos escravos e os espíritos inclinados à benevolência, a supressão ou a manutenção dos batuques se constituiu na Bahia em pomo de acesa discórdia. Moviam-lhe encarniçada guerra os senhores de escravos (RODRIGUES, 2010, p. 166).

Segundo Nina Rodrigues (2010) os batuques não se limitavam mais, ou somente, aos engenhos e às plantações. Eles passaram a fazer parte do cenário das cidades, como na Bahia e no Maranhão, nem sempre se circunscreviam aos arredores.

Saindo um pouco da égide colonial dos senhores não podemos esquecer da questão católica, que batizava, renomeava e separava as etnias africanas em confrarias. As convicções religiosas dos escravos eram colocadas em dúvida constantemente, muitas vezes de forma dura. Logo na chegada ao Novo Mundo, eram batizados obrigatoriamente “para a salvação de sua alma” e deviam curvar-se às doutrinas religiosas de seus senhores. Perdiam seu nome, sua identidade, sua origem. Segundo Pierre Verger

Os pretos de Angola formavam a Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, fundada na Igreja Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Os daomeanos (gêges) reuniam-se sob a devoção de Nosso Senhor Bom Jesus da Necessidade e Redenção dos Homens Pretos, na Capela do Corpo Santo, na Cidade baixa. Os nagôs, cuja maioria pertencia à nação Kêto, formavam duas irmandades: uma de mulheres, a de Nossa Senhora da Boa Morte; outra reservada aos homens, a de Nosso Senhor dos Martírios. Essa separação por etnias completava o que já havia esboçado a instituição dos batuques do século precedem e permitia aos escravos, libertos ou não, assim reagrupados, praticar juntos novamente, em locais situados fora das igrejas, o culto de seus deuses africanos (VERGER, 2018, p. 36).

Da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, continua o autor, mulheres escravas libertas e originárias de Ketu, “teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de candomblé chamado *Ìyá Omi Àse Àirá Intile*, numa casa situada na Ladeira do Berquo, hoje Rua Visconde de Itaparica, próxima à Igreja da Barroquinha” (VERGER, 2018, p. 36)

A admirável resistência feita pelos africanos escravizados em relação ao Catolicismo, para manter de pé suas religiões de origem, contra a alienação e a morte que com frequência tinham de enfrentar, sempre que vistos como rebeldes, surpreenderia a qualquer força que tentasse justificar esse modo de vida cruel no Novo Mundo. A falácia de que trazidos de África, o batismo e a conversão os livraria do paganismo, e assim, conduziriam as almas daqueles negros, agora salvos, para o céu cairia por terra séculos depois com a ainda existência dessas religiões.

Para Edison Carneiro (1978), o surgimento dos candomblés, assim como o conhecemos hoje, de forma estruturada, datam aproximadamente da primeira metade do século XVIII.

A memória preservada pela oralidade, pelos cantos e danças reconfiguraram esses novos espaços agora como espaços de memórias. Memória de seu continente, preservação de sua cultura e religiosidade, assim como sua resistência.

Contudo, no que condiz a religiosidade, não podemos esquecer que o Candomblé concebido como religião no Brasil não existe, tal como se constituiu, na África. No Novo Mundo os africanos escravizados elaboraram uma nova forma de se viver a África, a partir daquilo que os unia como, por exemplo, o culto, o instrumento e a proximidade das divindades. Reunindo informações de diversos autores elaborei o seguinte mapa:

Candomblé Angola (BANTU)	Candomblé Jeje (FON, EWE)	Candomblé Nagô (IORUBA)
Localidade: Atual Angola	Localidade: Atual Benin	Localidade: Atual Nigéria
Nação: Angola	Nação: Fon, Ewe	Nação: Ketu
Divindades: Inquices	Divindades: Voduns	Divindades: Orixás
Língua/idioma: Bantu	Língua/idioma: Fon	Língua/idioma: Ioruba

Prática: Os instrumentos de percussão são tocados com as mãos e o ritmo é acelerado	Prática: É parecido com o vodu praticado no Haiti, as danças são cadenciadas	Prática: Canta em ioruba e usa varetas para tocar o atabaque
---	--	--

Tabela 2 – Quadro referente ao culto, à nação e à língua. Elaborado por Elza Oliveira.

Para José Flávio de Barros “o Candomblé *Jeje-Nagô* marca em seus ritos e cânticos uma memória ancestral transmitida oralmente, métodos específicos de iniciação e uma visão de mundo que permite a seus participantes um estilo de vida singular” (BARROS, 2010, p.18). Em seu livro “Na minha casa. Preces aos Orixás e Ancestrais” o título já traz uma metáfora na qual se abriga inúmeros sentidos para aqueles que professam a mesma crença nos Orixás. Os diversos deuses trazidos pela diáspora da África para o Brasil, “refere-se ao espaço onde as comunidades edificaram seus templos, referência de orgulho, aludindo ao patrimônio cultural de matriz africana, reelaborado em novo território” (BARROS, 2010, p. 25).

Por isso a atenção ao espaço é tão cativante e será aqui tratada com particularidade. “O espaço é fundamental na constituição da história de um povo” (BARROS, 2010, p. 27). Segundo Halbwachs (1941, p.85) “não há memória coletiva que não se desenvolva em um quadro espacial”, o que pondera para a relevância deste assunto no que se refere ao desenvolvimento da coletividade no âmbito social.

O espaço sempre esteve voltado para a memória do africano escravizado, fosse nos primórdios da senzala, fosse já nos quilombos ou terreiros estruturados, ou seja, os que viviam no limiar entre ser escravizado e indivíduo, podiam se enxergar como seres humanos, ser um indivíduo de fato, possuidor de uma identidade, pertencente a um grupo, pois encontravam ali a possibilidade de uma identidade religiosa específica de seu grupo e distinta dos demais (BARROS, 2010). Logo, “o patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África), firmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para sua transmissão e preservação” (SODRÉ, 1988, p. 50).

A Casa de Candomblé, ou Ilê, torna-se, portanto, o lugar de memória, das origens, do patrimônio, da tradição. Nela se cultiva e preserva a língua ancestral pela qual se celebra a vida, a existência, se louva a seus Orixás, de maneira particular e singular, ou seja, daqueles que dividem a mesma cosmogonia, as mesmas regras de sobrevivência, “baseadas no parentesco mítico, no princípio de senioridade e na iniciação religiosa” (BARROS, 2010, p. 29).

Mas como já foi referido acima, essa construção de laços sociais por semelhança, essa socialização mítica que se denominou chamar de Candomblé, se deu particularmente no Brasil.

Foi uma forma, através de afinidades linguísticas e religiosas de se criar um grupo, para assim manter o viés cultural e religioso vindos da diáspora. Muito se diferenciou desde a África até a chegada no Novo Mundo, vejamos algumas diferenças, nas palavras de Carneiro:

O culto aos Orixás nos territórios de origem – África – apresenta características bastante diferenciadas. A principal diferenciação reside no processo aqui denominado “reterritorialização” da cosmologia dos Orixás. Na origem, o culto aos Orixás ocorre em lugares ou territórios específicos das origens nagôs – Nigéria e Benin. Desse modo, a população desse território tem sua filiação religiosa determinada pela ancestralidade e pelo local de nascimento. Por exemplo, aqueles que nasceram nas terras de Oxogbo e cujas ancestralidades étnicas ou familiares venham dessa região serão filhos de Oxum que reina sobre Oxogbo (CARNEIRO, 2009, p. 14-15).

Com isso percebemos que na África os Orixás seriam muito mais territoriais (possuidores de uma localidade específica, particularidades regionais), enquanto no Brasil teriam sido territorializados (estabelecidos e agrupados a partir do viés do pertencimento coletivo).

Segundo Pierre Verger, na África, por exemplo, a religião dos Orixás sempre esteve ligada a uma cidade e até a um reino e/ou região inteira, acima de tudo vinculada a questão da família, sempre numerosa, originária de um mesmo antepassado, o que incluía na linhagem os descendentes vivos e mortos. Orixá é ancestral divinizado, é um bem de família, transmitido pela linhagem paterna. Tratava-se de uma série de cultos regionais ou nacionais, “Sàngó em Oyó, Yemoja na região de Egbá, Iyewa em Egbado, Ògùn em Ekiti e Ondô, Òun em Ijexá e Ijebu, Erinlé em Ilobu, Lógunède em Ilexá, Otin em Inixá, Òsàálà-Obàtálá em Ifé, subdivididos em Òàlúfon em Ifan e Òàgiyan em Ejigbô...” (VERGER, 2018, p. 41).

Além de um ancestre divinizado, enquanto vivo, estabelecia vínculos sobrenaturais com a natureza e seus fenômenos (Xangô com o trovão, Oyá com o vento, Oxum e Iemanjá com as águas doces e salgadas) ou então possuiria certas habilidades aprimoradas como caça (Oxóssi), manuseio de metais/ferramentas (Ogum) ou alto conhecimento das plantas e de sua utilização (Ossaim). O poder – *Axé* – do ancestral-Orixá “teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada” (VERGER, 2018, p. 26).

Podemos, a partir desse pressuposto, registrar uma das primeiras adaptações, ou mudanças, da África para o Brasil. Aqui no Novo Mundo, “a diáspora negra impõe um novo arranjo tanto territorial quanto ideológico à adoração dos Orixás” (BARROS, 2010, p. 32). A pertença ao Orixá no Novo Mundo se dá de maneira individual e não necessariamente por



linhagem parental consanguínea ou por meio de casamentos. Para o africano escravizado o Orixá tomava um caráter individual, ligado à sorte do escravo, agora separado do seu grupo familiar de origem (VERGER, 2018). Sendo assim, cada um deve assegurar pessoalmente as cuidadosas exigências de seu Orixá, podendo encontrar num terreiro de Candomblé um meio onde inserir-se, “existem, assim, em cada terreiro de Candomblé múltiplos Orixás pessoais, reunidos em torno do Orixá do terreiro, símbolo do reagrupamento, do que foi disperso pelo tráfico” (VERGER, 2018, p. 41).

Na África, o lugar ocupado na organização social pelo Orixá pode ser muito diferente quando se trata de uma cidade onde se ergue um palácio real, *àáfin*, ocupado por um rei, *aládé*, tendo direito a usar uma coroa, *adé*, com franjas de pérolas, ocultando-lhe a face. Ou onde existe um palácio, *ilê Olójá*, a casa do senhor do mercado de uma cidade cujo chefe é um *balè* que só tem direito a uma coroa mais modesta chamada *àkòró*. Nesses dois casos, o Orixá contribui para reforçar o poder do rei ou do chefe. Esse Orixá está praticamente à sua disposição para garantir e defender a estabilidade e a continuidade da dinastia e a proteção de seus súditos.

Essa estrutura em muito se assemelha às caracterizações do Candomblé firmado no Brasil. Podemos associar o *àáfin*, palácio real, com o barracão, lugar onde as realezas ancestrais, os Orixás, se apresentam. Ou até mesmo associar a *adé*, a coroa de franjas, que é utilizado pelos filhos de alguns Orixás para cobrir seus rostos durante a presença das entidades em seus corpos.

A própria (re)significação de alguns Orixás da África foram modificados quando cultuados no Brasil, a acepção agrária de Ogum é escassa, ela está presente no seu objeto-símbolo, na qual várias ferramentas agrícolas pendem de um arco, como enxadas, foices, alfanjes, ancinhos, martelos etc., formando um conjunto em ferro que remete àqueles que vivem do cultivo da terra. Porém, como clamar a Ogum por colheitas fartas se a terra pertencia ao senhor de escravos? Ao invés de ser patrono da colheita, onde muitos negros se definham no sol à pino, Ogum tornou-se patrono guerreiro, onde a forja e a bigorna do Deus produziram, nas sublevações, espadas e sabres contra a sociedade escravocrata (BARROS, 2010).

Iemanjá é outra divindade que, assim como Ogum, sofreu alterações nos cultos no Brasil. Na diáspora foi criada a grande crença de que essa divindade seria a Deusa do mar, quando na verdade, Iemanjá é, na sua raiz africana, a divindade do rio, tendo sido primordialmente cultuada em seu local de origem pelo *ebás* (ègbá), povo assentado numa região situada entre as cidades de Ifé e Ibadan, fato que pode se perceber na tradução de sua saudação “*Odo iya*” que traduzindo do Ioruba para o português fica “*Mãe do Rio*”. Olòókun Seniade é a grande Deusa do mar, Orixá funfun, muito cultuada para a prosperidade e abundância. Olòókun

é a grande mãe do Orixá Ajê que também é cultuada para atingir o equilíbrio financeiro (VALLADO, 2011).

Maria de Lourdes Siqueira (1998, p. 175) contribui com outros exemplos interessantes de mudanças e adaptações já ocorridos na religião na passagem da África para o Brasil:

1. Na África os terreiros eram localizados numa imensa área livre, dentro de áreas florestais.

2. Na África, cada cidade prestava um culto ao ancestral que se tornou Orixá; assim, certas cidades africanas ainda se identificam com seu Orixá, não era visto, em um mesmo templo, uma concentração de todos os Orixás, cada local de culto era consagrado a uma divindade principal, acompanhada de divindades afins. Na África, cada Orixá é o único patrono de uma determinada cidade. Já na Bahia, cada Terreiro tem seu patrono, mas em cada um deles existe um panteão de Orixás; onde cada um possui seu espaço, suas próprias casas, às vezes aglomerados por afinidades, por exemplo, Orixás femininas, as *Iyabás*, num mesmo espaço. O terreiro na Bahia abriga todos os Orixás e os espíritos daqueles que pertencem à comunidade e já fizeram sua passagem do *Aiye*<sup>6</sup> para *Orum*<sup>7</sup>, os Eguns.

3. Na África, o *Bàbáláwo* é indispensável. Porém, na Bahia durante a diáspora se tornou uma figura escassa, o que fez com que a sabedoria e os segredos fossem passados para a responsabilidade dos Babalorixás (pais de santo) e não só, das Ialorixás (mães de santo) também, uma função que até então era estritamente masculina.

4. Na África, os membros de um Terreiro utilizavam durante as cerimônias suas próprias túnicas à moda africana, aqui no Brasil, por falta delas, os trajes eram muito mais alegóricos, customizados. Segundo Odé Kileury e Vera Oxaguiã, as senhoras, davam para suas mucamas as saias que não mais usavam. Elas, prontamente, davam graça e enfeitavam ainda mais estas roupas. Com o tempo, tomou-se habitual seu uso e adequadas às ocasiões e às honras dos Orixás se transformando assim para o uso ritual (KILEURY; OXAGUIÃ, 2014). Já Beniste “as roupas femininas usadas nas Casa Grandes eram mantidas ora como peça exótica na venda de produtos de tabuleiro nas ruas, ora como vestuário nos ritos religiosos. Essas vestimentas ficaram marcadas com a denominação de ‘baianas’” (BENISTE, 2019, p. 73), e, também, como uma marca mais destacada do Candomblé, se tornando vestimenta oficial a partir de século XIX (BENISTE, 2019, p. 416).

---

<sup>6</sup> *Aiye*, Globo terrestre, mundo, vida. (NAPOLEÃO, 2011, p. 39)

<sup>7</sup> *Orum*, Céu, espaço infinito, mundo espiritual (Ibid., p.177)

Hoje, os ritos de preparação adaptam-se aos condicionamentos da vida contemporânea sem, portanto, modificar os princípios básicos: os Fundamentos permanecem. As cerimônias rituais conhecem, igualmente, adaptações necessárias, por questões de tempo e circunstância.

Segundo Pierre Verger, as próprias cerimônias para os Orixás, ocorridas na África e no Novo Mundo, possuem diferenças. Podemos acreditar que isso se deve a uma resposta às necessidades. Tantos “filhos” de tantos Orixás, louvar apenas um, de tempos em tempos não sanaria os prejuízos que a Diáspora causou. Os africanos escravizados poderiam estar expatriados, mas nunca órfãos. Por isso, não bastaria, assim como na África invocar um só Orixá durante uma festa celebrada, muito menos num templo reservado a ele. No Novo Mundo vários Orixás são chamados em um mesmo terreiro durante uma mesma festa. Na África tal cerimônia é celebrada pela coletividade familiar e onde apenas “*elégùn*” era normalmente possuído. Aqui, já que não existia essa coletividade familiar, o Orixá tornou-se individual. Durante uma mesma festa, vários “*iaôs*” recebem o mesmo Orixá, para satisfação própria e de todos aqueles que o cultuam (VERGER, 2018).

Mesmo as variações entre África e Brasil citadas acima, no que se refere à estrutura ritual e a performance, nada demanda tanta atenção e discussão quanto a questão do espaço. Talvez não pelo fato de o espaço ter uma variação maior, mas por ele ter sido aqui no Novo Mundo, não adequado, mas reinventado, recriado.

Por isso, a relevância de iniciarmos este texto, pela questão da construção dos espaços. Mais do que fazer referência a um espaço sagrado, o objetivo proposto é descrever as diversas possibilidades e formas, com as quais, este espaço sagrado, aqui explicitado, se construiu e ainda se constrói quando necessário. Seja ele como reprodução de uma memória africana, seja como construção mítica da África que tiveram, forçadamente, que abandonar durante a diáspora.

Quando nos referimos ao terreiro, também denominado como *Casa*, estamos não só indicando um lugar sagrado. Mais do que indicar somente um espaço sagrado, como outro qualquer, essa expressão desvenda a função específica do templo na religião dos africanos no Brasil no período diaspórico: Um grupo que foi retirado de seu continente, de seu espaço, de sua origem, que perdeu seu vínculo e seus laços tanto familiares quanto sociais, viram na conexão mítica, na religião, uma oportunidade de se reestabelecer enquanto grupo. A linhagem familiar de parentesco foi substituída, transformando-se em linhagem sagrada da religião, onde “os companheiros de religião transformaram-se em irmãos genitores *no santo* e o espaço sagrado em novo lar para o indivíduo renascido por intermédio da iniciação religiosa” (BARROS, 2010, p. 11-12).

O que chama a atenção é que

o fato de que, embora tenha uma raiz africana, essa religião, organizada na nova pátria, é essencialmente brasileira, tendo agora a participação do conjunto da população do país, que se integra à família do candomblé. Assim, as referências ao cotidiano africano tornam-se simbólicas, o que transparece no fato de que a língua ritual não é o ioruba atualmente falado na Nigéria, mas o falar arcaico, conservado quase intocado como linguagem litúrgica e iniciática (BARROS, 2010, p. 11-12).

Essa nova configuração de pertença, estruturada na forma religiosa de Terreiros se apresenta como uma alternativa geográfica, onde a própria diáspora dispersou africanos para um território desconhecido, onde seus referenciais geográficos foram inicialmente esquecidos. O terreiro passou a representar de forma mítica a África que assume neste novo continente uma forma “sintética e sincrética – um microcosmos reinventado” (CARNEIRO, 2009, p. 15). A filiação agora não se caracteriza pelo local de nascimento, pela família a qual pertence ou pela linhagem, agora torna-se irmão pela ancestralidade.

Assim seria essa nova configuração mítica da África no espaço diaspórico brasileiro.

Recriar um ambiente africano, onde todos iam plantar, onde todos iam colher, onde todos iam se alimentar e trocar o excesso de sua colheita com os que não plantavam. Naquele lugar, eles reproduziram a mesma maneira de viver em coletividade. (...) Era uma verdadeira comunidade africana, onde todos gostavam de viver. E os costumes foram transmitidos de uma geração à outra; todos conheciam a história dos primeiros que haviam chegado ao Brasil (SIQUEIRA, 1998, p. 177).

Todo esse complexo cultural constitui para o Candomblé do Brasil um “padrão de significados transmitidos historicamente, incorporando em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 1978, p. 103).

Esse aglomerado de conhecimento, transmitido oral-historicamente forma um aglomerado de conhecimento e saberes, um acervo patrimonial transmitido de geração em geração, possibilitando a continuação da crença nos ancestrais até os dias atuais. “Esse especial sistema de comunicação que liga o mundo das rotinas ordinárias dos homens ao mundo das rotinas extraordinárias dos deuses” (BARROS, 2010, p. 59).

Essa reelaboração de cultos e patronos não deve ser encarada de forma negativa ou como uma falha, sendo propositais ou não, essas novas configurações, iniciadas na Bahia, pressupõe

um prolongamento cultural e religioso africano a partir da dinâmica social da sociedade brasileira e que, “entre as múltiplas expressões organizativas existentes, o Candomblé representa uma organização de resistência, através da qual a grande maioria dos descendentes de civilizações africanas se reconhece, e nela encontra ânimo para o enfrentamento da sociedade abrangente de natureza excludente” (SIQUEIRA, 1998, p. 414).

Continuidade essa manifestada e revivida nas mitologias e rituais em torno dos Orixás, na relação da religião enquanto grupo na sua relação com o espaço, ou seja, a natureza, na continuação dos costumes mesmo que adaptados. No novo espaço, “mitos e ritos recriados” na estrutura enquanto comunidade organizada – o Terreiro – com base na família africana numerosa e extensa. Na hierarquia, na experiência do saber ancestral, no papel exercido dentro desse espaço, enfim, em muitos outros elementos que fazem parte também do próprio imaginário criado em torno das casas de Candomblé.

A língua é outro fator muito importante e que, de forma alguma, pode ser menosprezado. A ritualística do Candomblé não se dá de forma linear por uma comunicação direta em língua portuguesa. Fragmentos de idiomas africanos se fazem constantemente presentes no cotidiano dos terreiros, o que gera um “código específico de comunicação e sistematização dos ritos e mitos africanos resignificados no Brasil” (PORTUGUEZ; DAHER, 2018, p. 23). Com a ampliação de casas de Candomblé, e em contrapartida o afastamento dos núcleos matrizes, criou-se um novo linguajar dos terreiros, onde as cantigas, as rezas e a musicalidade sofreram mudanças elaborando e reelaborando um novo vocábulo, “ressignificando expressões e agregando sotaques regionais, de forma que no Brasil se viu uma ampla profusão de diferentes formas de comunicação em *neoyorubá*, *neogege* e *neobanto*” (PORTUGUEZ; DAHER, 2018, p. 23).

Não podemos nos esquecer que a oralidade é a fonte primária da comunicação e da transmissão dos saberes religiosos afro-brasileiros, uma oralidade não exclusivamente em uma única língua. O que, no ato da pesquisa e coleta de dados, se torna um grande desafio, seja pela escassez de registro, seja pelo sigilo de ensinamentos transmitidos unicamente de forma ritual para o praticante iniciado ou em preparação para tal. Logo, se aprende pela experiência do cotidiano, e, acima de tudo, pela vivência com os mais velhos, principalmente no que se refere às práticas ritualísticas pois “a essência da religião como um todo é a mesma, porém, a forma de se conduzir, bem como a necessidade de (re)adaptação de cada comunidade” (PORTUGUEZ; DAHER, 2018, p. 24). O rito pode se diferenciar em alguns aspectos, divindades podem se tornar patronas de outras causas ou reinar em outras cearas, mas no fim, sempre convergem para um único objetivo o Sagrado.

### 1.1.2 O espaço do terreiro como memória

A religião do Orixás na África se destaca na caracterização dos espaços, no uso de elementos e de espaços da natureza, como por exemplo no uso das folhas, do fogo, das águas, principalmente no que se refere às suas associações míticas com as divindades. Na vinda para o Novo Mundo, e acima de tudo no Brasil como Candomblé, religião afro-brasileira, pode ter encontrado um espaço propício para manter seus ritos.

Do fogo de Exu às águas (doces e salgadas) de Oxum e Iemanjá, passando pelas folhas de Ossain e as florestas de Oxóssi, dos ventos de Oyá aos raios de Xangô, nada é vazio de significado. “Cada espaço possui em si um universo abrangente cheio de elementos simbólicos que se ligam à prática social e religiosa.” (BORGES, CAPUTO e OLIVEIRA. 2016, p.90)

O Brasil, geograficamente falando, é um espaço de vasta extensão territorial capaz de proporcionar às religiões de matriz africana a ligação necessária e imprescindível com a natureza. Segundo Beniste, para o africano toda a existência é uma participação entre o homem e a natureza considerada um Ser, uma entidade, algo divino e sagrado. Ainda em África “era nos bosques sagrados que se recolhiam os homens para absorverem as forças – *ngunzu* – vitais de sobrevivência”. Já em algumas etnias, continua o autor “as mulheres, quando chegam a hora de se tornarem mães, acolhem-se à sombra das árvores com uma esteira em contato direto com a terra, autêntica terra-mãe denominada *ntoto*” (BENISTE, 2019, p.78).

Os africanos escravizados poderiam ser privados de liberdade, os libertos muitas vezes privados de representatividade social, contudo nunca se sentiram desprovidos de sentir seu Orixá, pois encontravam na natureza a ligação direta com sua divindade. O conceito de natureza, nas religiões de matriz africana, está diretamente ligado à prática de culto aos Orixás e suas referências mitológicas, os rituais e oferendas ligados à ritualização com o Orixá são realizados em lugares específicos pertencentes a

um único universo que ultrapassa os limites do mundo real, buscando no pré-existente elementos que legitimam sua organização e dão sentido ao seu pertencimento e papel nas sociedades. Para estas populações, a natureza ocupa um espaço de totalidade (MELLO, 2007, p. 28).

<b>ORIXÁ</b>	<b>ELEMENTO NATURAL</b>	<b>DOMÍNIO, LOCAL DE CULTO (simbólico)</b>
1. Exu	Fogo	Estradas, portas (locais de passagem), encruzilhada
2. Ogun	Fogo, ar, ferro (metais)	Estrada (caminhos)
3. Oxóssi	Mata	Árvores, mata, floresta
4. Obaluaiê/Omolu	Terra	Cemitérios
5. Ossain	Folha, planta	Árvores, mata, floresta
6. Oxumarê	Arco-íris	Poço, fonte de água
7. Xangô	Raio, trovão	Pedreira, pedras de raio
8. Oxum	Água doce	Rio, lago, fonte, cachoeira
9. Iemanjá	Água salgada	Mar, praia
10. Oyá/Iansã	Vento, raio, tempestade	Cemitério, bambuzal
11. Obá	Água doce	Rio, águas revoltas
12. Logunedé	Terra, água	Floresta, rios, cachoeiras
13. Nanã	Terra, água	Pântano, lodo
14. Oxalá	Ar	Todos os lugares
15. Ewá	Água	Linha do horizonte, florestas, água de rios e lagoas
16. Irôco	Árvore	Florestas, árvores, espaços abertos
17. Ibeji	Ar	Nascer dos rios, jardins floridos, parques infantis

*Tabela 3 – Orixás e seus domínios. Elaborado por Elza Oliveira, adaptado de José Teixeira.*

O quadro acima demonstra possibilidades de identificar, no espaço social ou na natureza, os diversos locais simbólicos e representativos dos Orixás. Podemos a partir dela observar a extensa relação dessa religião com o espaço, seja ele fora ou dentro do terreiro, já que, as diversas possibilidades de encontro com o sagrado, mostra a não restrição de um único espaço, ou seja, um espaço fixo (terreiro). Esses locais possuem um valor simbólico muito grande para o povo do Candomblé, pois carregam em si, e em seu interior, uma força vital significativa entre o ser humano e o ser divino.

Essa análise não descarta a importância e/ou a relevância do próprio terreiro, mas exalta o uso de espaços diversos, e como esse uso denota, ao espaço apropriação, poder e valor, tornando-o uma espécie de extensão do próprio Terreiro.

Uma forma de entender o sentido dado pelo povo de Candomblé ao espaço é através da *Geografia Cultural*. Ela contribuiu – e ainda contribui – para a compreensão das religiões afro-brasileiras e seu processo de “construção e sacralização do espaço vivido” (BORGES; CAPUTO; OLIVEIRA, 2016, p .80), que se sintetiza no terreiro de Candomblé. Acredito ser

possível, através da Geografia Cultural, compreender e explicar o que é um espaço sagrado no terreiro e como ele se constrói.

Existe entre o espaço interno e externo do terreiro (na natureza), uma ideia de organização e complementaridade que é essencial no candomblé, uma espécie de “reciprocidade de dons”, uma dinâmica de troca sempre buscada e mantida, entre aquilo que se vê (estrutura) e se sente, se busca o divino – uma força que anima (SIQUEIRA, 1998, p.426).

O Terreiro é o espaço estruturado do Candomblé, em sua grande maioria também é o local onde o pai ou mãe-de-santo residem. Permitindo assim, a presença do que podemos categorizar como sagrado e profano no espaço-terreiro, embora na África não haja ou não se faça uma distinção explícita entre esses dois termos. Sobre este local Barros comenta que

o termo “*casa*” ou “*ilé*” é usado no cotidiano daqueles que professam a fé nos Orixás, para designar o lugar onde habita a família, isto é, o domicílio, pois, muitas vezes, o Terreiro pode ser o lugar de moradia fixa. Alude, também, ao *Ilê Orixá*, isto é, às diversas construções que abrigam os objetos simbólicos (assentamentos) de cada um dos *Orixás* que compõem o conjunto denominado Terreiro, Roça, Candomblé ou Casa-de-Santo. Na África, possui também a acepção de cidade. No novo contexto, “*Ilê*” possui ainda o sentido de comunidade, relacionando as diversas casas de uma mesma origem, ou seja, pertencentes a uma mesma tradição cultural, ‘nação’. E, em sua utilização mais abrangente, como “*Ilê Aiê*”, indica a noção de humanidade, lugar onde habitam os seres humanos, o povo da Terra, em oposição a “*Ilê Orum*”, local onde vivem os *Orixás* e ancestrais” (BARROS, 2010 p. 29-30)

Sendo assim, o Terreiro representa uma espécie de símbolo, parte de uma linguagem específica, de uma determinada cultura e que se faz visível no espaço geográfico podendo ser compreendido como geossímbolos. Nesta visão

é representada na forma de símbolo, parte da linguagem de uma determinada cultura são visíveis no espaço geográfico e podem ser compreendidos como geossímbolos, sendo identificados como fixos que conferem ao espaço significados culturais capazes de contribuir na formação de identidades, territorialidades na própria organização do espaço (TEIXEIRA, 2009, p. 82).

Através dos símbolos passamos a pertencer identitariamente àquilo que ele representa. Segundo José Paulo Teixeira (2009) “indivíduos ou grupos sociais elegem fixos, objetos, árvores entre outros elementos, como portadores de suas vidas cotidianas, construindo vínculos espaciais, confirmados pela memória coletiva que propicia a constituição de processos identitários e, desta forma, transformando-os em geossímbolos” (TEIXEIRA, 2009, p. 82).



O terreiro, portanto, é o lugar da memória, das origens e das tradições, seja essa memória uma reconstrução ou uma réplica de África, seja na construção mítica ou imaginária dessa mesma África, ou ainda como um espaço simbólico de resistência cultural, fazendo uma ligação do passado – através da tradição – com o presente. Esse pertencimento, essa posse de um espaço específico que conota um valor. A oralidade tem papel importante nesse sentido, pois “a comunicação oral, praticada através da memória, sob os registros de lendas, rituais, narrativas e mitos corroboram na (re)composição dos geossímbolos significando a emergência da reconstituição do novo lugar” (TEIXEIRA, 2009, p. 82).

Basicamente os Ilês apresentam uma estrutura similar, dependendo da condição e do tamanho do terreiro. Com espaços restritos aos filhos da casa e abertos ao demais, espaços com funções rituais e não rituais. As casas possuem elementos básicos que se repetem, caracterizando-o assim como uma casa de Axé<sup>8</sup> como podemos notar a seguir:

### **Entrada**

Vista como limiar entre espaços, nem um nem outro mas aquela que conduz a algo, a entrada do Terreiro “não se define em si como um espaço, não é um lugar, mas é o limite entre um lugar e outro, é o interstício entre dois espaços, é portanto o que divide duas modalidades” (TERRIN, 2004, p. 380). A entrada do Terreiro é a porta de passagem para um outro universo. Do lado de fora é deixado tudo aquilo que a vida social – não religiosa – carrega e se adentra num espaço onde o indivíduo se investe de um novo status, até mesmo de um outro nome, de um novo papel, de uma nova hierarquia, muitas vezes completamente distinta àquela que se leva fora dali. Sem querer adentrar na questão dicotômica entre sagrado e profano e colocar a entrada como aquilo que divide dois mundos ou dois estados, não podemos descartar que “o pensamento se constrói sobre categorias lógicas ligadas a ‘lugares’ e que por meio deles, o nosso pensamento distingue, separa, mostra a diferença” (TERRIN, 2004, p. 382) logo a entrada se apresenta como o lugar onde se deixa um modo de vida não religioso para se inserir em um universo emblemático de mistérios, segredos, ritos, ou seja o universo do sagrado. E é justamente para interagir com esse mundo, ou melhor, se comunicar com ele que na entrada a primeira coisa que vemos é o peji de Exu, a porta de entrada do Terreiro é o espaço dedicado ao Orixá que é mensageiro assim como o dono dos caminhos.

---

<sup>8</sup> BERKENBROCK, 2012; SIQUEIRA, 1998; GÓIS, 2013a; BARBOSA JÚNIOR, 2016; (entre outros) Site <http://blog.ori.net.br/?p=1810>. Visitada em 15/09/2017

## **Pejis**

Os pejis (também chamados de Ilê Orixá ou quarto de santo) – pequenos quartos individuais para abrigar os altares individuais de cada Orixá também chamado de *Pèpèle*. Esses altares são construções feitas de madeira ou em alvenaria onde são colocados os assentamentos dos Orixás. O Peji de uma forma geral é um espaço extremamente restrito aos filhos da casa não sendo permitida a entrada de qualquer pessoa. Todos os Terreiros possuem.

### **Peji de Exu**

Como já citado de forma breve, o primeiro peji que se encontra numa casa é o de Exu. O peji para Exu fica na entrada do Terreiro. A entrada é um espaço sempre reverenciado para Exu, pois Exu é o mensageiro, o Orixá dos caminhos. Sem ele não são aplainados os caminhos para a comunicação com os outros Orixás, pois é ele que leva os pedidos, é a interlocução entre o pedinte (o filho de santo) e o receptor (o Orixá). Por isso o peji de Exu se encontra sempre na entrada do Terreiro e é saudado por todos que lá entram. Somente para Exu há em todos os Terreiros – sem exceção – um peji, embora no Candomblé não se costuma falar que existam filhos de Exu.

### **Pejis externos (*Orixá ode*)**

São aqueles cujos assentamentos ficam ao ar livre em espaços externos, ou seja, na natureza, geralmente na mata, próximos ao poço, ou ao pé de determinadas árvores sagradas, como por exemplo Irôco, Ossaim, Oxumarê, algumas qualidades de Oyá etc. Essa prática é mais utilizada pelos bantus e os fons, estes últimos, primordialmente, fazem seus assentamentos aos pés das árvores.

### **Pejis internos (*Orixá inú*)**

São aqueles cujos assentamentos ficam guardados em quartos. Aos outros Orixás que possuem pejis internos, estes são cômodos simples e o que irá variar entre uma casa e outra é o tamanho, de acordo com as dimensões e o número de adeptos da Casa, mas acima de tudo segundo as possibilidades. Geralmente são de piso de cerâmica, dotados de apenas uma porta e prateleiras onde são arrumados os ajubós/assentamentos conforme seu tempo de iniciado na Casa, postando-se os mais antigos na parede frontal à porta de entrada e os demais lateralmente, seguindo a mesma disposição.

### **Interior dos Pejis – Quartinha**

É um recipiente em forma de jarro responsável de armazenar água, líquido primordial da vida, elemento que apazigua as divindades e fertiliza e refresca a terra. Possui um gargalo estreitado e um corpo abaulado, encontrada em três tamanhos: quartinha, quartinhão e porrão (esses dois últimos possuem utilização em outros lugares que não os pejis). É de grande utilidade nas casas de candomblé, não só para o interior dos pejis como também como símbolo identificatório da religião. Ela pode ser de barro ou porcelana, dependendo do Orixá a qual ela é destinada. Para os Orixás ligados à terra, como Ogum, Obaluaiê, Oxumarê, Irôco, Xangô e outros, as quartinhas são de barro, necessitando de maior troca de suas águas. Para as iyabás, os Orixás funfuns e alguns outros Orixás masculinos não manipulados cotidianamente, é utilizado as quartinhas de louça ou de cerâmica. As quartinhas das iyabás possuem alça, diferentemente das dos orixás masculinos que não possuem, com exceção dos funfuns cuja quartinha é feita de louça. Em outros espaços que não os pejis é possível encontrar as quartinhas de tamanhos maiores (quatinhão e porrão) que possuem muitas outras utilidades dentro das casas de candomblé, em portões, com água, para que as pessoas, antes de entrar na casa, se purifiquem. Também vistos nas cerimônias rituais de limpeza nos quartos de Exu, assim como para guardar os chamados abôs (agbòs), banhos purificatórios a base de ervas tanto para a comunidade quanto para os visitantes.

### **Interior dos Pejis – Assentamentos (Igbá Ori)**

O assentamento do Orixá é a base onde se aglutina determinados elementos ligados ao Orixá ao qual se inicia, passando a ser representados naqueles objetos que caracterizam os Orixás em questão, como ferros, louças, cabaças, ou moldes de barro, repletos de elementos que compõem sua energia, sua história e suas características, tais como conchas, búzios, favas, etc., ou seja, uma espécie de representação material e pessoal, capaz de captar e emanar energia oriunda da natureza, ligado aos Orixás correspondentes para seus filhos iniciados. Cada Orixá, a partir de suas características vai possuir um assentamento específico, correspondente aos seus elementos.

### **Interior dos Pejis – Insígnias**

Nos pejis encontram-se também as insígnias do determinado Orixá, são figuras talhadas em madeira ou as próprias ferramentas dos Orixás.

### **Sopeira de porcelana branca**

Recipiente de vidro ou de cristal, destinado a Oxalá e alguns tipos mais velhos de Iemanjá. Estes materiais frios, inertes e leves reúnem as principais características que esses orixás exigem.

### **Sopeiras com tampas**

Recipiente de louças geralmente de cores claras ou com desenhos femininos, suaves, usadas nos assentamentos de algumas iyabás. Pelo seu formato, a sopeira faz uma representação da barriga que gera e dá vida; pela sua delicadeza e feminilidade, representa a coque teria e a sensualidade das iyabás. Segundo Eurico Ramos, as antigas iyás da Casa Branca do Engenho Velho, contavam o surgimento da sopeira, se deu através de uma mucama que, indo até a cozinha da casa-grande roubou uma louça francesa, a sopeira da sinhá, e levou para dentro da senzala e recolocou seus Orixás que estavam assentados dentro dos alguidares para o interior da sopeira. E, a partir daí, acostumou-se a assentar os santos dentro das sopeiras tentando oferecer ao seu Orixá o que havia de melhor (RAMOS, 2011, p. 45-46). Se a história é verdadeira não se tem registro, mas como bem se sabe, o Candomblé é estabelecido na oralidade, baseado em ensinamentos e itãs.

### **Gamela**

Recipiente feita de madeira, um material firme e duradouro, carrega os elementos de Xangô.

### **Talhas**

Jarro feitas de barro, substância do início da vida, servem como assentamento para a mais velha das divindades, a “senhora do silêncio e da calmaria”, o vodum Nanã.

### **Alguidares**

Recipientes similar a um prato largo, fabricados a base de barro carregam os segredos de Obaluaiê.

### **Vasos de barro ou de porcelana**

Podem ser vistosos, lisos ou coloridos, contêm os elementos dos orixás Ogum, Oxóssi, Logunedé e outros.

### **Pejis como quartos dos filhos**

Em alguns casos os quartos de santo servem ainda para o descanso dos adeptos da Casa durante pequenas obrigações rituais, nesse caso depende inteiramente do tamanho do Terreiro para comportar tais instalações. Por deterem em seu interior os assentamentos dos Orixás, os quartos de santo são considerados ambientes sagrados. Portanto, nele só se adentra após o banho de ervas e depois que as pessoas estão trajando suas vestes rituais, desde que se esteja com os pés descalços.

### **Barracão**

Geralmente é a maior construção do terreno com o maior espaço livre interno, é onde a comunidade se reúne para chamar, e conseqüentemente, dançar e receber os Orixás, tendo ao centro – e enterrado – o assentamento de sacralização do espaço e do Orixá que guarda o Terreiro. O barracão é constituído por um espaço privado aos filhos de santo onde se guardam os vestuários ritualísticos – o *sabaji* – e onde se recolhem os filhos da casa para iniciação – o *roncó* –, e a parte central do barracão destinada aos ritos, aos xirês. É no Barracão se que encontram o ponto de maior sacralidade dentro do Terreiro. Segundo Beniste, “a instalação de uma casa de Candomblé possui todo um ritual de consagração ao chão como se fosse a feitura de uma iniciação” (BENISTE, 2019, p. 285). No espaço onde será erguido o barracão, é feito um buraco, onde será colocado um conjunto de elementos que farão parte da magia e segurança da casa. “Plantar o axé, é justamente assentar, no centro do barracão, as forças necessárias para que o terreiro passe a ser um conglomerado – irradiador e receptor – dessas forças, colocando-as em movimento” (MARQUES, 2016, p. 4). O chão representa a ligação com a terra, é onde são colocadas as oferendas para os deuses, e em particular ao patrono da casa. Depois de tudo é lacrado e não mais aberto, embora tenha quem o faça. Na parte de cima da construção, ainda por dentro, terá a cumeeira, “é um assentamento localizado logo acima do fundamento do chão, o que demonstra a complementaridade entre os dois” (MARQUES, 2016, p.7), é o ponto mais alto da casa, compreende a sustentação do espaço superior, é o ponto central da energia do barracão, a base. É ela que faz a conexão dos elementos da terra com Olorum, Oduduá e Obatalá (BARBOSA JÚNIOR, 2016; KILEUY, OXAGUIÃ, 2009; BENISTE, 2019). O assentamento do chão é feito para o “dono da terra”, a cumeeira, por sua vez, é para o “protetor da casa” (geralmente Xangô ou Oxóssi, nas casas mais antigas). O chão e a cumeeira, assim, deveriam sempre andar juntos: uma cumeeira sem chão perde sua força, e vice-versa (MARQUES, 2016, p. 7). Em alguns Terreiros essa ligação entre o chão e a cumeeira é feito pelo poste central, que

liga um ao outro, sendo ao redor dele que ocorre o xirê. O entorno, do barracão, a segurança é feita com árvores diversas, como dendezeiro, o peregum, o akoko e o algodoeiro.

### **Barracão – parte privada**

A Camarinha ou Roncó – Quarto onde ficam recolhidos os abiãs, aqueles que vão entrar no processo de iniciação para se tornarem Iaôs, isto é, iniciados. A este espaço só tem acesso quem já foi iniciado, ele é extremamente restrito ao demais, inclusive fora do alcance de visão dos visitantes. É um espaço destinado unicamente aos filhos da casa, afastado do movimento público. Quando recolhido, o *iaô* desliga-se de toda a sua vida e de toda e qualquer coisa referente ou que diga respeito às suas relações exteriores ao Terreiro. É nesse ambiente e nesse momento que ele aprende as regras, os sentidos e os segredos do Candomblé, conhecerá as diretrizes que regem seu Axé, sua religião. Enfim, é lá que a “pessoa nasce para o Santo”, na linguagem dos adeptos dessa religião.

Existe também, na parte restrita do barracão, o chamado *cafua* ou *sabaji*, uma espécie de vestiário onde se vestem tanto o pai ou a mãe da casa quanto os Orixás manifestados, nele ficam guardados todas as vestimentas, indumentárias e ferramentas rituais dos Orixás de cada filho da casa.

### **Barracão – parte pública**

No espaço onde ocorrem os ritos existe uma distribuição muito específica de acordo com a hierarquia e seu lugar na Casa. A frente, em destaque, temos o Babalorixá ou Ialorixá da casa, ao seu lado os mais velhos da casa seguidos daqueles com cargos. Em uma das laterais, ou na frente lateralizados, temos os atabaques, são três de tamanhos diferentes, denominados *Run*, *Rumpi* e *Lê*, estes as vezes, acompanhados pelo agogô, este espaço é reservado aos Ogãs da casa. Os atabaques não são meros instrumentos de percussão dentro do Barracão, eles desempenham um papel essencial nas cerimônias: o de chamar os Orixás no ritual e o de fazê-los dançar por meio do transe. Os atabaques são objetos sagrados, que foram iniciados e, de vez em quando, é preciso manter sua força (o axé), por meio de oferendas e sacrifícios, eles são os principais instrumentos de comunicação do homem com os orixás. Durante as cerimônias, eles saúdam, com um ritmo especial, a chegada dos membros mais importantes da Casa e estes o reverenciam e tocam respeitosamente o chão diante dos atabaques antes mesmo de saldar o pai ou mãe-de-santo do terreiro. Ao lado dos atabaques, porém ao fundo do barracão ficam os iaôs, e paralelo a eles, o público visitante. No centro do barracão é onde o xirê acontece, é quando o Orixá, se faz presente, a partir dos cânticos que o chamam e o reverenciam embalados pelos

sons dos atabaques e um por um é honrado enquanto se manifesta no corpo de seus filhos. Os Orixás são vestidos com suas roupas e indumentárias específicas, “expressando-se em gestos e passos que reproduzem simbolicamente cenas de suas biografias míticas” (PRANDI, 1997)<sup>9</sup>.

### **Natureza – Árvores Sagradas**

O pé de Irôko é uma árvore sagrada que corresponde ao Orixá de mesmo nome (associado ao Vodum daomeano Loko e ao Inquice Tempo dos Bantu), cuja existência é obrigatória em todos os Terreiros da nação Yorubá/Nagô ou Ketu, diante das casas, com raízes saindo do chão “envolvida por um grande pano branco, o *alá*, protegendo cada casa, dando-lhe força e poder” (BARBOSA JÚNIOR, 2016, p.66-67). Contudo, nem sempre pode estar presente, se levarmos em consideração a limitação espacial e a localidade do Terreiro. A árvore, que na África possui o mesmo nome Irôco, foi substituída no Brasil pela gameleira-branca por apresentar características similares às da árvore africana. Assim como a gameleira outras árvores são consideradas sagradas no Brasil e recebem louvação ou são utilizadas para o sagrado como a sumaúma de várzea, o dendezeiro, o mamoeiro etc. Segundo José Beniste, para o povo africano “existe uma compreensão definida de que existe um poder que confere não apenas existência à vida, mas também força a esse universo”, onde ninguém, “deve perder tempo explicando ao africano a existência de Deus, pois, com a maior naturalidade, ele a deduz, olhando e contemplando o espaço infinito, vivenciando a natureza, o sol, a chuva, a terra e o desabrochar das flores e do fruto” (BENISTE, 2019, p. 78).

### **Casa de *eranko***

Este espaço se reserva para a criação de animais, neste caso em específico dependendo do tamanho e da localização do Terreiro. É denominado literalmente, casa dos bichos. No que diz respeito à imolação ritual, esta não possui local fixo. Considerando-se que todo o espaço sócio religioso é sagrado, tais ritos ocorrem onde for necessário. Todavia, em geral, se passam no Barracão, nos quartos de santo, ou no quarto de recolhimento (JAGUN, 2017).

### **Casa do Babalorixá ou da Ialorixá**

A casa do Babalorixá ou da Ialorixá, algumas vezes, se encontra dentro do espaço do terreiro, como residência fixa ou de curta permanência. Este espaço, não possui, a princípio, uma função

---

<sup>9</sup> Texto disponível em <http://web.fflch.usp.br/sociologia/prandi/her-axe1.htm>. Acesso em 15 de janeiro de 2019

ritual específica, podendo ser usado, ocasionalmente como espaço onde se realiza os jogos de búzios ou apenas orientação.

### **Quarto dos filhos**

Este espaço também não possui função ritual, este serve para os filhos que precisam dormir no Terreiro para cumprir as exigências ritualísticas e participar dos eventos, que ora acabam muito tarde, ora começam muito cedo. O Barracão também é utilizado para este fim.

### **A casa de *ibó* ou *balé***

É um local reservado nos Terreiros de Candomblé. É a casa dos que pertencem ao Terreiro, mas já estão do outro lado da vida – no *Orum*. *Orum* é uma palavra da língua ioruba que define, na mitologia ioruba, o espaço sobrenatural, o outro mundo, a existência ilimitada (SANTOS, 2012 p. 56), paralelo ao *Aiye*, universo físico e concreto, nível limitado (BERKENBROCK, 2012, p. 181). Por isso, a palavra “morto” não é utilizada no Candomblé, pois segundo seus princípios, não existe a morte em si, uma vez que se acredita numa passagem desta forma de existência a outra. Tudo que existe no *Aiye* coexiste no *Orum* através da dupla existência. Este espaço é destinado aos *eguns* (ancestrais da comunidade) e onde se costuma depositar os elementos religiosos dos membros do terreiro que faleceram. Ele fica localizado geralmente em local afastado e de pouco acesso, aos fundos do Terreiro, permitida a entrada somente pelo sacerdote. É um cômodo pequeno, que não possui janelas e sua porta em geral é cortada na horizontal, para demonstrar que a vida ali foi extinta (JAGUN, 2014)<sup>10</sup>.

### **A cozinha ritual**

A cozinha ritual é um cômodo muito importante do Terreiro e exclusivamente feminino. A responsável da cozinha tem grande importância na hierarquia religiosa e é chamada de Iyabassé. A cozinha ritualística é o espaço reservado para o preparo, unicamente, dos pratos constituintes dos cardápios dos Orixás. Tudo dentro dela é específico “as disposições dos objetos, a confecção dos utensílios, as atitudes das pessoas que têm o mistério de cozinhar para os orixás”, tudo para atender a fome dos deuses e as necessidades dos adeptos durante o *ajeum*. As Iyabassés conhecem os segredos, os rigores para se preparar os pratos dos Orixás. Elas “devem atuar no espaço sagrado de suas cozinhas como se tivessem no interior dos santuários, e os

---

<sup>10</sup> Texto disponível em <http://blog.ori.net.br/?p=1804>. Acesso em 17 de janeiro de 2019.



alimentos que não pertencem ao cardápio ritual deverão sair desses locais, deverão ocupar cozinha própria” (BELTRAME; MORANDO, 2008, p. 246).

### **Cozinha social**

Onde se prepara o alimento comum e coletivo, seja ele para o dia a dia dos filhos da casa ou em algum evento público. Esse espaço não possui uma conotação sacra como a cozinha ritual, nele podem entrar homens e pessoas comuns, pertencentes ou não ao terreiro. É utilizado como espaço para almoços e conversas por exemplo.

Para melhor compreendermos e analisarmos a noção de espaços distintos e específicos dentro dos terreiros, usarei como modelo de análise o Ilé Asé Ògún Àlákòró, que em muito contribuiu como campo.

O Terreiro Ilé Asé Ògún Àlákòró foi fundado em 04 de dezembro de 1994, possui uma área com mais de 300 m<sup>2</sup>. Situado no bairro Bongaba, pertencente ao 6º distrito da cidade de Magé no estado do Rio de Janeiro, o terreiro além de ser uma Instituição Religiosa que defende os ensinamentos espirituais é também reconhecido como quilombo, título concedido pela Acquilerj (Associação de Comunidades Remanescentes de Quilombos do estado do Rio de Janeiro). O reconhecimento do Ilé Asé Ògún Àlákòró como um quilombo (Quilombo Quilombá) deu ao Terreiro também o título de Ponto de Cultura, que realiza diversas atividades socioculturais em prol da comunidade ao redor. Além de defender os ensinamentos espirituais, preservando os processos litúrgicos que constituem a religião espiritualista e o resgate da imagem e do exercício do culto, este terreiro busca também preservar de forma responsável, o imenso potencial ambiental da região.

Os mapas a seguir, formulados por mim através das visitas feitas ao referido terreiro, ilustram como se dá a separação dos espaços. Contudo, é válido lembrar que o Ilé Asé Ògún Àlákòró possui uma distribuição espacial e localização favoráveis, o que facilita e promove a existência e a distribuição na repartição dos espaços, como por exemplo o espaço do *eranko*, o espaço de criação de animais.

Se pensarmos num terreiro que se localize na zona central da cidade do Rio de Janeiro, por exemplo, ter dentro do terreiro um espaço para criação de animais de pequeno ou médio porte, para necessidades ritualísticas, é muito complexo, ou até um espaço para cultivo de ervas sagradas. Logo, terreiros de pequeno porte ou com escassez de espaço recorrem às compras ao invés do cultivo, o que justificaria o aumento e/ou a procura de lojas especializadas desses produtos. Essa demanda mercadológica por produtos religiosos fez com que surgissem, e

aumentassem, mercados e lojas especializadas na venda de artigos religiosos, como por exemplo, o complexo do Mercado de Madureira, localizado na cidade do Rio de Janeiro.

O Ilé Asé Ògún Àlákòró é privilegiado pelo espaço que ocupa podendo ter em todo o seu terreno espaço para cultivo de ervas sagradas, criação de animais, espaço para plantio de hortaliças, festas e encontros culturais, inclusive, aulas de pré-vestibular comunitário, que se iniciaram no ano de 2018.

Abaixo é possível compararmos duas plantas, elaboradas por mim, com a descrição dos espaços do Ilé Asé Ògún Àlákòró, a primeira é uma planta de todo o espaço do terreiro, a segunda uma planta da parte interna do barracão.

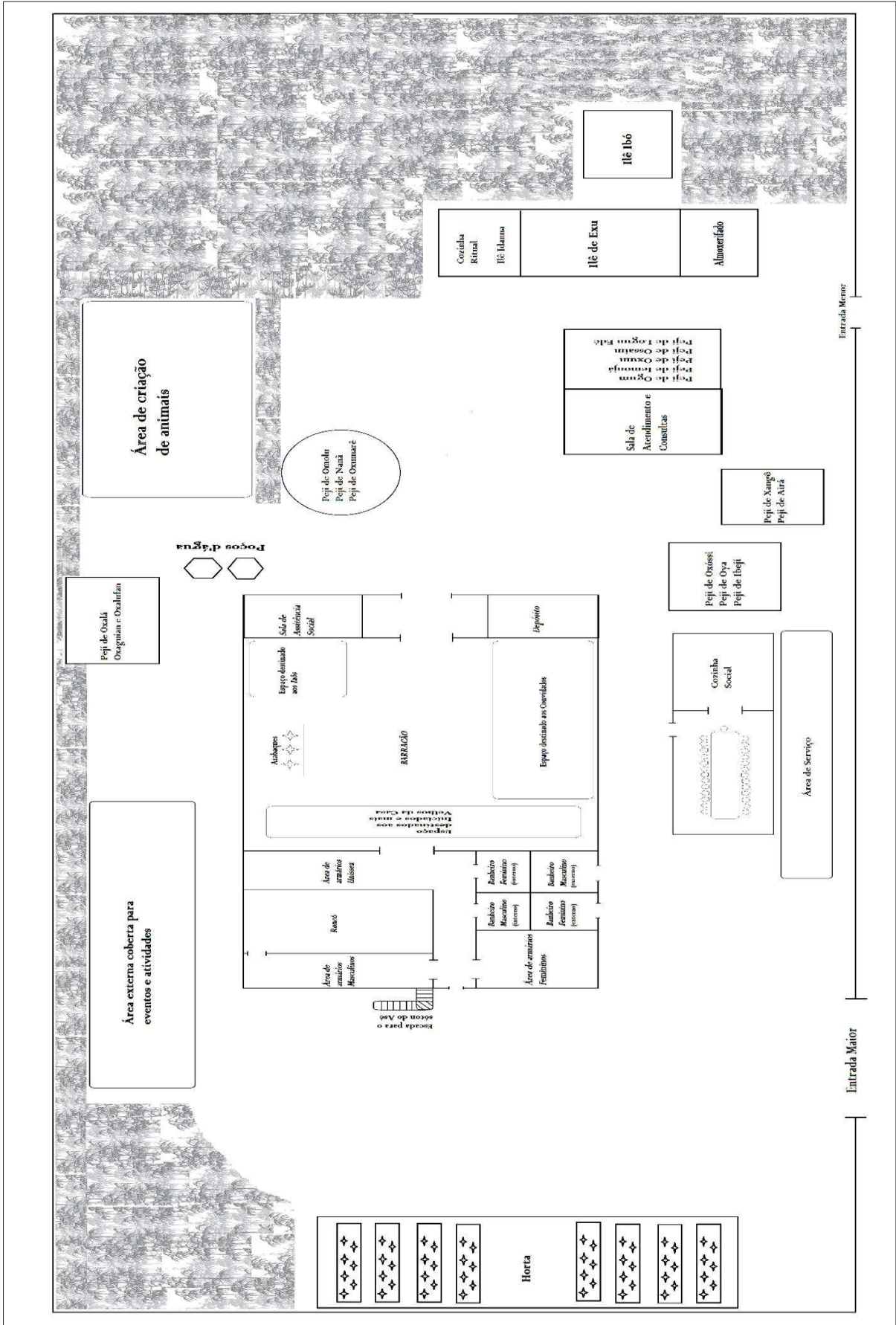


Figura 1 – Planta do Terreiro Ilé Asé Ògún Àlàkòró. Elaborado por Elza Oliveira.

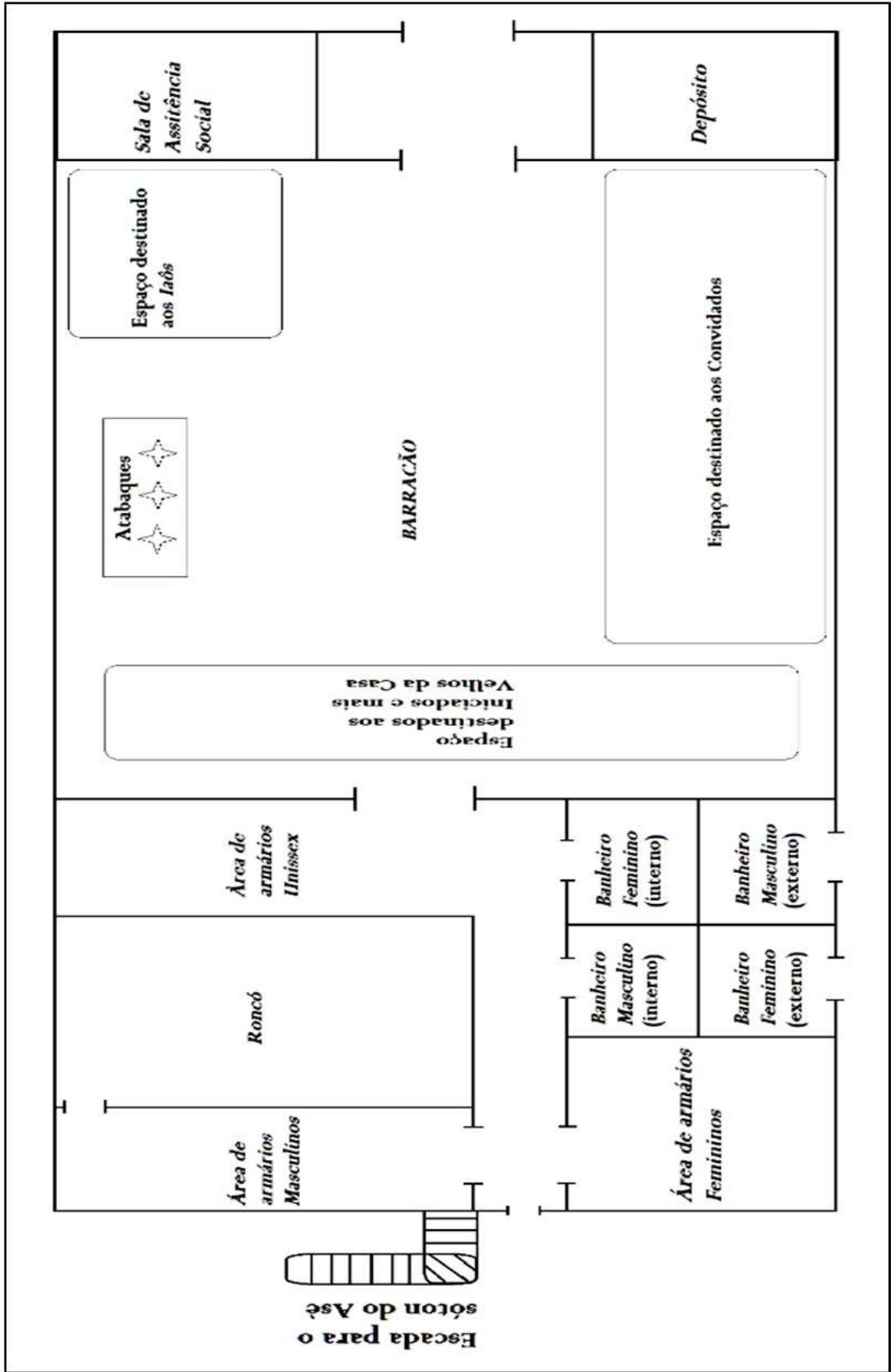


Figura 2 - Parte Interna do Barracão do Ilé Asé Ògún Àlàkòró. Elaborado por Elza Oliveira.

### 1.1.3 Reconstrução da África – réplica de uma aldeia iorubana

Segundo Maria de Lourdes Siqueira “o terreiro não é paraíso sobre a Terra, não é essa a imagem que queremos apresentar. Ele representa a vida, o cotidiano, onde tudo acontece normalmente, como na vida real daqueles que dele participam” (SIQUEIRA, 1998, p. 174), mas acima de tudo ele é uma forma de existência em paralelo à cotidianidade daqueles que dele participam.

O terreiro, seja ele em área urbana ou rural, se apresenta como um espaço completamente distinto do seu redor, o tempo que ali emerge se difere do tempo cartesiano da sociedade capitalista, regido por metas. Os terreiros surgiram como uma forma de sanar e/ou relembrar a África deixada para trás, forçosamente, pelos africanos escravizados, por isso o terreiro lembra em sua estrutura elementos que possuíam na África.

No Brasil, Juana Elbein dos Santos, ao estudar os Terreiros na Bahia, elaborou uma formulação do espaço dividido em duas formas: o mato e o urbano. *O mato* corresponde o espaço verde (árvores e plantas), os elementos da natureza (nascentes, rios e cachoeiras) o que, segundo Emerson Melo (2007), corresponderia a floresta africana. Juana Elbein dos Santos (2012), detalha que é nesta parte que se encontram todas as ervas constituindo assim um “reservatório natural, onde são colhidos os ingredientes vegetais indispensáveis a toda prática litúrgica” (SANTOS, 2012, p.34). Este espaço corresponde à natureza mítica religiosa que reproduz o mundo dos Orixás, os locais sagrados e de uso ritual. Já no espaço denominado *urbano*, é onde as construções são erguidas, se caracteriza na área edificada, correspondente a todo o tipo de construção do terreiro, os pejis, as cozinhas, a área de encontro destinada às festividades públicas – o barracão.

Segundo Juana Elbein dos Santos

o espaço “urbano”, doméstico, planejado e controlado pelo ser humano, distingue-se do espaço “mato”, selvagem, fértil, incontrolável e habitado por espíritos e entidades sobrenaturais. Ambos os espaços se relacionam. O espaço “urbano” expande-se, fortifica-se e toma elementos do “mato”, que ele deve pagar conseqüentemente. Há um intercâmbio, uma troca (SANTOS, 2012, p. 34-35).

O modo de vida em um terreiro, seja no cotidiano, seja em cerimônias religiosas ligadas ao culto aos Orixás acontecem em espaços específicos que reproduzem e (re)significam constantemente seu espaço, são elementos de uma África mítica, que sobreviveu no imaginário dos africanos e se reproduziu (e ainda se reproduz) em seus descendentes no Brasil.

Os terreiros de Candomblé apesar de serem de origem brasileira, apresentam uma estrutura organizacional totalmente moldada nas tradições e nos costumes dos povos Iorubas, já que foram estes os responsáveis pelo estabelecimento do culto aos Orixás no Brasil. Da mesma forma que a natureza está vinculada aos deuses e aos homens para esta sociedade, os terreiros mantêm sua tradição viva criando um microcosmo desta para legitimar a sua organização social (MELO, 2007, p. 3).

Segundo Vagner Gonçalves da Silva, em África, principalmente entre os iorubás, as famílias, por serem extensas moravam em habitações coletivas chamadas *egbes ou compounds*. Essas moradias se caracterizavam por serem um coletivo de casas pequenas, construídas próximas umas das outras, lado a lado. Havia também um pátio interno onde acontecia o convívio social da família. A proteção espiritual do *egbe* era assegurada pelo altar de Exu, localizada nas proximidades da entrada do conjunto, e pelas divindades dos núcleos familiares que o formavam, assim como os mortos que eram sepultados e cultuados no interior do *da vila*. Já no Brasil, nos Terreiros de Candomblé, os negros reproduziam alguns aspectos desses padrões de moradia e de culto. Onde “Exu continuou guardando a entrada dos terreiros. Os Orixás, com seus quartos individuais, sintetizaram a divisão do culto por família. O culto aos mortos também permaneceu no quarto de bale ou de egun (espírito dos mortos)” (SILVA, 2005, p. 63).

As duas imagens a seguir (figuras 3 e 4) tentam ilustrar essa divisão entre o espaço denominado mato e ao espaço denominado urbano. A primeira, uma representação feita por mim, do terreiro Ilé Asé Ògún Àlákòró (no Brasil) a segunda, uma vila Iorubana (na África).

É possível ver a semelhança ao que se refere às divisões de espaço, onde o espaço urbano se restringe ao centro seja com o conjunto de edificações, construções (na versão brasileira) ou como conjunto de casas formando uma vila (na versão iorubana), e o mato (área verde, de natureza) abrange e contempla o entorno (contorna as construções na versão brasileira e na iorubana).

Todo e qualquer espaço é passível de sacralidade, e essa divisão nada mais é que uma estrutura de habitação. Mato e urbano, ou seja, o Terreiro, em sua completude, “é um espaço onde se organiza uma comunidade, onde se encontram todas as representações materiais e simbólicas do *Àiyé* e do *Órún*, e dos elementos que os relacionam” (SANTOS, 2012, p.38).

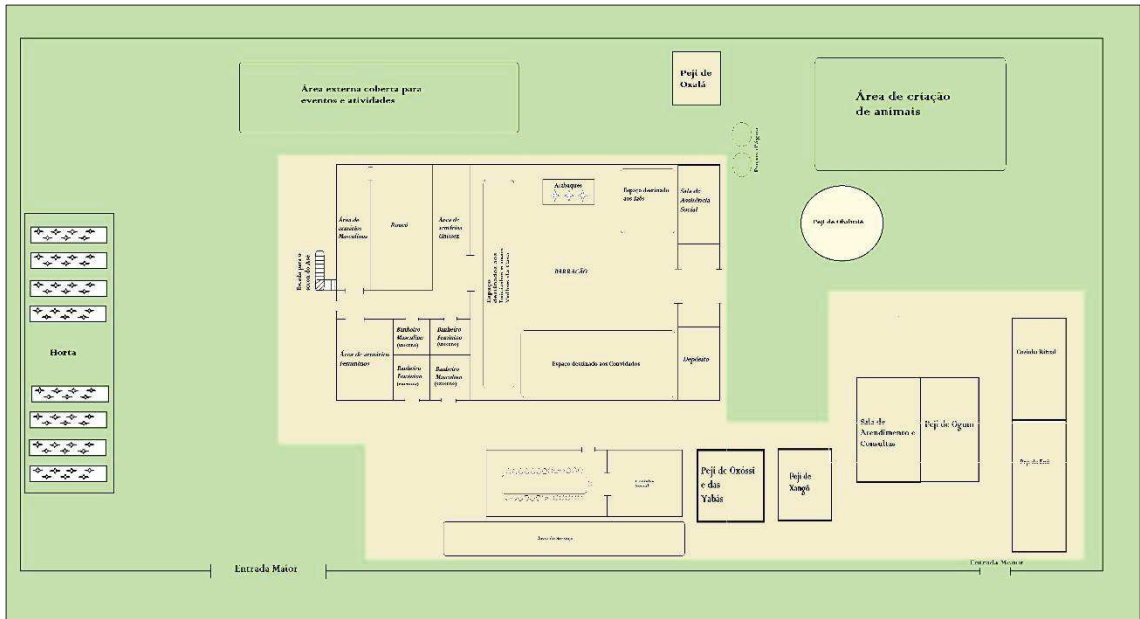


Figura 3 - Representação de Mato e Urbano num Terreiro no Brasil. Elaborado por Elza Oliveira.



URBANO	MATO
Doméstico, planejado e controlado, construções (pejis, cozinha, área social, rito público – barracão)	Espaço verde, florestas, selvagem, fértil, incontrolável, habita dos Orixás

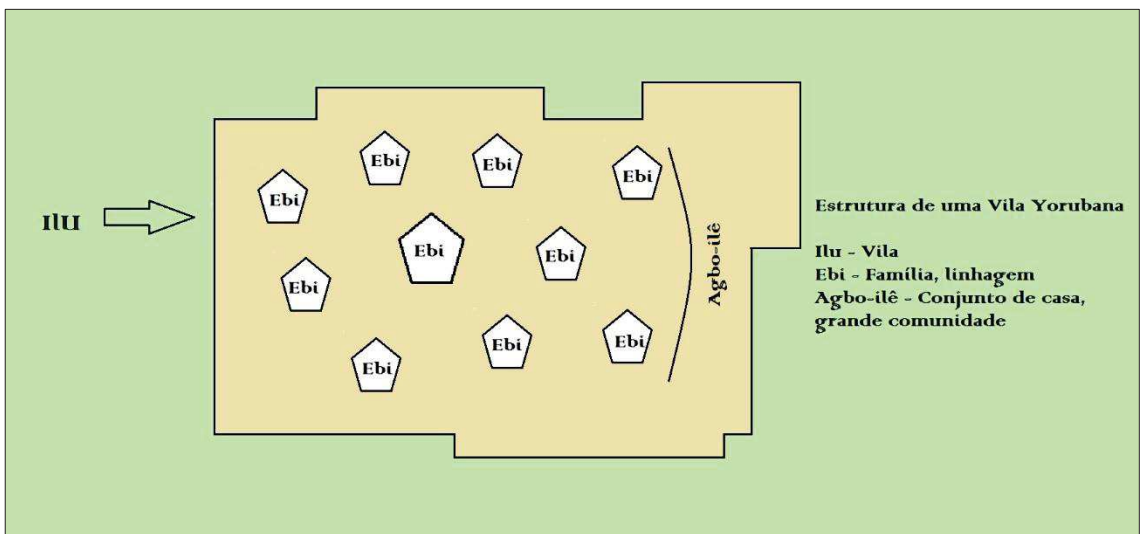


Figura 4 - Representação Mato e Urbano numa Vila Yorubá na África. Elaborado por Elza Oliveira.

Para os Iorubas, assim como os membros que compõem as comunidades de Terreiro, o universo dos deuses e dos homens não são, ou não estão, distantes um do outro. Para eles, estes dois universos estão sempre conectados, pois, “os mitos e os ritos possibilitam que as forças ‘sobrenaturais’ existentes na natureza se manifestem tanto nos iniciados, como em lugares específicos que estão diretamente atrelados a valores e a representações simbólicas que relembram os feitos dos Orixás” (MELO, 2007 p. 27). Logo, o terreiro reconstrói, dessa forma, segundo essa perspectiva, a realidade de origem, seja nos primórdios da criação do mundo e do próprio homem, seja na realidade vivida na África, antes das atrocidades da escravidão.

Logo, essa busca de uma África pelos descendentes, seja mítica, réplica ou imaginária, se apresentam como possibilidade para se entender como se estruturaram os terreiros no Brasil, dos primeiros, ao longo dos anos, até a estrutura que temos hoje.

Aureanice Corrêa, marca bem essa visão ao tratar da territorialidade à luz da Geografia, como formas de assumir

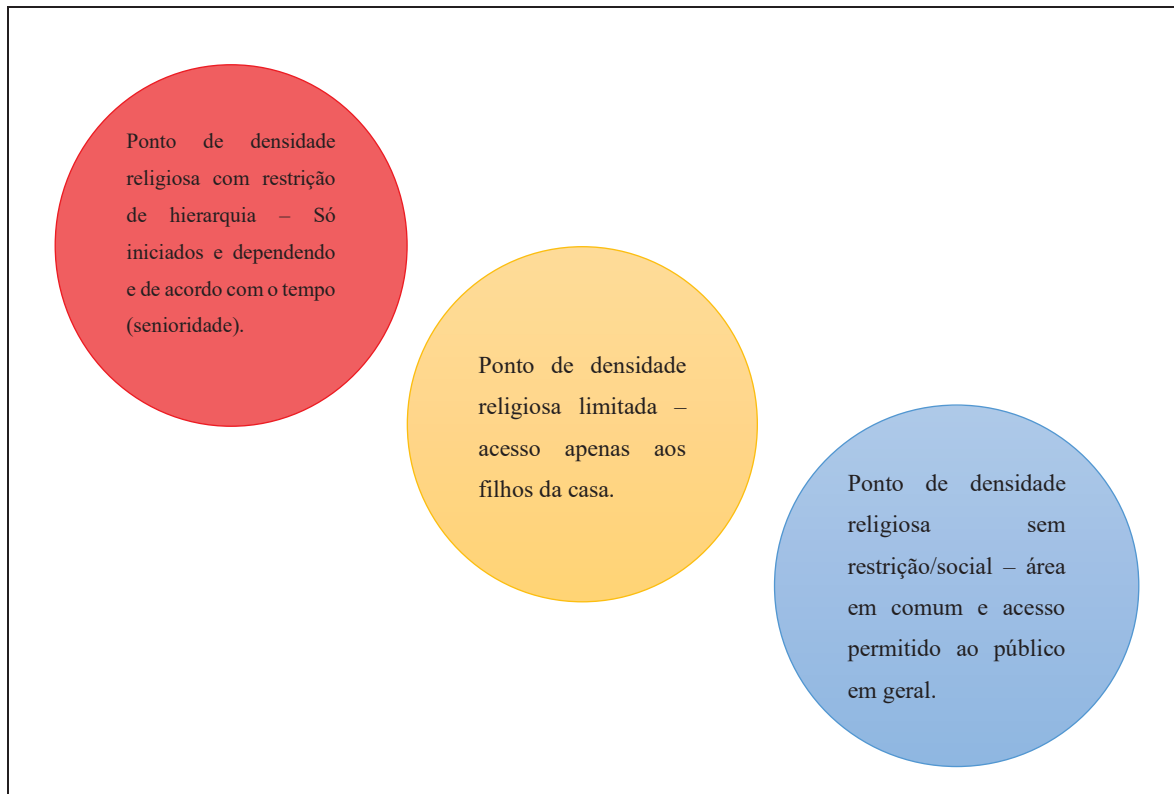
a condição de elo entre o que denomina fixação e mobilidade, ou seja, lugares e itinerários empreendidos pelos seres humanos representados por geossímbolos – significações culturais espaço-temporais, que semiografam identidades construindo os territórios – marcados pela etnicidade e que atuam como uma verificação terrestre dos mitos que são, ao mesmo tempo, fonte de poderes cósmicos e os fundamentos da organização social (CORRÊA, 2006, p. 54).

Todo o espaço onde se localiza o Terreiro é sagrado, podendo ser atribuído a este espaço uma densidade religiosa. Essas percepções de densidade mais religiosa podem ser encontradas/vistas de forma mais perceptível num assentamento exposto, num abraço de um Orixá durante um rito, numa árvore (o Irôco, que também é para a religião uma divindade), no Obi que é um fruto indispensável em rituais do candomblé, também conhecido como Noz-de-cola, nos próprios pejis etc. Já as menos perceptíveis, podem ser encontradas na força que emana ao abraçar uma árvore, no toque de alguém, no contato dos pés descalços ao tocarem o chão que sustenta o corpo, ou o vento que sopra e faz a folha cair, na representação de um Orixá seja como animal (a borboleta de Oyá por exemplo) seja como fenômeno da natureza (o arco-íris de Oxumarê).

A questão que se coloca é, que mesmo dentro um mesmo espaço, por mais que haja uma importância religiosa de maior ou menor grau, existem espaços que comportam mais ou menos densidade religiosa que outros, se tornando, em alguns casos – no que condiz ao espaço de terreiro – restrita a entrada somente para filhos de santo iniciados e de acordo com o tempo



(senioridade), espaços ainda com importância religiosa porém apenas para membros da casa, filhos (feitos ou não) – o que conseqüentemente se apresenta como proibidos para o público visitante – e espaços comuns a todos, geralmente a área externa e visível.



*Figura 5 - Densidade Religiosa (restrição, limitado, sem restrição). Elaborado Elza Oliveira.*

Abaixo, elaborei duas figuras que permitem, visualmente, analisarmos a ideia de densidade religiosa distinta nos espaços de um terreiro, ou seja, a partir da densidade religiosa do local de acordo com a importância religiosa do mesmo. Com isso é possível verificarmos quais os locais possuem restrição de acesso, acesso limitado e /ou acesso restrito, de acordo com a densidade e a importância dada ao local, sendo esse acesso ou restrição estabelecido de acordo com hierarquia dentro da religião.

É válido lembrar que esta aplicabilidade é uma forma de olhar para os espaços, ou seja, um tipo ideal de observância, visto que os espaços não possuem uma delimitação tão clara em relação a acessos e restrições.

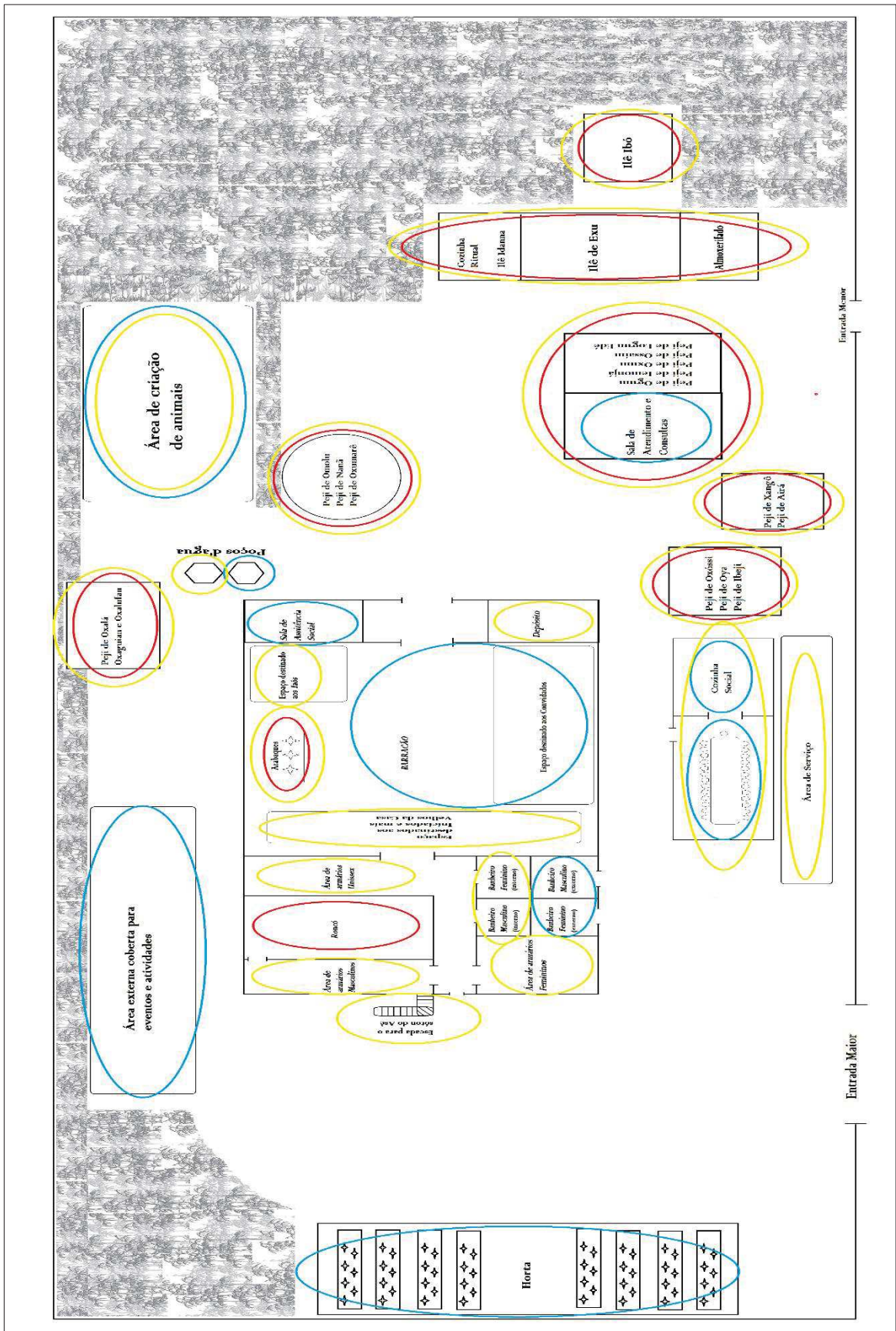


Figura 6 - Pontos de densidade religiosa no terreiro (restrição, limitado, sem restrição). Elaborado por Elza Oliveira.

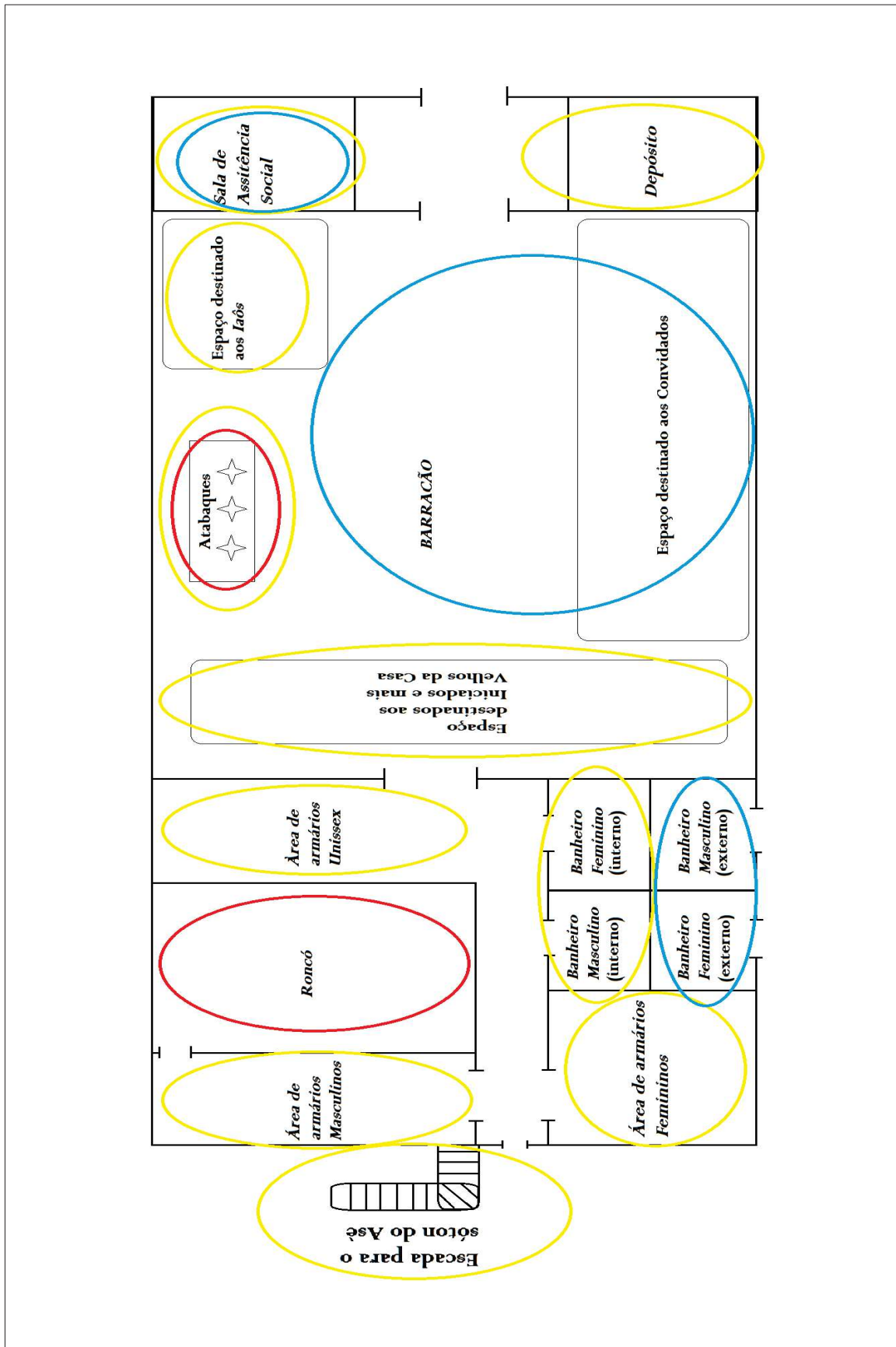


Figura 7 - Pontos de densidade religiosa no barracão (restrição, limitado, sem restrição). Elaborado por Elza Oliveira.

Nas imagens acima (figuras 5 e 6) as áreas circuladas somente em vermelho são áreas de restrição absoluta, onde o público que não pertence à casa ou que não é iniciado não possui permissão de acesso ou permanência, como por exemplo, o espaço do *Roncó*, onde apenas é permitido o acesso àqueles que já se iniciaram devido à importância e a densidade religiosa do espaço.

Já nas áreas em amarelo, são áreas de acesso restrito somente àqueles que pertencem à casa, iniciados ou não, mas ainda assim com cautela e certa restrição, são majoritariamente os espaços onde se encontram os pejis/assentamentos.

Já as áreas em azul, correspondem ao acesso do público em geral, são eles, o barracão no momento dos ritos públicos, a área da cozinha social quando há almoços e reuniões, a área externa/social do terreiro onde acontecem os encontros ou eventos sociais, na saleta de atendimentos/consultas, visto que, a este ambiente, o acesso se restringe ao jogo de búzios e/ou aconselhamentos espirituais.

As construções dos próprios terreiros no Brasil, tendo como alcance a personificação da cidade-reino Iorubana, são interpretados como forma de reconstrução de uma aldeia. Uma espécie de reprodução da própria África. Exercendo no espaço onde se estabeleceram uma “paisagem conivente”, ou seja, uma alteração numa paisagem dita natural que remeta a este espaço representações culturais identitárias específicas.

Pensemos na estrutura da aldeia iorubana, a parte destinada à realeza é restrita hierarquicamente, o povo comum não tem acesso. Orixás são seres divinizados, tão sagrados ao ponto de seu próprio povo não ser digno de olhar para seus rostos. Se pensarmos no Terreiro, o Barracão, representação dos palácios reais, os lugares são marcados hierarquicamente, o acesso é extremamente restrito se pensarmos na parte interna (não pública). Não se vê a realeza de todos os Orixás, por isso o rosto é coberto.

Os geossímbolos também contribuem. Esses espaços trazem consigo aspectos visuais estabelecidos nas construções que demarcam um pertencimento seja ele territorial, cultural ou identitário no espaço.

Dessa forma, os territórios-terreiros que passarem a existir em Salvador e em qualquer lugar do Brasil – respeitando a nação a que pertencem – seguirão ao mesmo processo ritualísticos fundadores; “significado” por meio das territorialidades, eles se estendem à paisagem, apresentando uma geossimbologia que legará um rigor paisagístico; operados por intermédio da memória coletiva, representam, cinesteticamente, o território transposto, reterritorializado no prototerritório como afro brasileiro (CORRÊA, 2013, p. 212).

A ideia do terreiro como uma cidade-reino, reproduzindo, assim como na África, regras, hierarquias, funções e construções sociais, com deuses protetores, promove não só uma paisagem conivente, inspiradas nas cidades reinos, como também uma territorialização ou reterritorialização, quando, a partir da forma que se constitui no Brasil como território – terreiro –, passa-se a reviver a África que “se materializa no tempo e no espaço como afro-brasileira” (CORRÊA, 2006, p.60)

Contudo, um ponto característico que ocorre nos terreiros do Brasil e que difere em relação às cidades reinos Iorubanas, é a questão da espacialidade e agrupamento dos Orixás. A começar, como já foi dito, pela organização dos espaços dentro dos terreiros, onde cada Orixá possui seu peji, seu local, podendo estar em companhia de outro Orixá, de acordo com suas similaridades ou qualidades.

Na África não há qualidade de Orixá; ou seja, em cada região cultua-se um determinado Orixá que é considerado ancestral dessa região, no entanto, alguns Orixás por sua importância acabam sendo conhecidos em vários lugares como é o caso de Orumilá, Xangô, Oxum... Oxum por exemplo, cultuada na cidade de Osogbo é Oxum Osogbo, da região de Iponda é a Oxum de Iponda. Outro exemplo é Ogum, o cultuado na região de Ire é Ogum de Ire (Onire: chefe de ire), do estado de Ondo é Ogum de Ondo, etc. Contudo esta visão não é unânime, alguns autores contestam isto, dizendo que nas terras iorubanas há também cultos conjuntos a Orixás, mas não cabe neste momento tal discussão.

Com o tráfico de negreiro, cada etnia que cultuava Orixás, acabou trazendo seus costumes junto com seus Orixás particulares, e após a interlocução dessas etnias, cada sacerdote, ou quem entendia de um determinado Orixá, acabou compartilhando fundamentos de sua localidade e com isso surgiram diversos aspectos de um mesmo Orixá. O Orixá é o mesmo, porém com variações (fundamentos, nações, casas etc.).

No Brasil a organização espacial dos terreiros de Candomblé segue uma divisão, e conseqüentemente um agrupamento, relacionado com as características de cada Orixá, sem contar a limitação do espaço. Não se deve esquecer de que no Brasil tentou-se reproduzir num espaço delimitado o que equivale na África um reino.

Em território ioruba na África, existem vilarejos e florestas diversas, com Orixás particulares e com uma população específica para cultuá-lo. Nos terreiros de Candomblé não poderia ser diferente, o que eram vilarejos e florestas sagradas foram reduzidos a pequenos espaços de culto que representam simbolicamente a cultura destes povos. (MELO, 2007, p.33).

### 1.1.4 Construção mítica ou imaginária da África

É inegável a ideia de que a África trazida pelos africanos escravizados se configura de muitas formas, seja pela reprodução do espaço (como aldeia, como reino) se assemelhando ao espaço de origem onde se tenta sanar a depressão sofrida pelas raízes cortadas forçosamente, seja pelo resgate dessa mesma origem através da forma mítica, imaginária, que na verdade aparece como uma corroboração da reprodução dos espaços.

Como nosso objeto maior é a religião de nada adiantaria a reprodução espacial, dos Orixás e costumes trazidos se não tratarmos da mítica que proporciona toda a atmosfera, dando sentido ao que é feito, ao que é cultuado.

José Flávio Barros afirma que “essa reconstrução de uma África mítica, através da perspectiva religiosa, originou um estilo singular de vida. A memória coletiva reconstruiu uma liturgia em que a prece talvez tenha sido o momento mais dramático” (BARROS, 2010, p. 16). É através dessa memória que se evoca lugares, objetos, deuses, reconstruindo não só de forma espacial, mas a reconstrução de um mundo.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha a

cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situação de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras enquanto se torna cultura de contraste... A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tonando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos (CUNHA, 1986, p. 99).

Com isso verificamos nos terreiros uma configuração espacial e mítica rememorada de um modo de vida, de uma cultura, de uma religião, de uma aldeia, de um reino, até mesmo de um continente. Uma memória vinda com os primeiros pertencentes das religiões afrobrasileiras e que, com muita força, resistem até hoje.

Esses africanos “desterrados, desterritorializados, devido à escravidão”, se estabeleceram no Novo Mundo, a seu modo, reconfigurados, adaptados da forma que podiam, porém, “conservando vivo seu território de origem na memória, que é coletiva, pois, agenciada na agrura do cativo, se fortalece apoiada na imaginação geográfica associada à imaginação criativa, incentivando, assim, a capacidade humana de simbolizar” (CORRÊA, 2006, p.53). O espaço – território – se transporta na memória e se engessa na medida que também são produzidos símbolos, é neles que são transportados os sentidos, os valores. Os símbolos significam, marcam espacialidades, identidades, forças, controlando assim a ação humana sobre

o espaço. O espaço é reproduzido, mas antes de tudo ele é imaginado quando trazido em memória.

A África que vemos no candomblé (especializada, rememorada, imaginada) é uma ressignificação, e acima de tudo, uma

África sentida, emocional, identificada com as histórias aprendidas com os religiosos do passado, o que de forma alguma lhe furta importância. Essa África sentida e imaginada é real desde o ponto de vista do imaginário coletivo. É rica, densa, repleta de desafios, dores, prazeres e promessas. É uma África amada e, por isso mesmo, verdadeira (PORTUGUEZ; DAHER, 2018, p, 31).

Acima de tudo, é um grande equívoco olhar esta África, aqui imaginada, como simplesmente um paralelo com alguma realidade histórico-geográfica no continente africano. Ela é reconstruída, porém única. A África aqui sentida e imaginada leva consigo a dor da captura e do açoite, mas também a paixão pela sua terra e por suas raízes ancestrais.

#### **1.1.5. Resistência simbólico-cultural**

José Flávio Barros afirma que “entre os nagôs, o traumatismo da escravidão possibilitou a formação de núcleos de resistência à sociedade escravocrata” (BARROS, 2010. p.16). Por terem sido o grupo étnico de maior volume introduzidos no Nordeste do Brasil, entre o final do século XVIII e início do século XIX, fez com que, os nagôs se destacassem em 3 fatores.

1. Resistência, já que, em maior número étnico, era possível se articularem como resistência ao colonizador;
2. Associações, formando núcleos/grupos ligadas à preservação de sua cultura; e
3. Organização político-religiosa, a formação de templos que talvez tenham sido uma das mais importantes formas de luta e resistência. (BARROS, 2010, p. 32).

Com isso, podemos ver a terceira característica, fundamentada no Novo Mundo, a partir do estabelecimento e da estruturação dos Terreiros. Além do espaço do terreiro se caracterizar como uma reconstrução/réplica da África e/ou uma construção mítica/imaginária do continente pelos primeiros africanos escravizados, surge, a partir das gerações descendentes, uma nova visão ou função em relação aos terreiros. Ele agora se apresenta como um espaço político, de resistência e acima de tudo de preservação da cultura identitária. Um antídoto ao movimento de desaculturação promovido pela igreja Católica durante o período da colonização.

Segundo Pierre Verger, com o passar do tempo, a própria definição da concepção do que é o Orixá no Brasil evoluiu,

em se tratando de africanos escravizados no Novo Mundo ou de seus descendentes aí nascidos, sejam eles de sangue africano ou mulatos, tão claros de pele quanto possível, não havia e não há problemas, pois, o sangue africano que corre (...) em suas veias, não importando a proporção, justifica a dependência ao orixá-ancestral (VERGER, 2018, p. 41).

O que os une agora não são as ligações consanguíneas, muito menos uma descendência parental, a aliança que possuem é ancestral, é de resistência, é de identidade, é de poder. E ainda pela possibilidade de estabelecer no espaço suas origens míticas e identitárias.

O Candomblé se fortalece não só como religião pela crença nos Orixás ou pela pertença identitária, mas também como território de resistência na configuração do território terreiro, como posse e demarcação de espaço. O Candomblé estabeleceu-se, segundo Leonardo Carneiro, como uma qualidade de lugar que

representa essa reterritorialização condensadora – um espaço de demarcação de identidades e de resistência simbólico-cultural. As religiões africanas recriaram-se em solo brasileiro fundando lugares e produzindo novas compreensões espaço-temporais. Todo o desenrolar desse universo religioso parte desse princípio reinventado que, em última análise, poderia representar o elo mítico da diáspora: uma conexão entre os afro-brasileiros e a terra-mãe, África. Diz-se, nos terreiros, que a incorporação do Orixá permite aos neófitos uma “viagem” ao território de origem. Esse lugar assume, assim, uma dimensão metafísica e os terreiros de candomblé surgem como o *axis mundi* das religiosidades em questão (CARNEIRO, 2009, p. 15).

Logo, o terreiro se apresenta como unidade de base, formando uma ligação com a origem cultural. É uma espécie de reterritorialização, um espaço de demarcação de identidades e de resistência simbólico-cultural. A religião dos Orixás se tornou a base importante para a construção da identidade africana no Brasil (SIQUEIRA, 1998).

Muniz Sodré (1988) enxerga o terreiro, enquanto templo, como uma estrutura social afro-brasileira, própria do Brasil, estabelecida como um território, como um espaço apropriado e como lugar próprio. O terreiro, quanto território, passa a ser um lugar de ressignificação da cultura afro-brasileira.

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) firmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a



possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais [...]. (SODRÉ, 1988, p.50).

Toda essa resistência simbólico-cultural, ou na fala de Peter Berger e Thomas Luckmann (2014), esse “universo simbólico”, tem o poder de ordenar a história e fundar, de fato um grupo coeso, que se enxergam pertencentes, numa estrutura tanto social quanto religiosa. Essa reterritorialização, dentro do espaço do terreiro, fundamentado pela religião do Candomblé, na rememoração dos ritos “localiza todos os acontecimentos coletivos numa unidade coerente, que inclui o passado, o presente e o futuro”.

- a) Com o passado, os autores se referem no estabelecimento de uma memória coletiva, que é compartilhada por todos os indivíduos socializados no grupo.
- b) Ao futuro, o estabelecimento de um quadro de referência comum, em perspectiva das ações individuais.

Com isso, “o universo simbólico” proporciona a ligação dos homens com seus predecessores e seus sucessores numa totalidade dotada de sentido. “Todos os membros de uma sociedade [de terreiro] podem agora conceber-se como pertencendo a um universo que possui um sentido, que existia antes de terem nascido e continuará a existir depois de morrerem” (BERGER; LUCKMANN 2014, p.135).

Por isso a importância de se considerar o Candomblé, enquanto força ancestral de resistência identitária, entre os homens e mulheres de origem africana, “simbolizando luta e esperança, sendo a ausência da terra, em todos os tempos, uma constante, tanto da terra que deixaram enquanto pátria, como desta para a qual vieram e na qual ainda lutam pela completa aceitação” (IYAGUNÃ, 2018, p. 77).

No Brasil, o que se entende hoje como religião de matriz africana, deve-se, acima de tudo, ao esforço e resistência das culturas negras trazidas na diáspora, elas preservaram, mantiveram e asseguraram, aos que hoje professam o Candomblé, este legado. Por isso o Brasil se tornou uma África fora do continente africano, pela capacidade expressiva de se manterem, apesar das agruras da escravidão, das perseguições sofridas, pela relutância ao cristianismo e a intolerância de uma sociedade colonial escravagista.

O que me faz citar, um fato ocorrido durante uma mesa de debate intitulada “Diálogo Transoceânico de Filosofia: A Filosofia Africana do Continente e da Diáspora”<sup>11</sup>, evento em comemoração à visita do *Ọ̀ni Ifẹ̀* ao Brasil, rei do povo ioruba, quando o professor nigeriano Kolá Abímbolá<sup>12</sup>, perguntado se o Candomblé seria uma forma legítima de se viver a África no Brasil, prontamente deu a seguinte resposta “na África o número de candomblecistas são em torno de 30 milhões, e aqui no Brasil são 60, então, não é que isso seria uma forma de viver uma África, mas a África estaria aqui”.

A tentativa até aqui foi descrever como se (re)constituiu através da memória a identidade um povo. Como o imaginário coletivo fortalece a noção de pertença e se constitui como estratégia para manter viva a cultura de uma nação, destituída de sua terra, mas que encontrou na dor, o ímpeto de permanecer. E permanece até dias atuais na forma de religião e como cultura. Os terreiros se configuraram como estruturação da memória, elemento importante pois resgata e perpetua a África que nunca saiu do imaginário daquele povo.

## **1.2. Fixos e Fluxos. Dinâmica e construção no espaço religioso do Terreiro – Organização espacial, múltiplas formas de ser.**

O espaço do Terreiro, como já abordado anteriormente, se caracteriza de múltiplas formas, como réplica, como imaginário e como resistência. Segundo Maria de Lourdes Siqueira “é um espaço de afirmação de outra realidade em relação aos valores em vigor no cotidiano da sociedade brasileira, podemos afirmar que a sociedade representada no terreiro é uma busca de autonomia” (SIQUEIRA, 1998, p. 179).

### **1.2.1 Terreiro como espaço social**

O Terreiro, dentro da sociedade secular, é percebido como uma sociedade dentro de outra. A sociedade secular, seja urbana ou rural, é normatizada pelo tempo da produção, do trabalho regido pelo relógio e pelo tempo cartesiano. Pelos fluxos econômicos, pelo capital. Com funcionamento regido por uma concepção de tempo modernizado/ocidentalizado. Sendo assim, segundo Mary Anne Silva (2011), no terreiro, o tempo que emerge é regido por relações estabelecidas com o mundo sagrado, o tempo relaciona-se às necessidades da vivência mítica.

---

<sup>11</sup> Mesa de debate “Diálogo Transoceânico de Filosofia: A Filosofia Africana do Continente e da Diáspora”, realizado no Colégio Pedro II, *Campus* Centro, no dia 13 de junho.

<sup>12</sup> Professor e *Bábáláwo* Kolá Abímbolá, PhD. em Filosofia pela Universidade de Birmingham (Reino Unido).

Podemos considerar o povo-de-santo como uma sociedade tradicional, um tipo de arranjo social que as ciências humanas caracterizam como *comunidade*, ou seja, um meio social onde os laços, ou os vínculos de pertencimento, são estreitos e as identidades pessoais são fixas e estáveis. Ela é percebida como uma sociedade organizada segundo uma ordem hierárquica. No entanto essa ordem é reconhecida e exercida, algumas vezes, somente dentro do terreiro, através desse mecanismo de afirmação de identidade e resistência – “aqueles que ocupam as posições subalternas na estratificação social podem ocupar ali posição preponderante que eles representam numa outra ordem de valores” (SIQUEIRA, 1998, p.179).

O terreiro se caracteriza como um espaço subdividido em espaços distintos daqueles que socialmente reconhecemos fora de seus muros, e por isso, também a ordem social ali vigente se modifica. É um universo regido a partir de padrões hierárquicos, míticos, sacros, completamente distintos daqueles que regem a sociedade secular.

Em comparação com a sociedade, os Terreiros de Candomblé são crescentemente uma resposta às exigências concretas da vida cotidiana. “Com um espaço para o sagrado, lugar de efervescência e de ritualização do passado no presente, a comunidade representa para os adeptos um meio real para se recolocar no tempo e renovar os laços geracionais e fraternais, simbólicos, que lhes ajudarão a lutar contra a anomia das grandes cidades” [Aubrée, 1985] (SIQUEIRA, 1998, p. 179).

O terreiro é um local de vida, de reunião, de participação, não só um espaço religioso, mas também um espaço de vida social. É um mundo à parte.

A família-de-santo é constituída pela via de adesão à qual está permeada pelos aspectos de amizade, afinidade com o líder e sua família de santo. É preciso uma motivação do indivíduo à postura de pertencer, querer fazer parte de tal grupo, a ele se filiar, aderir, isso demanda um desejo pessoal e particular.

### **1.2.2 Terreiro como espaço simbólico e de Axé**

Segundo Maria de Lourdes Siqueira, “há uma dimensão de ‘mistério’ e ‘anima’ que resulta da comunidade reunida ao redor do Axé” (SIQUEIRA, 1998, p. 180). O segredo é a chave para se aprender, através da tradição e da oralidade. Para um observador leigo, tudo é segredo, aprendido na experiência, com o tempo. Só na vivência contínua que se sabe a hora de perguntar, porém sempre obedecer, ou como diz um antigo ditado no mundo do candomblé “quem muito dorme nada aprende e nada vive”, porque no candomblé tudo é religiosamente simbólico e vivencialmente aprendido.

Todo espaço do terreiro é passível de sacralidade pois tudo é movido pelo Axé.

Axé, denomina poder, energia ou força presente em cada ser ou em cada coisa. O terreiro é puro Axé. Segundo Márcio de Jagun, o Axé, “é o elemento essencial à existência”. Mesmo não palpável (imaterial), o Axé é a energia contida em todos os seres e coisas. “O Axé é a capacidade de realização, a vontade e a ação. Ter ‘Axé’ é ter poder de realizar” (JAGUN, 2018, p. 6). Presente em tudo, sua maior expressão material é o *èjè* (sangue). A própria casa de culto – o terreiro, é definida como *Ilé Àṣẹ* (Casa de Axé).

O termo também representa a energia sagrada dos orixás. “A pedra fundamental – criadora de um Terreiro – é o assentamento de seu fundador que permanece misticamente ligado à casa de origem, participando deste Axé comunitário desde o momento de sua inicialização. Este Axé é ligado à casa de origem do fundador. Esta integração é a força do sistema do Candomblé” (SIQUEIRA, 1998, p.181). Logo, cada religioso tem, no seu assentamento pessoal, a porta de entrada no sistema. A fundação da casa tem, no assentamento da mãe ou do pai, seu portal para o sistema mais amplo do Axé, da tradição. Logo, o Axé fundador do terreiro, ou seja, da mãe ou do pai, torna-se a ligação simbólica direta com o Axé de seu pai ou mãe, que conseqüentemente se liga a uma linhagem anterior, formando assim uma árvore genealógica até seu Axé (terreiro) de origem.

Eis a percepção que as pessoas do “santo” tem do Terreiro, do crescimento e da renovação do Axé, do poder que tiram do fato de pertencerem ao Terreiro. Os membros têm a certeza de que é esta força que os ajuda a viver e que ela é constantemente renovada na dinâmica de uma força superior, que não se cria, nem se esgota num espaço localizado de um Terreiro, mas é ligada a um sistema, cujo fundamento está na ancestralidade africana, com o qual cada membro do Terreiro se identifica (SIQUEIRA, 1998, p.181).

É essa percepção simbólica e ideológica da vida dentro de um terreiro de Candomblé que garante sua existência e sua continuidade. Existe uma ligação existencial a partir da iniciação que, dessa compreensão, sublima aquilo que é guardado pelo segredo, e assim, aprendido na oralidade e na vivência de algo que supera às estruturas do mundo social. Segundo Maria de Lourdes Siqueira, o terreiro possui uma aura de segredo que se manifesta nas árvores, na organização do espaço, nas restrições desses espaços, nas hierarquias extremamente estabelecidas, especialmente nos pejis, onde o devoto encontra sua ligação direta com seu Orixá na forma material. “A respeito de seu assentamento, alguns se expressam: ‘aqui está minha riqueza’. Essa riqueza encerra um sentimento que não pode ser percebido por um observador

externo, porque não é aparente, a profunda verdade que este espaço oculta” (SIQUEIRA, 1998, p.180).

Para quem observa de fora os pejis podem parecer espaços simbólicos, cobertos de mística e significações quando na verdade, para o devoto, ele é um espaço literalmente sagrado. O espaço do Terreiro pode ser simbólico no sentido de lembrar, como já dissemos anteriormente, uma África trazida no imaginário dos africanos escravizados, que ao longo do tempo se tornaram manifestações políticas, ao que se refere à resistência identitária. Mas para aquele que do terreiro faz parte, ele é concreto, real, e faz parte da vida do filho de santo. É através de sua ligação com o Orixá que o devoto

entra no sistema do Candomblé, tem seu lugar determinado, pertence, é valorizado por aquilo que ele é e sabe fazer. Por outro lado, um Terreiro vive da fé profunda de seus membros. Eles acreditam nos Orixás, na palavra da mãe ou pai de santo, cujo poder confere validade aos objetos que ele chama de “sua riqueza”, seu “santo”, seu “Orixá”. Tudo isto constitui seu assentamento, protegido por “chaves” que o separam de tudo o que não é sagrado (SIQUEIRA, 1998, p. 180-181).

Muniz Sodré descreve que “a história de uma cidade é a maneira como os habitantes ordenaram as suas relações com a terra, o céu, a água e os outros homens” (SODRÉ, 1988, p. 22), assim, aqueles que compõem o terreiro vão se relacionando entre si e com o universo ao seu redor, construindo simbolicamente dentro das realidades possíveis seus horizontes de relacionamento como real.

### **1.2.3 Terreiro como espaço ritual**

O terreiro é reprodução, é reconstrução, é mítico, é simbólico, é resistência e identidade, mas acima de tudo é um espaço místico onde o mito e o rito fazem parte da própria vida. A própria lembrança do espaço é feita através de rituais, a ligação com os Orixás precisa do ritual, seja num ebó (oferenda), seja na própria iniciação, este segundo restrito ao espaço do terreiro.

Cada membro da casa tem no espaço do terreiro sua ligação direta com os Orixás e a família de santo. “Dessa certeza resulta sua confiança na expectativa de viver momentos de felicidade na vida pessoal e junto com a comunidade, por ocasião das celebrações rituais”. Tem-se no terreiro a certeza de acolhimento, de comunidade, de família. “Toda esta esperança é real

para aquele que a vive; por outro lado, ela pode ser imaginária para aquele que a observa e não percebe a correlação entre a vida no Terreiro e fora dele” (SIQUEIRA, 1998, p. 183).

A questão do Axé, da iniciação, dos laços de pertença faz com que o terreiro se configure como um espaço de múltiplas instâncias e interpretações. Ele é simbólico, pelo Axé que nos une a uma origem matriz. Ele é ritual pois a rememoração do mito no ritual perpetua o próprio rito evocando os Orixás. Ele é social, pois os laços de afinidade absorvem e aderem a todos os membros. Ele é comunitário pela reprodução de uma sociedade onde se vive num mesmo espaço, existindo trocas, e divisões de funções, hierarquias pelo Axé que envolve e revigora todo o espaço. “Ele é realmente tudo isto para cada membro da comunidade que ele busca e encontra um espaço que corresponde a uma referência à terra de origem de seus ancestrais, um espaço onde cada um acredita poder encontrar um bem-estar pessoal e familiar” (SIQUEIRA, 1998, p. 183).

O terreiro é um espaço social, simbólico, mítico, onde a natureza e os seres humanos se unem para viver uma realidade diferente daquela que o cotidiano ou a sociedade lhes apresenta como o real, na qual as pessoas que o constituem acreditam. É o espaço onde o mito e o rito, fazem parte da própria vida das pessoas que dele participam (SIQUEIRA, 1998, p. 173).

A questão ritual é algo forte e marcante nas comunidades de terreiro. As cerimônias rituais representam momentos de ruptura com o tempo e com a sociedade secular que conhecemos. No ritual, a comunidade de terreiro se reúne para celebrar o seu tempo e a sua sociedade, o Candomblé desenvolve, através dos rituais, suas próprias potencialidades.

#### **1.2.4 Da marginalidade simbólica para a marginalidade territorial.**

Os terreiros de Candomblé sempre sofreram violências em suas histórias, mesmo antes de se fundamentarem como tal. Do estabelecimento enquanto religião, das perseguições coloniais (e mais tarde policiais), o embargo das celebrações rituais, o toque dos tambores sem autorização, do fluxo migratório das zonas urbanas para as periferias e o interior, enfim, o Candomblé sofreu, e ainda sofre, aos olhos de outras religiões, de uma identidade marginal, iniciada pela não aceitação e pela desaculturação até chegar a sua forma territorial.

Historicamente, independentemente do motivo, sempre foram empurrados para a margem, um processo desagregador e cruel e que ainda continua.

Porém, independente do espaço, seja ele rural ou urbano, tanto no campo como nas grandes ou pequenas cidades, a ação de territorializar o espaço que se toma como seu é o fator

primordial para a estrutura de todo e qualquer povo. A população negra, africana escravizada e seus descendentes, aprenderam a se refazer, sempre mudando para permanecer. Para Muniz Sodré

o espaço sagrado, negro e brasileiro, é algo que refaz constantemente os esquemas ocidentais de percepção do espaço, os esquemas de ver e ouvir. Ele entende, assim, o sentido fixo que a ordem industrialista pretende atribuir aos lugares aproveitando-se das fissuras, dos interstícios, infiltrando-se. Há um jogo sutil de espaços e de lugares na movimentação do terreiro (SODRÉ, 1988, p.75).

Contudo, esse fluxo migratório do centro para as periferias e zonas rurais, trouxe benefícios, apesar da forma com a qual ela se estabeleceu assim como o fator motivador de tal ação.

Se lembrarmos que a constituição do territorial de um terreiro supõe dois espaços específicos: o urbano (espaço construído, instalações/construções) e o mato (a floresta, a parte verde, a natureza), o deslocamento imposto para áreas mais afastadas e conseqüentemente, mais inabitadas, trouxe ao povo de santo um reencontro com espaços que a cidade não oferecia.

O deslocamento impôs algumas dificuldades, mas, segundo José Flávio Barros “também favoreceu o estreito relacionamento dessas duas dimensões tão importantes no imaginário religioso do povo de santo. O espaço mato, tornando-se mais evidente e próximo, reforçou os laços entre homem e natureza, tão significativa na visão de mundo *nagô*, ao mesmo tempo em que circunscrevia o grupo religioso e a protegia da curiosidade de não-adeptos”. Sem contar que a ação, quase que similar da escravidão, de deslocamento forçado de um espaço que lhe pertencia, trouxe mais uma vez a noção de agrupamento, “deram ensejo ao fortalecimento do sentimento grupal e à demarcação de espaços distintos” (BARROS, 2010, p. 36).

O espaço do mato ou floresta, se faz imprescindível para um terreiro, um dito popular *nagô* diz “*Kosi Ewé, Kosi Òrísá*”, ou seja, sem folha não há Orixá. Todavia, a necessidade de um espaço verde para o cultivo de vegetais e plantas rituais ou utilizadas para esse fim, é essencial para a sobrevivência das comunidades de santo.

O que nos faz pensar, como se fazia – e ainda se faz, se trouxermos para os dias de hoje – nos terreiros, que possuíam áreas verdes extremamente limitadas, já que se encontravam nos centros urbanos? Ou, quanto ao uso de certas ervas específicas utilizadas na África e não encontradas no Novo Mundo? Uma palavra, adaptação.

Os africanos escravizados e os afro-brasileiros responsáveis pela consolidação dos Candomblés, ao manterem suas tradições religiosas tiveram que lidar com as biodiversidades próprias do Novo Mundo. O africano escravizado foi posto diante o de um universo misterioso

desconhecido, ao qual era preciso domesticá-lo para conseguir a ele sobreviver, não só fisicamente, mas cultural, identitária e religiosamente. A adaptação ao espaço e ao novo modo de vida se deu pela substituição de elementos que não eram encontrados aqui (MELO, 2007 p. 34).

Segundo Robert Sack (1986) “um lugar pode ser um território em um determinado momento e não ser mais em outro, o que significa que o território pode criar e produzir um lugar.” Devido ao fluxo emigratório forçado ocorrido pela escravização, a África permaneceu não só no imaginário, mas foi reconstituída no novo espaço, logo esse sentimento cria no Novo Mundo um território, um lugar, uma pertença.

“No entanto, para que tal lugar exista como território, envolve não apenas ação no presente, mas também futura, por parte de indivíduos ou grupos que estejam exercendo o controle, e, por conseguinte, delimitando fronteiras”, nesta dinâmica, tanto a territorialidade quanto o território, transformados no tempo e no espaço, “são constituídos socialmente e nos seus contextos históricos particulares que produzem e propiciam diferentes territorialidades e territórios. Ambos mudam no espaço e no tempo” (ALVES, 2015, p. 1735).

### **1.2.5 Dialética entre o ser humano e sociedade – constituição de espacialidades**

A natureza para o Candomblé é importante, os Orixás estão na natureza, fazendo parte e sendo a natureza. Logo, o sagrado se apresenta como atributos da espacialidade, se manifestando através de práticas culturais inundadas de sentido religioso e de crenças. Essa prática cultural, se apresenta também como social, marcando a existência dos homens quanto ser que modifica, significa, (re)territorializa, dá sentido ao espaço em que habita.

Segundo Aureanice Corrêa podemos falar de uma “espacialidade do sagrado que está vinculada à geograficidade do homem – melhor explicitando – à sua hominalidade, que são as ações da natureza humana, ações que dialeticamente são constituintes do homem como produto da sociedade e a sociedade como produto do homem” (CORRÊA, 2008, p. 162). Essa relação dialética entre o ser humano e sociedade, materializa concretamente na constituição de espacialidades. Ao espaço é atribuído algo (um significado), mas a identidade, seja ela pessoal e/ou comunitária, é o significante deste atributo.

Essa dialética entre ser humano e sociedade, ou seja, o ser situado no mundo concreto (físico) e por ele significado como mundo simbólico (cultural) é que promove ao espaço uma expressão característica.



A religião do Candomblé, passou por tanta provação, adaptação, (e)migração, que hoje, por mais que tentemos descrever espaços e estruturas dentro da religião, é necessário, acima de tudo, se prender à experiência. Se Candomblé é Axé, Axé é Orixá, e Orixá é Natureza, logo, Candomblé é mais que uma instituição é uma experiência sagrada, é mais que espacialidades é expressividade no espaço.

Zeny Rosendhal afirma que para a geografia da religião interessa menos a instituição religiosa e mais o universo simbólico que imprime na paisagem a sua marca característica, e é a esse princípio que me baseio e quero, neste estudo imprimir. Não desmerecendo o espaço território constituído pelo terreiro, mas que acima dele estejam os aspectos da vida e das representações. “O sagrado é uma experiência fundamental, constitutiva do humano e sua expressividade objetiva – a religião; é um aspecto indissociável da vida” (ROSENDAHL, 2002, p.16).

A geografia da religião é uma perspectiva da geografia que procura responder a questão do lugar do homem no espaço vivido, a partir de sua dimensão espiritual, enquanto existência significada, ou seja, existência de sentido. Desse modo, uma geografia da religião não deverá se ocupar tanto das instituições religiosas – tarefa mais propícia à sociologia – mas do sagrado que configura o espaço vivido de um determinado lugar como lugar de sentido para as pessoas que nele coabitam (GÓIS, 2013b, p. 350).

O terreiro é muito mais que os espaço físico que o comporta, é muito mais que as construções que ele possui. A noção de significado imposto no espaço do terreiro (estrutura física), e conseqüentemente o Candomblé (pertencimento simbólico e ritual), são território e territorialidade.

### **1.3. Território e territorialidade. Espaço e poder.**

Os conceitos de território e territorialidade se apresentam como instrumentos de identidade cultural, religiosa e de tradição, fazendo com “que muitas identidades particulares, associadas a cultura ou a subculturas, constroem-se e reconstroem-se todo o tempo” (SOUZA, 2001, p.160). Retomamos assim, a discussão inicial do trabalho, a questão do terreiro, enquanto espaço territorializado, que se apresenta como representação mítica da África.

A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força: laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante disposições sucessórias porventura existentes. Aí a noção de ‘tradicional’ não

se reduz à história e incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada, assinalando que as unidades sociais em jogo podem ser interpretadas como unidades de mobilização (IYAGUNÃ, 2018, p. 68-69).

Falamos anteriormente um pouco da questão do território, forma com a qual o terreiro se constitui enquanto uma área delimitada, onde encontra-se suas construções, particularidades, especificidades... Neste momento vamos ampliar este conceito, numa vertente voltada para o estudo geográfico da religião, acrescentando a noção de territorialidade, ou seja, a apropriação valorativa de algum espaço, empoderamento de um grupo sobre determinado lugar, onde se cristalizam relações, muito mais do que meramente simbólicas. Territorializar – e seus desdobramentos, desterritorializar, reterritorializar, des-re-territorializar – demanda poder sobre um espaço. E se entraremos no assunto de poder, é inevitável não falarmos de conflito, disputa e violência.

Território, enquanto terra e espaço, sempre se estabeleceu como algo a ser dominado e conquistado. Basta lembrarmos das grandes navegações entre os séculos XV e XVII ou da própria divisão da África no século XIX. Independentemente do período, ainda hoje, a cobiça por domínios territoriais sempre encontrou como motivação o poder, tanto poder de posse quanto poder de dominação. E é o que será tratado neste momento, seja da desterritorialização do africano escravizado em seu continente, passando pela tentativa de reterritorialização no Novo Mundo, em seguida a des-re-territorialização, abandono desse território reterritorializado por razões específicas.

O conceito de território que surge após século XIX, tem relação extrema com o “lugar” que uma população ocupa na sociedade. É um dado necessário à formação da identidade quanto indivíduo e enquanto grupo e acima de tudo no reconhecimento de si pelos outros (SODRÉ, 1988). O indivíduo não simplesmente *é*, ele só *é* enquanto pertencente a algum lugar.

Já para Sarita Albagli e Lucia Maciel

o conceito de territorialidade refere-se [...] às relações entre um indivíduo ou grupo social e seu meio de referência, manifestando-se nas várias escalas geográficas – uma localidade, uma região ou um país – e expressando um sentimento de pertencimento e um modo de agir no âmbito de um dado espaço geográfico. No nível individual, territorialidade refere-se ao espaço pessoal imediato, que em muitos contextos culturais é considerado um espaço inviolável. Em nível coletivo, a territorialidade torna-se também um meio de regular as interações sociais e reforçar a identidade do grupo ou comunidade (ALBAGLI; MACIEL, 2004, p. 12).

Quando falamos de território e territorialidade, estamos falando, conseqüentemente de identidade, de reconhecimento. Podemos então tratar o terreiro como um território, a partir do momento em que é um aglomerado social e religioso inserido num espaço territorializado e ocupado, formulador de uma identidade específica, onde o indivíduo enquanto pertencente àquele grupo e àquele espaço se identifica, por exemplo, enquanto filho de santo daquele terreiro. Ele é naquele espaço um indivíduo que detém uma identidade própria, reivindicada e reconhecida pelos demais.

Essa territorialidade que denota pertença é dúbia, eu me reconheço e sou reconhecido como membro a partir da territorialização que reivindico, ao mesmo tempo que me diferencio de grupos territoriais aos quais não se relacionam com minha pertença.

A territorialização se define “como força de apropriação exclusiva do espaço (resultante de um ordenamento simbólico), capaz de engendrar regimes de relacionamento, relações de proximidade e distância” (SODRÉ, 1988, p. 13).

Nesse jogo de proximidade e distância, admitimos o inevitável, “a heterogeneidade de espaços, a ambivalência dos lugares e, deste modo, (...) o movimento de diferenciação, a indeterminação, o paradoxo quanto à percepção do real – em suma, a infinita pluralidade do sentido (como no espaço sagrado, onde cada lugar tem um sentido próprio)” (SODRÉ, 1988, p. 13).

As comunidades litúrgicas conhecidas no Brasil como *Terreiros* de culto constituem exemplo notável de 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. Tanto para os indígenas como para os negros vinculados às antigas cosmogonias africanas, a questão do espaço é crucial na sociedade brasileira (ao lado dela, em grau de importância, só se coloca a questão da força, do poder de transformação e realização, que perpetua a dinâmica da vida). Mas essa noção é uma questão exclusiva de determinados segmentos étnicos. Para todo e qualquer indivíduo da chamada ‘periferia colonizada’ do mundo, a redefinição da cidadania passa necessariamente pelo remanejamento do espaço território em todo o alcance dessa expressão (SODRÉ, 1988, p. 17-18).

Podemos dizer, a partir da fala de Muniz Sodré (1988) que o espaço se impõe como uma forma de ordem existencial. Ocupação de um território – territorialidade – é sempre comunicação de algum conteúdo (seja uma réplica de uma aldeia iorubana) ou algum sentido (uma lembrança mítica do continente africano), acima de tudo da existência.

Segundo Yi-Fu Tuan (1980) nós, seres humanos, somos guiados pelos sentimentos de topofilia na trajetória de nossa vida, ou seja, na definição do autor, sentimos um

“amor humano pelo lugar”. E através desse apego “geografamos nossa existência” a partir de 3 pontos a experiência, o cognitivo e o emocional, “isso nos induz a pensar que o ser humano é um animal topofílico, além de territorializante; nossas habilidades espaciais se desenvolvem no sentido de proporcionar nossa permanência no espaço vivido” (CARNEIRO, 2009, p. 15).

O próprio processo de tornar-se humano pode ser também considerado um processo geográfico, a partir do instante em que nos identificamos com os espaços, sendo estes, expressões de nossas identidades. Há um aspecto geográfico em nossa identidade. No que condiz à identidade religiosa do candomblecista, há no Terreiro e em suas espacialidades uma clara expressão geográfica, ou até mesmo topofílica, o amor pelo Orixá também é amor pelo terreiro e vice e versa, “ninguém entra no terreiro sem saudar o sagrado que compõe esse espaço” (BORGES; CAPUTO; OLIVEIRA, 2016, p. 80).

Ao utilizarmos como categorias de análise os conceitos de território e territorialidade conseguimos perceber características simbólicas, identitárias, relacionais, e de empoderamento, dentro da cultura que se apresenta como fonte principal para a própria compreensão da lógica organizacional e simbólica do espaço.

A territorialidade é uma “estratégia de comportamento social no espaço, atuando para a semiografia do território. Para tanto esta territorialidade é engendrada por meio do afeto, da influência, do controle e manutenção do território.” (ALVES, 2015, p. 1733). A territorialidade por definição é um ato consciente, e nunca individual, ela é um ato comunitário, ato ritual, ato do qual todo o grupo participa e mantém assim uma estrutura de plausibilidade.

A própria formação de terreiros caracteriza-se com uma “territorialidade de resistência cultural” ao sofrer com o processo de desaculturação do cristianismo assim como da cultura hegemônica europeia e como uma estratégia de sobrevivência de práticas culturais vindas da África, pois,

os indivíduos que compõem o território, identificados por meio da etnicidade, o controlam por meio do sentimento de pertencimento no qual se orgulham e se distinguem do seu outro. Este território bem demarcado faz com que se criem territorialidades que emergem da imaginação criativa de um grupo étnico que através da prática cultural religiosa, da memória/ imaginação geográfica e dos geossímbolos que passam a constituir no espaço do terreiro, locais onde o sagrado se materializa e são identificados como cosmocalidades estabelecidas na semiografia territorial da nação em tela que se (re)constrói nos seus arranjos espaciais, em sua paisagem conivente (ALVES, 2015, p. 1736).

Já foi descrito, talvez de forma densa, como o espaço do terreiro se apresenta como territórios, espaço determinado, nutrido pela territorialidade, ou seja, apropriação valorativa.

A territorialidade pode ser vista como um processo em curso entre a desterritorialização até a reterritorialização em si. A constituição de terreiro como a conhecemos, com as características que possuem, se deu no Novo Mundo. O terreiro é um território que, territorializado (processo), reterritorializa uma África (estrutura final) no aspecto de cidade-reino iorubana através de geossímbolos que compõem seu arranjo espacial, “preparando o cenário para os Orixás virem visitar seus filhos em terra estrangeira e os fortalecer na construção de sua identidade política, social e religiosa como afro-brasileira” (CORRÊA, 2006, p. 51).

O quadro informativo abaixo pretende auxiliar nesse processo de entendimento das transformações e (re)construções espaciais que ocorreram (e ocorrem), nesse trânsito do africano escravizado da África para o Novo Mundo.

<b>NA ÁFRICA</b> <b>(1)</b>	<b>COMO SE CONSTITUIU</b> <b>(2)</b>	<b>REPRODUÇÃO DA ÁFRICA NO NOVO MUNDO</b> <b>(3)</b>	<b>PROCESSOS MIGRATÓRIOS</b> <b>(4)</b>
Desterritorialização	Reterritorialização	Territorialização	Des-re-territorialização
Lugar de saída	Lugar de destino sendo reconfigurado	Lugar de destino Configurado	Movimentos de migração
Abandono	Processo de (re)criação	Recriado (novo)	Nova saída para um novo espaço
Desenraizamento	Processo de adaptação	Reenraizamento	momentâneo/efêmero/rotativo
Estrutura inicial	Processo de (re)construção	Estrutura final	Novas possibilidades....

*Tabela 4 - Quadro informativo sobre os processos de territorialização da África ao Novo Mundo. Elaborado por Elza Oliveira.*

Africanos escravizados de diversas etnias foram desterritorializados (1) quando, de forma forçada, foram retirados do seu lugar de origem, existe um ato de desenraizamento, quebra de vínculos, perda de território. Trazem consigo, conservando em/como memória coletiva, seu território de origem.

No lugar de destino, enquanto se constroem, se reterritorializam (2), imaginariamente no Novo Mundo, ainda em processo adaptação. Considero este estágio como limiar transitório entre a saída e o reestabelecimento.

Ao longo do processo de adaptação, os africanos se territorializam (3), ou seja, se estabelecem enquanto grupo, organizado e estruturado, espacialmente reivindicado e recriado.

Ali se estabelecem como um novo e reconfigurado grupo, num território que lembra ao de origem, porém com uma nova configuração, um novo território – o Terreiro.

O último estágio será mais bem desenvolvido no último capítulo, onde será classificado novos fluxos de deslocamento (esporádicos e/ou constantes) dos próprios territórios-terreiro. Mas podemos adiantar que, na atualidade, por diversos motivos, mas principalmente pela intolerância e pela urbanização, um novo fluxo de deslocamento surge. Quando, por algum motivo (voluntário ou não, ocasional ou permanente) o espaço físico não comporta mais uma necessidade do Terreiro, o mesmo se desloca para outros espaços, pré-existentes (religiosos ou não). E com isso, um novo processo é acionado, a des-re-territorializar (4), ou seja, novamente o grupo se utilizará do processo de saída (desterritorialização), processo (reterritorialização) e estabelecimento (territorialização) para se apropriar desse novo território.

Podemos afirmar que as práticas culturais africanas se reterritorializam no Brasil por meio de relações sociais de confronto e cooperação como cultura afro-brasileira materializada no território-terreiro de Candomblé, no qual, pelos geossímbolos, mitos, lendas, deuses, danças, vestimentas – herança/territorialidade do passado atualizadas permanentemente – efetivaram/efetivam o destino do povo de santo, pela recomposição de distintas etnias africanas capitaneadas pelos Ioruba, em terra brasileira (CORRÊA, 2006, p. 55-56).

A reterritorialização da tradição ioruba transporta para o Brasil muitas características da origem. Aureanice Côrrea cita diversos “geossímbolos”, como por exemplo, o barracão que remete ao palácio real da cidade-reino iorubana – um espaço que denota ao território-terreiro centralidade. Nele os Orixás se manifestam e dançam em seus filhos e com eles. É onde recebem seus presentes, suas honrarias, suas oferendas. A vestimenta e os adornos dos filhos-de-santo, mesmo que adaptados como foi abordado no início do trabalho, trouxe da África suas similaridades, como por exemplo, o adorno em forma de coroa que possui franjas feita de contas, que em ioruba é chamado *adé*, é utilizado para coroar e ao mesmo tempo cobrir o rosto do filho de santo corporificado por seu Orixá.

Esta territorialidade, pois, foi uma estratégia do africano para constituir o domínio do seu novo território, está embasada na forma pela qual o rei ioruba se apresentava publicamente na cidade-reino – especialmente nas festas – ostentando como destaque de sua realeza e divindade esse tipo de adorno, a coroa (*adé*) com franjas de pérolas, que lhe ocultava a face, tornando impossível para qualquer pessoa contemplá-la, sinalizando, com essa interdição sua condição social, política e religiosa, superior à dos demais indivíduos (CORRÊA, 2006, p. 57).

Para Aureanice Corrêa, essas são formas que resgatam o sagrado como era na África. Esse resgate é feito não só pelo corpo, como suporte de um signo, mas também pela imaginação geográfica, quando atribui às construções do terreiro, significados que rememorem a África que antes habitavam.

O significado atribuído à edificação, ou fixo, identificado como barracão, como palácio real, e pelas ações vivenciadas na cidade-reino iorubana, o africano em terra brasileira qualificava, assim, o terreiro de Candomblé como território seu, como o reino recomposto governado pelo rei orixá/filho-de-santo. Uma estratégia/territorialidade para controle e domínio do território que os filhos-de-santo conservam (CORRÊA, 2006, p. 57).

É importante ressaltar que essas atribuições são reproduzidas como forma de ensinamento aos filhos de santo do terreiro através da vivência na comunidade religiosa. Por isso, uma pessoa que não pertença ao Candomblé, não conseguirá enxergar essas atribuições e significados, ele só será capaz de observar o luxo ou a excentricidade, seja da vestimenta, seja do espaço, “desconhecendo o significado e a importância que essas ações e esses objetos encerraram/encerram para o processo de recomposição étnica, política, social e religiosa, operado no passado, e para a permanência de sua identidade no presente” (CORRÊA, 2006, p. 57).

Muitos autores contribuíram, até agora, para a análise da questão de territorialidade e território, seja como uma recomposição ética (CORRÊA, 2006; 2006), seja como uma organização de um microcosmos iorubano (MELO, 2007), seja como manutenção social (ALVES, 2015), ou ainda com formação de identidade (SODRÉ, 1989). Mas existe um fator que norteia todas essas definições e que é trazida por Rogério Haesbaert, a noção de território como poder.

Para Rogério Haesbaert, “território, assim, em qualquer acepção, tem a ver com poder, mas não apenas ao tradicional poder político” (HAESBAERT, 2005, p. 6774), que corresponde tanto ao poder no seu sentido concreto de *dominação*, quanto ao poder em seu sentido simbólico, de *apropriação*. O autor se utiliza de Henri Lefebvre para diferenciar essas duas noções de poder sobre um território, “o primeiro sendo um processo muito mais simbólico, do valor de uso, carregado das marcas do ‘vivido’, o segundo mais concreto, funcional e vinculado ao valor de troca”. (HAESBAERT, 2005, p. 6774-6775)

Rogério Haesbaert acabou oferecendo metodologicamente dois grandes *tipos ideais*, numa alusão à noção Weberiana (WEBER, 1979) de observar o território na perspectiva do terreiro. Sendo assim, o território-terreiro sempre terá essas duas forças, funcional ao mesmo tempo que

simbólico, pois “exercemos domínio sobre o espaço tanto para realizar ‘funções’ quanto para produzir ‘significados’” (HAESBAERT, 2007, p. 22).

O território será funcional como recurso, como proteção ou abrigo, (urbano - nas construções físicas como o barracão), e como fonte de recursos (mato – fontes, florestas, nascentes), assim como simbólico (na cidade-reino iorubana reconstruída, na floresta quando denominada moradia dos Orixás etc.)

Enquanto “tipos ideais” essas duas forças não são e nem se manifestam num estado puro, logo podemos pensar que todo território funcional possui uma valorização simbólica assim como todo território simbólico possui seu caráter funcional. A partir de do pensamento de Haesbaert (2005; 2007) foi produzido um esquema entre o funcional e o simbólico vistos dentro de um Terreiro.

<b>TERRITÓRIO FUNCIONAL</b>	<b>TERRITÓRIO SIMBÓLICO</b>
<b>Território como recurso – espaço físico</b>	<b>Território como símbolo – segurança afetiva</b>
Processos de Dominação ‘Territórios da desigualdade’	Processos de Apropriação (Lefebvre) ‘Territórios da diferença’
Terreiro	Cidade-reino iorubana
Barracão	Palácio
Peji	Objetos que caracterizam os Orixás
Árvores/Floresta	Orixás
Homem (enquanto filhos de santo)	Orixás (quando corporificados)

*Tabela 5 - Território funcional e simbólico. Elaborado por Elza Oliveira.*

Enfim, segundo José Paulo Teixeira (2009), o terreiro, deve ser entendido como “espaço rico para estudos através da abordagem cultural geográfica”, ao qual pode ser explorado por meio das duas dimensões trabalhadas até aqui, simbólica (através dos geossímbolos e com isso fortalecendo uma identidade cultural) e funcional por meio de uma relação estabelecida com o local (pertencimento, poder, territorialidade).



## CAPÍTULO 2

### **Estrutura e Rito, dos *Calundus* aos Candomblés. Uma questão histórica.**

No capítulo antecessor procurei discorrer sobre como o Candomblé se estruturou, e se estrutura, quanto crença e espaço, principalmente na vinda da África para o chamado Novo Mundo. Abordei como o espaço religioso do Terreiro, enquanto território, se apresenta em suas múltiplas formas: como espaço social, ritual, simbólico, de memória, ancestral, enfim, inúmeras formas de se pensar e se vivenciar a África enquanto Cultura e Religião.

Pensar em Terreiros e em Candomblé é pensar na história cultural e social do povo negro, na sua vinda, nas suas contribuições, transformações e adaptações. Assim como também é pensar na história do Brasil, é pensar na língua que falamos, na comida que comemos, na música que dançamos e nas festas e ritos que celebramos. Segundo o antropólogo Milton Guran, “o Rio de Janeiro [pensemos também o Brasil], nasceu indígena e ganhou batismo português, mas sua base étnica é composta pela negritude, que foi fundamental para nossa formação cultural”<sup>13</sup>. Mas, ainda assim, é uma identidade, por muitos esquecida, renegada, escondida, seja por intolerância, por desconhecimento, por falta de memória, ou até mesmo por racismo.

O que hoje causa espanto – para alguns – como depredação, agressão e violência, o povo de Terreiro enfrenta desde seus primórdios nesse país. A proposta aqui é analisar alguns autores que, a partir de documento de repressão, os processos do Arquivo Nacional da Torre do Tombo – Inquisição de Lisboa, já que essa era a fonte típica pela qual se escreveu toda a história da religião afro no Brasil, ponderam elementos que nos auxiliem a observar a trajetória da religião afro na sua lógica de repressão/resistência e construção/adaptação, da sua forma mais primária e adaptada, a partir dos século XVIII, com o calundu passando pelos candomblés do século XIX, até aos atuais.

A proposta não é estabelecer uma estrutura evolucionista onde o calundu pudesse ser entendido como um “pré-candomblé”, longe disso, o objetivo é analisar e dialogar com as

---

<sup>13</sup> Projeto de Lei onde o idioma bantu, praticado nas religiões de matrizes afro-brasileiras é declarado patrimônio imaterial do estado do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/scpro1519.nsf/18c1dd68f96be3e7832566ec0018d833/2efdb9e03da815f0832583150051d363?OpenDocument>.

aproximações problematizando a diversidade dos contextos ao longo do tempo e, principalmente, as transformações ao longo dos séculos de escravismo e do colonialismo.

## 2.1 Dos Calundus aos Candomblés. Uma questão histórica.

*“Que de quilombos que tenho  
com mestres superlativos,  
os quais se ensinam de noite  
os calundus, e feitiços”*  
Gregório de Mattos (séc. XVII).

Falar de Candomblé é recontar histórias. Mas não uma história lida em páginas afins, mas aquela trazida na memória dos mais velhos, que ultrapassam a linha do tempo. O que temos hoje escrito sobre religiões afro-brasileiras é resultado de ouvidos atentos e vivência de muitos, mas ainda assim não por uma necessidade da religião. Por tratar-se de uma religião cujos princípios e doutrinas são, em geral, construídos e transmitidos de forma oral, o Candomblé não tem escritura, não é registrado em livros, nem manuais. Os Terreiros são exemplos e fontes vivas disso.

É pela vivência e oralidade, que sabemos como o Candomblé se constituiu no Brasil, com sua forma singular, como uma religião brasileira “com dogmas aqui instituídos e outros devidamente adaptados à nossa cultura, mas sempre respeitando suas origens africanas” (BENISTE, 2019, p. 425). Os escritos são a partir de documentos de repressão pelos processos inquisitoriais pois assim era visto tudo o que era relacionado ao negro.

O africano que aqui aportava, tinha como bagagem sua memória, talvez uma esperança longínqua de retorno, mas acima de tudo, dentro da alma a sua cultura, pois nenhum pertence era permitido carregar, afinal, o que de valor um escravizado poderia ter além do comercial?

Devemos considerar que, quando da vinda dos africanos para o Brasil, ninguém trouxe nada escrito sobre suas tradições e nem mantinham aqui alguma literatura para registro de suas novas ideias. Símbolos, cânticos e rezas eram o registro para o encaminhamento dos rituais. A memória coletiva precisava ser revista para uma possível organização e adaptação religiosa que o grupo pretendia realizar (BENISTE, 2019, p. 214).

Como já foi abordado, na leva de escravizados que desembarcavam nos portos vinham sacerdotes, realeza, além de pessoas influentes dos reinos jeje e yoruba, que traziam suas

crenças, seus costumes e suas divindades. Os Mahi, trouxeram à Bahia o culto de Sapata, de Nanã e de Dan, conhecido com Oxumaré. Os jejes Modubi, por sua vez, vieram com Hevosó, Sogbo e Badé. Uma parte considerável de voduns veio por meio da clandestinagem. Já os voduns da família real de Abomei chegaram a São Luís do Maranhão, onde foram estabelecidos por Nã Agontimé, a mãe do rei Ghezo, vendida como escrava para o Brasil. Os yorubas de Ketu e Savé trouxeram com eles os cultos a Oxóssi e Omolu. Os de Oyó vieram com o culto a Xangô, os de Egbá trouxeram Yemanjá. Segundo Beniste, a partir de 1820, o número de yorubas que aqui chegava se sobressaía aos demais, dentre eles vinham os de Ijexá, que trouxeram Oxum, os de Ekiti, trouxeram Ogum. Já da cidade de Ifé trouxeram Obatalá e Oduduá, de Ifon veio Oxalufã, e de Ejigbo, Oxaguiã (BENISTE, 2019).

A forma de se viver e cultuar a religião africana pelos escravos vindos para o Brasil tornou-se diferente da religião de seus antepassados, até porque não eram todos os negros do mesmo lugar, “traços específicos a cada tribo acabaram por reconstituir uma só cultura: produziu-se dissociações entre etnia e cultura. Assim, heranças e aquisições diversas muitas vezes se mesclaram numa mesma manifestação cultural, como o calundu” (SOUZA, 1986, p. 268). Já que não pertenciam a uma única cultura jejes, malês, nagôs, iorubas e tantos outros trouxeram, cada um, a sua contribuição a essa nova realidade.

Sobre divindades, segundo Beniste, “tanto os demais voduns como os orixás aqui chegaram ou clandestinamente ou pela memória coletiva do grupo. À medida que chegavam, traziam suas lembranças, seus costumes e sua religiosidade, acumulando conhecimentos com os que aqui já estavam” (BENISTE, 2019, p. 31).

É válido lembrar que essas divindades eram cultuadas separadamente em África, eram divindades regionais, no entanto, tiveram que se adaptar à nova realidade coletiva forçada pela escravização, não só uma adaptação regional, mas também religiosa e política para que assim pudessem ser cultuados por todos e num único espaço. Esse fator foi determinante para entendermos como se construiu uma nova religiosidade africana, fora da África.

Ainda em formação, durante a colonização, as religiões de origem africana no Brasil começavam a tomar estrutura, tomar forma. Até o século XVIII, o que se ouvia frequentemente chamar os cultos dos negros era de *Calundu*, “termo de origem bantu, que ao lado de outros como *Batuque* ou *Batucajé* designava e abrangia imprecisamente toda sorte de dança coletiva, cantos e músicas acompanhadas por instrumentos de percussão, invocação de espíritos, sessão de possessão, adivinhação e cura mágica” (SILVA, 2005, p.43). Já João Ferreira Dias, citando H Sweet (2003, p.144), diz ser *Calundu* uma palavra de terminologia quimbundo, uma modificação do termo quimbundo quilundo –, com isso, *Calundu* referia-se em lato senso a

“práticas africanas ocorridas na região baiana, durante o séc. XVII até meados do séc. XVIII, altura em que foi substituído por um novo termo emergente: Candomblé” (DIAS, 2019, p 40).

Até o século XVIII, os calundus foram a forma relativamente organizada de culto africano que antecedeu os Candomblés do século XIX e os Terreiros de Candomblé como conhecemos hoje.

Ainda no reduto das senzalas, além das danças e ritos, também eram feitas as iniciações. Como não se tem registro, cabe à oralidade a preservação da história. A oralidade é a essência da religião afro, é o principal veículo de informação e de narrativa de toda a história afro-brasileira. É através de uma história contada que temos conhecimento de como eram feitas as obrigações no interior das senzalas.

Antigamente os negros faziam o santo, mas não podiam ficar recolhidos por serem escravos e terem de trabalhar. Era a noite que eles iam à senzala e ali faziam as obrigações. Dia seguinte botavam um chapéu para esconder tudo e iam trabalhar. Um deles fez Xangô e como era vendedor de camarão foi para a feira trabalhar. Estava vestido com paletó fechado até o pescoço e um chapéu, com um calor infernal. Um africano veio comprar 1k de camarão e o vendedor mediu sempre de cabeça baixa. O preço foi pago, mas ele não pegou o dinheiro pedindo que o comprador o colocasse na esteira. O comprador desconfiado, perguntou que orixá ele estava fazendo e ele respondeu apenas “hum... hum...” Por várias vezes a pergunta foi feita e a resposta era sempre a mesma. Até que o comprador cantou: *Oyo sere dupe alado rom aa yo. Dindin sese. E kinkin maa yo e. Omoroba bojule*. O que significava: ‘Eu reconheço o meu rei em Oyó, aqui e em qualquer lugar’. Aí, Xangô pegou o negro, tirou o chapéu e o paletó que estava usando e mostrou o Oxú, o Èfòn e os sinais da obrigação. O comprador, se não me engano, era o Otavio Mulexe. – Depoimento de Ajáléyí, em março de 2003 (BENISTE, 2019, p. 383).

Um dos relatos literários mais antigos que se tem dos calundus é de 1728, na Bahia, feito pelo padre jesuíta Nuno Marques Pereira<sup>14</sup>, enquanto esteve hospedado em uma fazenda, relatou ao fazendeiro anfitrião que não conseguira dormir direito à noite devido ao “estrondo dos atabaques, pandeiros, canzás, botijas, e castanhetas” dos negros, continuou Nuno, “tão horrendos alaridos” que se assemelhava a uma “confusão do inferno”. No entanto a mesma estranheza não parecia vir do anfitrião da fazenda, que parecia condescendente aos sons que vinha das senzalas.

São uns folguedos, ou adivinhações (respondeu ao Peregrino) que dizem estes pretos que costumam fazer nas suas terras, e quando se acham juntos, também usam deles cá, para saberem várias coisas; como as doenças de que procedem;

---

<sup>14</sup> Nuno Marques Pereira nasceu em Cairu (BA) no ano de 1652 e morreu em Lisboa. Importante padre e escritor de cunho moralista luso-brasileiro do barroco.

e para adivinharem algumas coisas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas, e lavouras; e para muitas outras coisas (SOUZA, 1986, p. 266).

Essa relação, muitas vezes conflituosa – em sua maioria – e outra condescendentes, entre senhores e escravizados, que envolvia práticas de magia e de feitiçaria, nos traz uma discussão interessante, entre o deixar aflorar as manifestações dos negros e o coibir. Assim como analisar as primeiras interseções entre a religião do branco com a do negro, vista de diversas formas, ora abominada, motivo de violência e castigo, ora importante, em termos de controle.

Essa relação entre feitiçaria e castigos aparece, segundo Souza (1986), já nos primeiros tempos da colonização, por isso, desde cedo os senhores vigiavam e se precaviam diante o suposto potencial mágico que existia entre os escravizados.

Os negros, mesmo maiores demograficamente em relação ao contingente branco, eram desprovidos de qualquer condição mínima de sobrevivência, restava-lhes, então, uma resistência no plano religioso. A feitiçaria, associada ao calundu era, segundo Laura de Mello, não apenas “armas aos escravos para moverem uma luta surda – muitas vezes, a única possível – contra os senhores”, em contrapartida, “legitimava a repressão e a violência exercida sobre a pessoa do cativo” (SOUZA, 1986, p. 204-205).

O contingente demográfico negro mais a estrutura cristã escravagista branca, começou a dar pinceladas do que mais tarde, muitos autores, teceriam – numa mistura de amor e ódio – sobre sincretismo

pelo fato de não sermos uma cristandade romana: um bispado em cem anos, ausência das visitas pastorais recomendadas por Trento – que, aliás, só teria sido aplicado no Brasil no século XIX –, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707, representando a única legislação eclesiástica do primeiro período colonial. Mais ainda: a monarquia – poder temporal –, imiscuindo-se nos negócios do espírito através do Padroado, pautava a evangelização antes por razões de Estado do que pelas da Alma: daí uma Igreja que admitia a escravidão, imprescindível à exploração colonial. A originalidade da cristandade brasileira residiria, portanto, na mestiçagem, na excentricidade em relação a Roma e no eterno conflito representado pelo fato de, sendo expressão do sistema colonial, ter que engolir a escravidão: uma cristandade marcada pelo estigma da não-fraternidade (SOUZA, 1986, p. 87-88).

Fosse pela estratégia negra de construção (e depois continuidade) de sua religiosidade, ou pela imposição cristã de controle conversionista branco, o que não podemos negar são as relações agonística e sincréticas que temos, desde a colonização do Brasil, entre as estruturas religiosas afros e cristãs.

André João Antonil, jesuíta italiano, enxergava essas manifestações negras, do calundu, ora como meras manifestações culturais, ora como religiosas, mas acima de tudo, como forma de controle social e ideológico. Para Antonil

Negar-lhes totalmente os folguedos, que são o único alívio de seu cativo, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas a Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do oráculo da Capela do Engenho (ANTONIL, 2013, p. 44).

Segundo Laura de Mello e Souza, Antonil, ao reconhecer lícito o culto a São Benedito, logo comunica a Roma, “São Benedito o Mouro morrera em 1569, passando logo a seguir por taumaturgo e, devido à sua cor, tornando-se protetor dos negros. Entretanto, seu culto permaneceu marginal à ortodoxia romana, sendo autorizado pela Igreja somente em 1743”, (SOUZA, 1986, p. 93). Para Bastide, “estes fatos parecem indicar que o culto dos santos negros e das Virgens negras foi, inicialmente, imposto de fora ao africano, como uma etapa da sua cristianização; e que foi pensado pelo senhor branco como um meio de controle social, um instrumento de submissão para o escravo”.

Logo,

Uma colônia escravista estava, pois, fadada ao sincretismo religioso. Outorgado, talvez, num primeiro momento, pela camada dominante, o sincretismo afro católico dos escravos foi uma realidade que se fundiu com a preservação dos próprios rito e mitos das primitivas religiões africanas. Cultuava-se São Benedito, mas cultuava-se também Ogum, e batiam-se atabaques nos calundus da colônia: nas estruturas sociais que lhes foram impostas, os negros, através da religião, procuraram “nichos” em que pudessem desenvolver integralmente suas manifestações religiosas. Arrancados das aldeias natais, não puderam recriar no Brasil o ambiente ecológico em que haviam se constituído suas divindades; entretanto, ancorados no sistema mítico originário, recompuseram-no no novo meio: como um animal vivo, diria Bastide, a religião africana secretou sua própria concha (SOUZA, 1986, p. 93-94).

Laura de Mello e Souza, descreve inúmeros relatos do que se tratava o calundu, em inúmeras partes do Brasil

Tinha feitiços dos que chamavam, calundus entre os negros, e consistem em se dizer que as almas dos seus parentes defuntos vêm falar pela boca dos enfeitados, o que é muito ordinário naquele país (Brasil) (...) eram festas muito frequentes na cidade da Bahia e suas imediações; nelas, os negros

saltavam muito, faziam vários trejeitos com o corpo e davam gritos até caírem no chão feito mortos: assim estava, por algum tempo, e quando depois se levantavam, diziam que as almas de seus parentes lhes tinham vindo falar no período em que estiveram desacordados (SOUZA, 1986, p. 263-264).

Já Elisângela Ferreira descreve três características que se apresentavam nos Calundus. Primeiro eram rituais que envolviam dança ao som de instrumentos africanos como o canzá e o atabaque, em seguida, havia transe e possessão. Segundo as pessoas à frente dos calundus eram, em sua maioria “do gentio da Guiné” ou “gentio da Guiné do reino de Angola”. Terceiro a figura da mulher como principal condutora do culto, “ainda que não se trate de exclusividade, na maioria dos casos de calundu identificados na Bahia, as mulheres negras ocupavam lugar de destaque (FERREIRA, 2016, p. 107-108).

## 2.2. Calundus alguns casos

Como forma de elucidar e ilustrar sobre o Calundu, sua difusão e pluralidade durante o Brasil colonial, abordaremos alguns exemplos citados pelos estudiosos acerca do tema, o primeiro calundu trazido é o da angolana Luzia Pinta.

Luzia era natural de Luanda, Angola, onde viveu antes de ser levada para o Brasil como escravizada no início do século XVIII. Era calunduzeira, praticava calundus em Minas Gerais, próximo a Sabará, no final da década de 30 do século XVIII. Seu calundu acontecia em espaço privado, acontecia numa casa e não num espaço aberto. Em seu ritual Luiza, “dançava” o calundu e fazia adivinhações,

fazia calundures “posta em um altarzinho com seu dossel e um alfange na mão, como uma fita larga amarrada na cabeça lançadas as pontas para trás, vestida a modo de anjo, e cantando duas negras também angolas e um preto tocando atabaque, que é um tamborzinho, e dizem que as pretas e o preto são escravos dela sobredita, e tocando e cantando estão por espaço de uma até duas horas, ficava ela como fora de seu juízo, falando cousas que ninguém lhe entendia, e deitavam as pessoas que curava no chão, passava por cima delas várias vezes, e nesta ocasião é que dizia que tinha de adivinhar...” (Inquisição de Lisboa<sup>15</sup>, processo nº 252, mº26. SOUZA, 1986, p. 267).

Luzia trouxe ao seu ritual de calundu o que Laura chama de “várias invenções à moda turquesa” como o turbante, que ela chama de trunfa, uma espécie de grinalda de penas ou assim como nos ouvidos. Luzia era requisitada por seus dons com feitiços. Luzia possuía um altar

---

<sup>15</sup> Processo de Luiza Pinta preta forra, filha de Manuela da Graça, natural da cidade de Angola e moradora na Vila do Sabará, Bispado do Rio de Janeiro (SOUZA, 1986, p. 267).

coberto por uma espécie de dossel, nele eram postos objetos. Durante os ritos Luzia contava com pessoas que cantavam e outras que tocavam instrumentos como atabaques pequenos, que eram tocados de forma repetida até causarem o transe em Luzia. Segundo Laura, durante o transe, Luzia Pinta “ficava parada, com os olhos nos céus por algum espaço de tempo, abaixando então a cabeça, fazendo uma cortesia e passando a olhar para os doentes a fim de ver quais tinham cura e quais iam morrer”. Nesse momento entrava por seus ouvidos “os ventos de adivinhar”, a partir daí Luzia dizia o que deveria ser feito, qual o remédio necessário, para a cura do doente (bebidas feitas a base de vinho e ervas, comidas, raízes, fitas, entre outras coisas). “Quando algum negro que tinha mandinga ou coisa diabólica se aproximava dela, vinha-lhe logo a doença do calundu, seguida da privação do juízo e da adivinhação acerca da causa do mal” (SOUZA, 2002, p. 10). Luzia possuía um envolvimento tamanho com o calundu que quem tivesse alguma mandiga deveria se privar de se aproximar de Luzia, pois qualquer contato causava a ela malefícios físicos que só passava quando cessava o feitiço.

Luzia foi encaminhada à Inquisição de Lisboa, acusada de feitiçaria, era assim que todo africano era classificado quando realizava algum rito fora dos moldes cristãos. É notável, nos ritos de Luzia, componentes muito familiares aos ritos atuais de candomblé como os instrumentos (atabaque), fita larga amarrada na cabeça (um possível turbante), vestida a modo de anjo (um possível roupa branca).

Elisangela Ferreira nos traz dois exemplos muito ricos, o de Branca e o de Paulo Gomes e Inácia.

Branca era uma escravizada identificada como “do gentio da Guiné”, provavelmente das partes da Angola, residente de Rio Real de Cima, junto à capela de Nossa Senhora dos Campos, no chamado sertão de baixo da capitania da Bahia de Todos os Santos, que, depois faria parte da comarca de Sergipe Del Rei, atual Sergipe.

Branca realizava seus calundus em uma casa que era mantida nos domínios de seu senhor chamado Pedro de Serqueira Barbosa, ali Branca curava e realizava outras maravilhas extranaturais “usando ela de *Ulundus de sua terra*”, conforme relatos. Na casa “se foram ajuntando várias pessoas pretas e entrando para uma câmara interior da casa do mesmo Pedro de Serqueira Barbosa, onde estava a luz acesa” (FERREIRA, 2016, p. 120).

Seu senhor, Pedro de Serqueira Barbosa foi acusado não só de consentir a realização dos ritos que eram conduzidas por Branca, mas também de participar dos mesmos, tomando parte nos rituais, “untando-se de sumos de ervas verdes, enquanto Branca pintava-se com um composto feito de barro branco e ervas moídas”. Segundo relatos de testemunhas, Branca não se restringia às adivinhações e curas,



houve um caso de oferenda de comidas e bebidas nas cerimônias realizadas pela angolana Branca, ainda no século XVII. Na mesma ocasião, havia uma ovelha que parecia destinada ao sacrifício. Branca também realizava suas cerimônias em um local específico, uma “casa pública”, segundo uma testemunha, localizada dentro dos domínios de seu senhor. Tratava-se, tudo indica, de um culto doméstico (FERREIRA, 2016, p. 131).

Segundo Elisangela Ferreira, foi por volta de meados dos Setecentos, que começam a surgir evidências, a partir das fontes inquisitoriais sobre ritos aparentemente organizados, estruturados espacialmente para uma celebração ritual, inclusive com imagens e altares. Essas práticas se apresentavam como rituais coletivos, ou seja, para além dos cultos domésticos. O que nos mostra o caso de Paulo Gomes e sua companheira Inácia. Paulo era pardo, sua classificação o designa não vindo da África, portanto nascido no Brasil, já sua companheira era uma “preta do gentio da Costa da Mina”. A acusação contra o casal versava “sobre serem calundzeiros, feiticeiros e usarem de superstição” (FERREIRA, 2016, p. 135). Segundo a autora, Paulo Gomes se envolveu de forma tão intensa com que ele chegou a adquirir uma propriedade somente para celebrar o calundu junto com Inácia, “tratava-se de uma ‘roça’” (FERREIRA, 2016, p. 136).

A roça de Paulo Gomes e Inácia foi a primeira referência encontrada nos processos de Inquisição como um rito de caráter coletivo, organizado e nomeado de roça, e com uma figura feminina como regente principal que Paulo Gomes “chamava significativa e respeitosamente de ‘Mãe’” (FERREIRA, 2016, p. 137). Segundo relato, Inácia não só liderava os ritos na roça como residia no espaço.

João José Reis, nos traz talvez uns dos mais estruturados exemplos de rito de calundu. O calundu trazido por João, situado em Pasto da Cachoeira, Bahia, mostra como a questão da espacialidade e também da alocação de lugares passa a fazer parte da realidade dos cultos. O fato em questão se deu na Bahia, que teve como figura principal o negro Jeje Sebastião Guerra, em 1785, durante uma invasão policial. A casa invadida era uma sublocação. Tinha sido alugada por um africano “Mina”, José Pereira, para um outro africano, João Espírito Santo, este por sua vez, sublocou um dos quartos da casa a Sebastião Guerra (características das moradias urbanas da época).

Sobre Sebastião, sabe-se que era “o líder de uma comunidade religiosa em formação”. O calundu de Sebastião Guerra era famoso, conhecido, possuía a função de um templo, com relações entre homens e divindades era constantemente renovada na trama ritual com o cosmos, ancestrais e voduns.

A casa onde houve a batida policial era um centro cerimonial, onde Sebastião liderava rito de calundu, um dos poucos conduzidos por figura masculina, segundo descrição, no lugar havia cânticos, danças e músicas em homenagem aos deuses da África (REIS, 1988, p. 72).

Pelas descrições<sup>16</sup> encontraram na casa instrumentos, uma flecha com penachinhos pendurados, nos pés da dita flecha, meia pataca de prata (moeda antiga), uns cobs, moedas de prata, cabacinhas com pedrinhas dentro, folhas de mau cheiro e um unguento (substância de uso externo à base de gordura) também odor desagradável. Também foram encontrados água ardente e enterrados no chão “mestrias”, bolos de ceras da terra cravados com feijão, arroz, búzios, penas bolsas com unguento branco de odores desagradáveis entre outros objetos enterrados.

Dentre os objetos citados que foram encontrados na batida policial em Cachoeira, é possível identificarmos diversos objetos ainda hoje usados nos candomblés baianos como: ervas (folhas), búzios, dinheiro, bebidas (aguardente). Segundo João José Reis, essas substâncias foram encontradas tanto na superfície quanto enterrados, possivelmente fossem comidas de santo decompostas.

Segundo João José Reis

Na diáspora, sob a escravidão, nos engenhos e cidades, o feiticeiro era respeitado e temido por companheiros e escravos e não raro pelos próprios senhores. Em sociedades onde a assistência médica dependia em grande parte do uso de ervas, a vida e a morte de muita gente dependiam de curandeiros e curandeiras. O feiticeiro negro combatia sobretudo o grande feiticeiro branco, responsável por essa tragédia imensa que era a escravidão (REIS, 1988, p. 74).

Sebastião Guerra possuía essa estrutura, fazia riqueza e possuía clientes, seu calundu já não era tão invisível, por mais que estivesse em formação, já tinha algo desse significado comunitário maior, já não era só um rito doméstico. Juana Elbein dos Santos e Deoscóredes Maximiliano dos Santos assim se referem a esse tipo de comunidades

Na diáspora, o espaço geográfico que representava a África nativa e seus conteúdos, foi transferido para os locais onde foram levantados casa, templos ou quartos em cujos recintos se “plantaram”, junto com os elementos e símbolos materiais nos lugares de adoração, os poderes dos antepassados e das entidades sobrenaturais que garantiriam, não só a continuidade da existência, mas uma forma de viver (SANTOS; SANTOS, 1977, p. 115).

---

<sup>16</sup> No texto, João José Reis descreve com detalhes o que foi encontrado na invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira de 1785. As versões dos que estavam presente no momento da batida policial.

O Calundu de Sebastião, segundo João José Reis, parafraseando Costa Lima, dava “a seus participantes um sentido para a vida e um sentimento de segurança e proteção contra os sofrimentos de um mundo incerto” (REIS, 1988, p. 75).

Infelizmente não foi possível identificar por João José Reis, nas etnografias da época, se os objetos encontrados enterrados no calundu de Sebastião, pertencia a alguma divindade, mas vindos da África, podemos sugerir que o ato de enterrar supunha, pelos costumes, o pertencimento, uma devoção.

O interessante é que os exemplos dos calundus citados até agora, mostram essa expansão da religião, dos interiores, seja nas senzalas ou em lugares acoplados as casas dos senhores, aos centros urbanos, em casas alugadas. Segundo João José Reis, “o calundu e em seguida o candomblé não se esconderam, pelo contrário, ousaram expor-se, “nas cidades o toque dos atabaques chegava aos ouvidos de seus habitantes”. Eles se beneficiaram do meu urbano, insistiram e resistiram. “Foram pessoas como Sebastião, que não sucumbiram à perseguição, que ao longo de nossa história mantiveram vivas, e sempre renovadas, tradições religiosas populares hoje definitivamente parte da personalidade brasileira” (REIS, 1988, p. 81). O calundu do Pasto de Cachoeira era uma organização tipicamente urbana, e, segundo Renato Silveira (2005), o primeiro a ter como endereço uma rua, ainda que na periferia.

Por fim, como último exemplo de rito aqui apresentado, temos na década de 1740, o de um homem conhecido como Domingos Álvares, de Daomé, que praticava o rito muito semelhante ao chamado calundu, no Rio de Janeiro.

Domingos ganhou fama devido suas adivinhações e desmanche de feitiços que assolavam os escravos do seu senhor no Rio de Janeiro. Vendo os feitos de Domingos, seu senhor propôs um acordo, daria a autonomia a Domingo para exercer suas curas em troca de pagamentos. A partir daí que Domingos conseguiu comprar sua alforria além de dar um bom lucro a seu senhor.

O final da trajetória de Domingos Álvares se deu como homem livre entre a população carioca, que possuía a heterogeneidade de africanos, afrodescendentes, mestiços e brancos. Fosse no centro urbano ou em áreas mais afastadas, Domingos Álvares criou “em torno de si uma comunidade de adeptos, estabelecida num centro de culto que atraía pessoas em busca de cura para seus males” (SOUZA, 2012, p. 938).

Orientava cerimônias na qual havia no chão uma vasilha d'água com faca de ponta cravada nela e em volta várias pessoas. No centro do círculo, junto à vasilha, uma endemoninhada a que chamava de Capitão, que estava dançando

e saltando. Domingos jogava sobre ela uns pós pretos, pondo-lhe juntamente o dedo sobre a moleira da cabeça (SOUZA, 1986, p. 264).

Existiam duas regras básicas da religião afro-brasileira nos tempos da repressão, a aliança com pessoas mais privilegiadas e a discricção (REIS, 1988, p. 71). Domingos tinha o apoio de seu último senhor, mas a discricção lhe faltara. Não soube agir com a sensatez que o período exigia e em 1742 Domingos acaba sendo enviado para Lisboa para ser julgado pelo Santo Tribunal em Lisboa, desembarcando com outras duas negras acusadas de feitiçaria. Coincidentemente uma delas era Luzia Pinta.

Os calundus foram, segundo Vagner Gonçalves, até o século XVIII, “a forma urbana de culto africano relativamente organizado, antecedendo às casas de candomblé do século XIX e aos atuais terreiros de candomblé” (SILVA, 2005, p. 43).

Os negros da colônia, por tempos, se viram entre o preservar e o resguardar. Continuar, adaptar, reconstituir, a seu modo, sua crença, sua cultura, seus valores. O segredo e a oralidade como forma de legado, começou a contornar novas linhas da história, características específicas de grupos distintos, mas que dividiam o mesmo espaço, começaram a reconstituir um só grupo, uma só cultura.

É possível perceber, segundo Vagner Gonçalves Silva (2005), que já no início do século XVIII era possível ver cultos mais ou menos, ou minimamente, organizados em torno de uma figura principal, como um sacerdote do culto, chamado de “calundu”, “calundeiro” ou até “feiticeiro”. Eram cultos capazes de englobar uma variedade de cerimônias onde se misturavam elementos africanos: instrumentos como atabaques, búzios para adivinhações, trajes rituais, sacrifícios de animais, ervas seja em banhos, seja em rituais, e tantos outros elementos.

Tudo isso era possível porque os primeiros calundus eram restritos, confinados aos espaços das fazendas, sendo realizados apenas na noite, período pós laboral, “na escuridão e solidão das matas e roças ou nos próprios espaços contíguos às senzalas”. Nesse cenário é possível imaginar quão dificultoso tenha sido a organização e estruturação do culto, visto que em África o próprio culto aos deuses africanos estabelece uma série de interdições. A começar pelo culto aos deuses que são feitos em recipientes de acordo com seus elementos que os representam, água, ferro, pedra, entre outros. E que devem ter local de destaque, restrito, tido como sagrado, “pois, sobre eles são feitas as oferendas de alimentos e sacrifícios de animais que renovam sua força mágica e a de seus cultuadores” (SILVA, 2005, p. 46).

Partiu de pequenos redutos a estruturação da religião dos negros. Fosse nas senzalas (espaço exclusivo dos cativos, onde o senhor e os capatazes não tivessem acesso) ou em espaços

adjacentes à casa grande (quando era permitido), ou ainda em casas urbanas alugadas e divididas entre dormitório e lugar de culto. Os espaços de culto faziam parte da paisagem social porque eram funcionais, curavam moléstias, feitiços, espíritos maléficos e, acima de tudo, respondiam às várias necessidades de uma população carente e invisibilizada.

E foi assim que os traços distintos de cada grupo, unidos pela situação de cativo, se reconstituíram em uma só cultura, mais do que etnias e culturas, as heranças se mesclavam, numa mesma sintonia, o calundu. Daí em diante foi se expandindo, ganhando espaço, sendo perseguido, sendo construído e sendo (re)inventado.

### **2.3. Das Senzalas para as cidades – Os primeiros Candomblés**

Os cultos devocionais negros já eram uma realidade desde o século XVII. Fossem domésticos ou públicos, ao passo que se constituíam e se modelavam, conseguiram na virada para o século XIX, se estabelecer enquanto religiosidade negra. Bastava agora, seguindo a trajetória de uma “constituição da religião afro-brasileira”, se organizar e estabelecer verdadeiramente enquanto culto urbano, legítimo e estruturado, ou seja, sua oficialização quanto religião e a formação do panteão tal qual o conhecemos hoje.

É conhecido que foi na Bahia, no século XIX, que se estabeleceu o modelo adotado de Candomblé, tal qual o conhecemos hoje.

Segundo a tradição do Candomblé no Brasil, o *Ilê Axé Iya Nassô*, popularmente conhecido como *Casa Branca* ou *Candomblé do Engenho Velho*, denominação do bairro onde se localiza atualmente, é o mais antigo a ter esta unificação de cultos, celebrando, num único rito e no mesmo espaço, diversos deuses, esta configuração perdura até hoje. O que significaria aliança entre grupos étnicos diferentes, concretizando novas identidades africanas em terras brasileiras, indo além da diferenciação étnica e/ou linguística. Talvez, liturgicamente falando, ele seja sim um marco na religiosidade negra no Brasil quanto ao panteão de Orixás cultuados, mas João José Reis no traz indícios e relatos que, a partir de registros policiais e jornalísticos, que antes mesmo do Candomblé da Casa Branca se estabelecer como Terreiro, esse movimento já vinha se concretizando em outras partes. Logicamente não está sendo descartado a importância do Candomblé da Casa Branca, a ideia é entender como que a prática dessa estrutura de culto se desenvolveu ao longo do século XIX.

Um pouco antes da segunda metade do século XIX, grandes transformações na legislação e no desenvolvimento da colônia, traria novas configurações ao cenário do negro no Brasil. Era o período em que a sociedade brasileira passava por mudanças fundamentais nos

campos políticos e sociais. Mudou-se a forma do governo, foi elaborada a Constituição, o trabalho escravizado foi substituído pelo assalariado, as cidades cresceram e se desenvolveram.

Com o desenvolvimento da colônia, houve o crescimento das cidades juntamente com o aumento de negros libertos, mulatos e os escravizados urbanos, esse último com maior liberdade e autonomia em relação aos escravizados rurais, o cenário para as manifestações religiosas foi mais favorável, em vista que encontravam melhores condições para se desenvolverem e, assim, se estruturarem. Em contrapartida, com inúmeras revoltas de escravizados, ocorrendo principalmente na Bahia, na primeira metade do século XIX, as reuniões religiosas passaram a serem locais de possíveis reuniões de negros para levantes.

No entanto, foi nessa caracterização de encontros em casas, mais facilitado pelas condições sociais, que a religião do negro começou a se estruturar. As moradias em que essa população mais urbana habitava, se localizavam nos velhos sobrados e em casebres coletivos, o que hoje chamaríamos de cortiço. Esses lugares tornaram-se pontos de encontro religiosos parcialmente protegidos da repressão policial.

Essas moradias, mesmo que precárias e pouco espaçosas, eram o local de festas religiosas e o início de uma estrutura e “preservação de altares com recipientes sagrados dos deuses” (SILVA, 2005, p.48). O espaço era utilizado tanto para realização de ritos como de moradia, essa foi uma característica dos primeiros templos, o que permitiu o desenvolvimento dos calundus fora do espaço das fazendas.

Segundo João José Reis (2005), a maior atividade dos candomblés baianos, no século XIX, se dava nos subúrbios de Salvador, o que não significava que houvesse inúmeras denúncias de candomblé acontecendo na cidade, como relatava *O Alabama*, jornal publicado em Salvador na segunda metade do século XIX. O folhetim se dedicava sistematicamente a campanhas contra os candomblés baianos.

O documento mais antigo conhecido que traz o termo “Candomblé” onde o associa uma prática religiosa africana em terras brasileiras, diz respeito ao relato de um capitão de milícias em 1807 sobre um escravizado angolano, Antônio, nomeado como “presidente do terreiro dos *candomblés*”. Outro ponto relevante que João José Reis identifica é o uso do termo terreiro associada a candomblé (REIS, 2005).

Um bem sucedido sacerdote, adivinho e curandeiro, Antônio vivia longe de sua senhora, em terras localizadas em um engenho no rico município açucareiro de São Francisco do Conde, onde ele tinha estabelecido seu terreiro. Ali, o escravo era procurado por “número maior [de pessoas] de alguns Engenhos vizinhos nas vésperas de dias santos e Domingos”. Segundo um relatório policial, ele exigia, “apesar de ser moço, que lhe tomassem a

benção, e lhe prestassem obediência, inda os mais velhos”. De início, Antônio conseguiu escapar às forças de milícia enviadas para capturá-lo, subornando um feitor do engenho, o que sugere que tinha acesso a algum capital obtido de sua prática religiosa. Seis escravos foram presos para informar onde Antônio se escondera. Ele foi preso porque o feitor subornado não cumpriria sua parte no trato (REIS, 2005).

Os líderes de candomblé, em sua maioria, haviam nascido livres ou então adquirido alforria, por compra ou doação, dinheiro esse adquirido no sistema de ganho em trabalhos remunerados ou com ganhos com a prática divinatória. Segundo João José Reis, foram eles os maiores responsáveis pela estruturação do candomblé baiano nesse período.

Apesar do Candomblé, ter em sua origem um culto regional e étnico em África, ele se caracterizou no Novo Mundo a partir de uma constante e necessária combinação da cultura étnica, racial e social, fundando, a partir disso, uma nova identidade, “não foi uma cultura africana que atravessou o Atlântico, mas várias” (CERQUEIRA, 2007).

João José Reis, afirma que “na segunda metade do século XIX, abundam evidências sobre africanos, crioulos, mulatos e uns poucos brancos ritualmente misturados no candomblé”, e começava a partir daí, ao longo dos anos seguintes, um processo de “nacionalização das bases religiosas”, mesmo que continuasse com uma liderança predominantemente africana (REIS, 2005).

Com a Independência do Brasil em 1822 e a Constituição em 1824, a liberdade de culto é garantida, mas com ressalvas, já que não era permitido que os templos ostentassem símbolos religiosos em suas fachadas, o que, de certa forma, acabou criando um dispositivo legal de proteção à religião dos negros. Sua existência passa a ser salvaguardada pela Constituição, no entanto, isso nunca impediu que não fossem perseguidos. Logo, “a igreja, depois de uma longa história de repressão religiosa aos cultos populares de origem africana e indígena, com o declínio do poder dos tribunais da Inquisição e por influência das ideias da Revolução Francesa e iluministas”, deixou de lado as perseguições, “substituindo a repressão pelos sentimentos de superioridade que separou a fé católica das elites brancas das práticas consideradas rudes e ignorantes do povo” (SILVA, 2005, p. 49).

O *Candomblé Casa Branca* ou *Candomblé do Engenho Velho*<sup>17</sup>, é visto como o mais antigo do Brasil, nos ritos ketu, pela forma como foi organizado e é o que reúne, segundo José

---

<sup>17</sup> O *Candomblé Casa Branca* é citado por sua relevância histórica, não cabe aqui (devido ao recorte) adentrar em detalhes sobre seu início, sua fundação, sua história, diversos autores se debruçaram sobre tal tema. Um bom exemplo a ser citado é Renato Silveira que ao longo de suas mais de 600 páginas debruçou-se sobre o tema em seu livro “O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de ketu”. Por fim, sem desmerecer sua importância, vou me restringir a falar sobre a adaptação feita para a formação do panteão e

Beniste (2019), o maior quadro sucessório entre as mais diferentes formas de Candomblé do Brasil, registrado em 02 de maio 1945 como Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho. O registro de grupos com nome de santos católicos foi recorrente até os anos de 1950<sup>18</sup>, quando foi permitido, o registro de Terreiros nas delegacias de polícia, só então o nome em dialética africana foi permitido aos Terreiros, a Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho recebeu então o complemento *Ilé Àse Ìyá Nàso*.

Essas e outras mudanças conferiram formas definitivas ao Candomblé. As denominações simples de Centro, Tenda, Terreiro e Abassá foram substituídas por outras, como Inzo, Ilê Axé, Palácio, Templo e outros. Isso acarretou a necessidade de conhecer o idioma nativo de sua raiz religiosa, a fim de que a composição das palavras escolhidas ficasse de forma correta (BENISTE, 2019, p.432).

Renato Silveira escreveu, em 2006, um completo livro chamado “O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de ketu”, onde o autor diz que não há mais como saber exatamente quando foi a data de fundação do Candomblé da Barroquinha, nem mesmo as tradições orais foram capazes de supor uma data. Mesmo as possíveis datas relatadas na literatura antropológica são, segundo o autor, resultados de cálculos discordantes entre si. O que de fato é possível afirmar é que se deu nas últimas décadas do século XVIII e as primeiras do século XIX, entre 1788 e 1830 (SILVEIRA, 2015).

Entre tantos, Edison Carneiro arrisca 1830, uma previsão próxima de José Beniste que estipula ter sido aproximadamente 1835, data que coincide com o momento da chegada sucessiva de escravizados nagôs, fato que vinha ocorrendo desde 1780. Essa mesma contextualização foi referida por Juana Elbein dos Santos, lembrando os ataques daomeanos a Ketu em 1789 e ao consequente número de escravizados vendidos ao Brasil.

---

dos espaços dentro do terreiro juntamente com seus (possíveis) deslocamentos que é a proposta central da presente tese.

<sup>18</sup> Jorge Amado foi deputado federal pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB-SP) de 1946 a 1948. No seu breve período enquanto parlamentar, deixou como parte do seu legado a emenda 3.218 à Constituição Brasileira promulgada em 1946. A lei tratava do livre exercício de crença religiosa, dando como extinta a lei anterior, que obrigava os Terreiros a requerer um alvará da polícia para funcionar. Na época, o escritor encontrou resistência dentro do próprio partido, que via a religiosidade como uma forma de manipulação da população. Mas o escritor levou em consideração o contato direto que tinha com as religiões de matriz africana e as violências (pela mão da população e do Estado) que essas religiões (assim como outras que não eram cristãs) sofriam. A emenda proposta por Jorge e posteriormente aprovada virou o 7º inciso do Artigo 141 daquela Carta Magna, que tratava dos direitos à vida, à liberdade, à segurança individual e à propriedade. (Glauber Cruz) Disponível em <https://www.ufrgs.br/humanista/2018/11/09/jorge-amado-emenda-liberdade-de-culto/> Acessado em 19 de Jun de 2020.



Nesse período, o grupo liderado por Ìyá Nàsó e Bàbá Àsika, um grande conhecedor da arte do Ifá e do uso das ervas, organizaram os primeiros momentos do culto próximo à Igreja da Barroquinha, região central de Salvador. O culto ainda não se caracterizava como o conhecemos hoje, havia, um culto aos Orixás, mas ainda sem assentamento no local, esses eram mantidos em suas próprias moradias. Eram um período em que a necessidade de fazer o rito era mais importante do que a maneira como ele é feito, conservaram as tradições, mesmo sobre o predomínio do Catolicismo e da repressão do Estado.

Para José Beniste a principal e mais árdua tarefa seria a de formar um panteão, ou seja,

[agrupar] o culto de todas as divindades em um só lugar, ao contrário do modelo africano, cujas práticas eram feitas separadamente em seus reinos de origem, lembrando, ainda, que essas divindades eram profundamente dependentes da história de cada cidade em que atuavam como protetoras. Ainda na Barroquinha foi criado um xirê, permitindo que todas fosses reunidas em um só panteão (BENISTE, 2019, p. 305-306).

Assim como não se sabe sobre sua fundação, não se sabe também de quem foi a responsabilidades direta da criação da modalidade de culto tão identitária do Candomblé no Brasil e seguida até hoje. Para José Beniste, “é provável que houvesse uma participação conjunta com os personagens da época, os quais, mais tarde, viriam a se organizar em comunidades independentes, diferenciadas de acordo com suas origens étnicas” (BENISTE, 2019, p. 306).

Em 1851, o grupo que estava até então na Barroquinha muda-se para outra localidade de Salvador devido ao projeto de urbanização da localidade, projeto esse liderado pelo presidente da Província da Bahia na época, Francisco Gonçalves Martins. Tal projeto removeu todo o grupo africano para realizar “a pavimentação e o traçado de novas ruas” em Salvador. Com isso o Terreiro se instala, aproximadamente em 1855, no bairro de Engenho Velho “em um barracão de sapê, escondido no meio de uma pequena colina, entre folhagens e grandes árvores (...) local estratégico e bem escondido, como devia ser tudo instituído pelos negros naquela época” (BENISTE, 2019, p. 311), local onde se encontra até hoje.

Já no final do século XIX, na virada para o XX, o Brasil passava por grandes mudanças sociais, políticas e estruturais. A abolição da escravatura em 1888 e a Proclamação da República em 1889, trouxeram a essa virada secular novos valores, novos modos de vida. Brasil, até então “atrasado” em comparação a Europa, se vê numa extrema urgência: é necessário modernizar, higienizar, civilizar e renovar.

A urbanização vista em Salvador, novos traçados e pavimentação de ruas, também foi vista no Rio de Janeiro, talvez de forma mais agressiva. E 1902, Rodrigues Alves toma posse como presidente da República, assim que assume o cargo, convencido desse senso de modernização, inicia um programa de obras públicas financiado por recursos estrangeiros deu então início à obras de saneamento e reforma urbana. Nesse momento o Rio tinha como prefeito Francisco Pereira Passos, o grande responsável pelo que ficou conhecido como a “Reforma Passos”, e como Diretor de saúde pública Oswaldo Cruz, responsável pelo enfrentamento da febre amarela e a peste bubônica, e também de comandar a limpeza e a desinfecção de ruas e casas do Rio de Janeiro. Juntos foram responsáveis pelos projetos (arquitetônico e sanitário) do desenvolvimento urbano na cidade do Rio de Janeiro. Responsáveis pelo processo conhecido como gentrificação, expulsando os negros dos espaços mais centrais da cidade, para bairros mais periféricos, com o propósito de transformar aquela área desapropriada em área nobre. As modificações e remodelações na paisagem carioca, naquela época capital da República, foram inspiradas nos *boulevards* de Paris.

É válido lembrar que o Rio de Janeiro constituiu o maior mercado de escravos das Américas<sup>19</sup>. Com uma estimativa de escravizados aqui chegados, entre 1500 e 1856, de dois milhões, sendo que havia mais congos e angolas. Segundo José Beniste,

a forte presença negra na região fez o compositor Heitor dos Prazeres (1898-1966) chamar a região que se estendia do cais do Porto até a Praça Onze de junho de Pequena África. Havia o costume de hastear uma bandeira branca para mostrar que ali havia uma comunidade solidária, vista pelos passageiros dos navios que aportavam por ela constituir a forma de transporte da época. Esse hábito de colocar uma bandeira branca permaneceu com as casas de Candomblé. A partir de 1906, a colônia baiana, radicada na Pedra do Sal e adjacências, desloca-se para as áreas próximas à atual avenida Presidente Vargas (BENISTE, 2019, p. 131).

Logo podemos perceber quem mais seria atingido com essas reformas modernizantes na cidade do Rio de Janeiro.

No ano de 1904, através das crônicas de João do Rio, os candomblés cariocas ganharam visibilidade com o então escritor do jornal Gazeta de Notícias, juntamente com seu informante

---

<sup>19</sup> A tese é baseada em banco de dados criado pela Universidade de Emory, em Atlanta, nos Estados Unidos, hospedado no site [slavevoyages.org](http://slavevoyages.org). Nos três primeiros séculos da colonização portuguesa, a Bahia recebeu 15% a mais de escravos que o Centro-Sul (na época, o Sudeste estava inserido nessa região). Contudo, após 1763, o panorama muda quando o Rio se tornou sede do governo geral. A partir da segunda metade do século XVIII, o número de escravos recém-chegados da África cresce no Rio e se estabiliza na Bahia. Nenhum lugar do Brasil servia tão bem à recepção de escravos como a cidade. Principalmente pela posição da cidade em relação ao continente africano. O Cais do Valongo se tornou o maior porto de entrada no país até meados do século XIX.

Antônio, um adolescente africano que conhecia como ninguém os redutos candomblecistas do centro do Rio de Janeiro. Os escritos de João do Rio para o Gazeta foram depois compilados no livro “As Religiões do Rio” que detalhavam ritos, endereços, personagens, líderes e frequentadores das casas de Candomblé do centro do Rio de Janeiro. Frequentadores brancos, da elite carioca, diga-se de passagem, constantemente eram flagrados entrando e saindo de dentro das casas.

Porém vale lembrar que João do Rio era um jornalista e escritor, a ele só valia sanar sua curiosidade. João era extremamente leigo no assunto, chegando muitas vezes ser ofensivo e agressivo em seus escritos, mas que ainda nos rende muitas informações e talvez não se distancie de tantos que ainda hoje olham a religião de matriz africana com certo fetichismo. João foi vivente dessas casas e acompanhou de perto seus deslocamentos, expulsos de suas estadias para dar lugar a então Paris carioca.

Toda essa remodelação tinha caráter não só de modernidade, mas acima de tudo de higienização social. Os interesses sociais, mercantilistas e burgueses, estavam voltados, segundo Vagner Gonçalves da Silva, “em tornar a cidade mais ‘limpa’ dos pardieiros e funcionais ao comércio e à frequência das famílias ricas e de classe média”, derrubando centenas de cortiços (moradias predominantemente dos negros na época) para o alargamento de ruas “expulsando sua população para morros ou para subúrbios ao longo das linhas de trem” (SILVA, 2005, p. 53-54).

Essas demolições, forçavam os moradores (sua maioria negros) a irem para as regiões periféricas da cidade, o que se configurava um problema para aqueles que trabalhavam no centro, pois ficariam afastados de seus ofícios. Os que se recusaram “preferiram” subir os morros, contribuindo para um dos casos mais complexos que vivemos até hoje na cidade do Rio de Janeiro, o crescimento desordenado das moradias nas favelas.

A casas de Candomblé, até então, instaladas modestamente no centro da cidade irão para pontos diferentes dos subúrbios, “as [casas] de Candomblé eram, na verdade, casas urbanas alugadas. Embora não fossem roças organizadas, havia toda uma estrutura, um segmento de tradições, fundamentos de vida formalizada em espaços reduzidos”, no entanto, não encontraram outra alternativa senão migrar para a parte periférica da cidade ou para “as novas terras da Baixada Fluminense, o que determinará uma revisão na forma de culto pela ampliação dos espaços” (BENISTE, 2019, p. 136; p. 411- 412).

## 2.4 Do centro para as Periferias. A Baixada Fluminense como reduto dos Candomblés

O período de remodelação arquitetônica na cidade do Rio de Janeiro, com o intuito de apagar as marcas do passado colonial e adotar os ideais da *belle époque* obriga os Terreiros localizados no centro a migrarem para o Subúrbio carioca (Zona Norte e Zona Oeste), alguns bairros do chamado Leste Metropolitano e para a Baixada Fluminense, é sobre esta última área citada que concentraremos nossos esforços neste estudo.

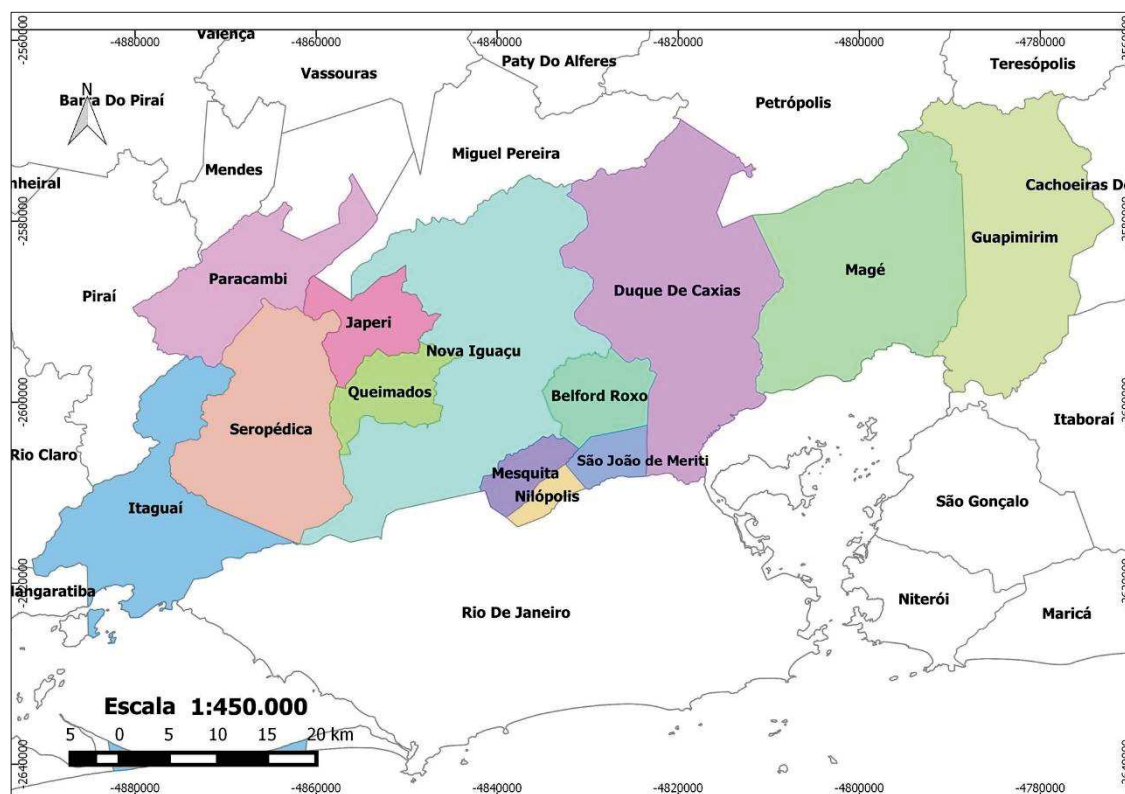


Figura 8 – Mapa da Baixada Fluminense Fonte Coordenação de Geografia-FEBF/UERJ.

Devido à escassez de espaço e de recurso, é possível imaginar o esforço que se configurava manter uma casa de Candomblé em um lugar pequeno, passível de mudança a qualquer momento devido o fator locatário.

Essa transformação de um canto da sala ou de outra dependência, como espaço mágico para a realização de ritos complexos, evidencia o poder e o conhecimento nas realizações. E isso foi realizado pelos antigos, com muita competência, antes da ampliação dos espaços para as terras da Baixada Fluminense. Os primeiros Candomblés do Rio funcionavam dessa forma. Os espaços utilizados nas moradias eram extremamente diferentes daquilo que hoje entendemos como casa de Candomblé (BENISTE, 2019, p. 176).

A falta de espaço era uma realidade, como se não bastasse, a incerteza de que a qualquer instante poderia ser preciso sair do local e consigo seus pertences, “como não havia contratos, as casas eram alugadas com muita facilidade, sendo tudo acordado verbalmente, tanto para entrar como para sair, sem qualquer obstáculo jurídico. Era uma época em que a palavra tinha valor” (BENISTE, 2019, p.175). Com as reformas urbanísticas o medo que apenas assolava se torna real.

Se por um lado existia a pressão do governo para a saída das áreas centrais da cidade, por outro, o natural crescimento no número de adeptos e a necessidade de um lugar fixo e, conseqüentemente, maior passa a ser uma realidade para o povo de santo. O espaço alugado começava a não comportar a demanda de adeptos e se tornava pequeno, não comportando toda a família de santo. A estrutura espacial é obrigada a ser remodelada, mas sobre isso será falado no próximo capítulo, o que é relevante neste momento é o deslocamento do centro para as zonas marginais da cidade, mais especificamente a Baixada Fluminense.

O Instituto de Segurança Pública (ISP) delimita a Baixada Fluminense em 13 municípios, sendo eles: Belford Roxo, Duque de Caxias, Guapimirim, Itaguaí, Japeri, Magé, Mesquita, Nilópolis, Nova Iguaçu, Paracambi, Queimados, São João de Meriti e Seropédica. E foi nessa extensa região que, segundo José Beniste (2019) se instalou o maior núcleo de Terreiros de Candomblé (também de Umbanda), provavelmente, de todo o Brasil.

A Baixada Fluminense, à primeira vista, sanaria as necessidades provenientes de uma cidade que passava por uma ampla e constante urbanização, como por exemplo, a oferta de áreas verdes, casas amplas e com espaços delimitados para ritos e assentamentos, enfim, uma série de especificações que a própria religião carecia e que pela precariedade da vivência dos negros nos séculos anteriores lhes foi limitado.

No entanto, é importante que não nos deixemos cair no anacrônico erro de compararmos as atividades dos Candomblés de épocas atrás com as dos dias atuais. Naquele período, as pessoas precisavam lidar com uma outra realidade social, estrutural, econômica e até racial. Naquela ocasião, “as pessoas faziam o santo em algum lugar disponível, pois as casas eram, em sua maioria, alugadas, e, quando moravam em casas coletivas, destinavam pequenos espaços para essas obrigações” (BENISTE, 2019, p.174).

Talvez o fator mais relevante observado e adquirido nesse deslocamento, do centro para as zonas mais afastadas, seja a questão espacial. A necessidade de espaços para a realização de determinados ritos, se tornou algo indispensável para os terreiros, inclusive pela recorrência do aumento no número de adeptos. A busca por fontes de água natural, cachoeiras, silêncio (algo necessário) corroboraram para a saída dos grandes centros.

Segundo José Beniste, a região da Baixada Fluminense, “serviu para a instalação dessas casas, cujas estatísticas indicam, um número provavelmente superior a dez mil Terreiros. Duque de Caxias, o município mais populoso, e Nova Iguaçu, o de maior extensão da região, acolhem o maior número dessas comunidades religiosas” (BENISTE, 2019, p. 139). Recentemente esse fenômeno de migração tem sido recorrente também para Zona Oeste do Rio, em virtude do amplo espaço da região e dos recursos naturais.

Já foi dito anteriormente sobre a relação das religiões de matriz africana com a natureza, é sabido que é através dela e de seus recursos que ritos são realizados, se extrai e se revitaliza o axé. E esses recursos naturais (rios, matas, cachoeiras, terra etc.) a Baixada Fluminense oferece em abundância, visto sua localização privilegiada próximo ao mar e a serra.

Usar espaços fora dos terreiros para algum tipo de rito não é algo novo, dado que a religião sempre utilizou o espaço fora do terreiro, seja contíguo ou mais afastado, para a realização de festividades, como por exemplo na mata ou na cachoeira. A questão que tomamos para a discussão diz respeito ao surgimento de espaços fora dos terreiros, destinados exclusivamente a ações religiosas. O PEO é uma realidade dessa busca por espaços, e não só ele, pois tem existido uma demanda considerável por esses espaços, que de alguma maneira atendam de forma satisfatória aos grupos.

Vimos ao longo deste capítulo toda a luta destas religiões por sobrevivência. De seus primeiros passos, multifacetada de tradições e elementos, até sua estruturação, ao longo de três séculos, onde sempre manteve sustentada sua crença na oralidade e na tradição. Podemos dizer que o Candomblé é uma religião combativa, que rema contra a maré de uma sociedade cristã proselitista, mas segue o fluxo contínuo de preservação e cuidado com a natureza.

Por isso a Baixada Fluminense é vista como um reduto para a instalação dos terreiros e para uso esporádico e ritualístico daqueles que, por algum motivo, não possuem essa oferta de recursos. Esses por sua vez encontram em lugares como o PEO um espaço privilegiado para cultuar suas Divindades.

Ainda que o Rio de Janeiro, mesmo sendo uma grande metrópole, seja possuidor de uma geografia propícia aos cultos de matriz africana como o Candomblé (mas não se limitando a ele) fazer uso desses recursos e desses espaços públicos tem se tornado muito dificultoso, quando não, perigoso.

Poderíamos enumerar diversas questões que trazem dificuldade ou perigo, no entanto duas se apresentam de forma muito aguda, (a) o alto custo de terrenos em áreas favorecidas por recursos naturais – o que leva os Terreiros a procurarem lugares privativos ou delimitados para os ritos fora de seu próprio espaço físico, o que condiciona ao deslocamento em busca de

recursos, como o PEO; e (b) a violência causada pela intolerância, seja por vertentes religiosas, seja pelo tráfico (modalidade crescente nos últimos anos) – quando a violência, tanto simbólica quanto física, passa a privar os Terreiros de seus próprios direitos de liberdade de culto.

### CAPÍTULO 3

#### **O Parque Ecológico dos Orixás. Espaço Inter-religioso de matriz afro**

O capítulo anterior se encerrou abrindo um debate de extrema relevância sobre o surgimento de locais estruturados e regulamentados para a execução de um direito que vive em constante violação em nossa sociedade, a liberdade de culto pelas religiões de matriz africana. E é sobre isso que este capítulo se esforçará para debater.

Falar de lugares contíguos parece não causar espanto para as religiões afro, tendo em vista que há a possibilidade de ver todo e qualquer espaço como sagrado. Contudo, não significa que todo e qualquer espaço, fora do terreiro, pode ser usado para rito, ou sacralizado ritualmente. Logo, se há a possibilidade de ver espaço como sagrado, então o terreiro pode ser pensado de forma mais expansiva, não se limitando às fronteiras estruturais existentes (muros, cercas, portões etc.).

Com relação à associação entre território e espaço, deve-se notar que, embora habitualmente pensemos no território como um poder ancorado em uma porção de espaço, nada impede que a territorialização afete simultaneamente porções não contíguas do espaço. Milton Santos já observava que o território, hoje, pode ser formado por lugares contíguos ou por lugares em rede (BARROS, 2017, p. 99).

Isso se dá pela própria estrutura do Candomblé, seus espaços são expandidos para além dos locais estruturados de culto, sendo assim áreas naturais como nascentes, rios, cachoeiras, estradas, matas, onde diversos lugares, se transformam, naquele momento, em espaço sagrado e conseqüentemente, uma extensão do próprio terreiro. Atividades como ebó, balaio, carrego, erupins<sup>20</sup> são realizados ou finalizados fora do espaço do terreiro já que devem ser “despachadas” nos respectivos espaços dedicados aos Orixás, como mato, cachoeira, rio, praias

---

<sup>20</sup> Comidas que já foram ofertadas aos Orixás e que necessitam ser despachadas dos Terreiros.

etc. “Oxum não vive na cachoeira, ela é a cachoeira, Iemanjá não vive no mar, ela é o mar...” (J.N. abiã).

Segundo Aurino Góis,

Os atos litúrgicos dessas religiões se estendem para além de seu local, ou seja, o terreiro (...). Estes locais estendem-se, às vezes, por muitos quilômetros além deste espaço. Esta ampliação territorial decorre, primeiramente, da busca de um lugar na natureza, onde possam fazer suas oferendas. Este lugar pode ser um rio, uma cachoeira, uma lagoa, uma mata, dentre outros, que, uma vez encontrado, apresenta-se como um *continuum*, isto é, uma extensão do terreno onde elas se encontram (GÓIS, 2013b, p. 355).

Continua o autor

o terreiro estende seu território para além do terreno onde se encontra instalado (...) A expansão territorial do espaço sagrado, através do uso de áreas externas para oferendas, não é uma ação esporádica, mas constitutiva dos eventos litúrgico-religiosos dessas religiões (GÓIS, 2013b, p. 359).

O uso dessas práticas rituais, fora do espaço do terreiro pelos devotos candomblecistas, por mais que sejam ritualísticas comum, geram uma série de conflitos. Conflitos esses, suscitados por inúmeros fatores, podendo ser externos como por exemplo, intolerância religiosa, discursos ambientalistas, associações protetoras dos animais, como internos, na crítica do uso de materiais indevidos que fogem a uma “tradicionalidade” e que acabam prejudicando, a longo prazo, a natureza.

Usar espaços públicos para comemorações de cunho religioso não se restringe aos adeptos das religiosidades afrobrasileiras, muitos hábitos introjetados e revestidos de cultura popular acabaram se normatizando de tal forma que passaram a fazer parte, quase que de forma obrigatória de ritos de passagem e do imaginário social da própria cultura quanto tradição do povo brasileiro, como por exemplo as honrarias a Iemanjá no *Réveillon*, onde a grande maioria se veste de branco, comemora na praia e joga flores. Essas ações geram um impacto ambiental de toneladas de lixo todos os anos durante essas festividades.

Existem diversas campanhas, de cunho ecológico, para que os presentes ofertados à Iemanjá sejam escolhidos levando em consideração o impacto e a preservação do meio ambiente, no entanto a insistência em ofertar objetos que poluem as praias, como frascos de plástico e vidro são ainda recorrentes.

Livretos informativos e conscientizadores como a cartilha *Oku Abo* se apresentam como ferramenta educativa criada pelo projeto *Oku Abo Educação ambiental para Religiões*



*Afrobrasileiras*<sup>21</sup>, “com o objetivo de resgatar o saber tradicional das religiões afrobrasileiras e promover a preservação do meio ambiente a partir desse resgate e busca por espaços próprios para os cultos” (p. 04) principalmente espaços em meio às florestas e Parques que sejam apropriados para os rituais.

Esses espaços carecem muitas vezes de apoio dos serviços públicos, sem contar no impacto que causa nos espaços como florestas, rios, nascentes, cachoeiras, Parques públicos etc. que muitas vezes são utilizados por outras pessoas. Não nos esqueçamos de que se trata de espaços públicos onde as tensões são claramente de poder, que tangenciam entre a ocupação do espaço (por ser público) e o direito de ocupação de um determinado espaço (por ser territorializado).

Mas sendo esses espaços públicos, qual seria a grande dificuldade no uso?

Ora, pensemos numa metrópole, com suas características particulares, fluxo contínuo e extremamente urbanizada, ainda assim é possível encontramos terreiros nesses contextos sociais, que sofrem pela falta de espaço, pela privação de áreas verdes, em vista que o meio social ao qual está inserido não atende às suas demandas.

É preciso se deslocar, busca-se espaços mais distantes dos centros urbanos, que atendam de alguma forma as necessidades ritualísticas. Por muitas vezes, por se tratar de espaços longínquos e, algumas vezes, de difícil acesso, não existe o recolhimento adequado por setores responsáveis pela limpeza, com isso, aquilo que é depositado ou despachado, acaba se acumulando e se tornando resíduos, em vista que o material utilizado muitas vezes não é absorvido pela natureza.

O descarte incorreto de oferendas feitas de materiais não biodegradáveis, fez com que surgisse um debate sobre a conscientização do uso de mais naturais como forma substitutiva de vidro, plástico.

Movimentos como os mutirões de limpeza organizados tanto pelas frentes ambientalistas quanto pela própria religião de matriz africana, como por exemplo, o MUDA (Movimento Umbanda Do Amanhã), vem oferecendo esse trabalho de limpeza de mata e de conscientização para o uso de biodegradáveis que não agridam a natureza.

Outro exemplo é Projeto Espaço Sagrado da Curva do S, lançado em 2012 pela Secretaria do Estado do Ambiente (SEA) do Rio de Janeiro. O objetivo era conscientizar pessoas sobre preservação ambiental e oferecer locais para manifestação de práticas religiosas,

---

<sup>21</sup> Ver anexo 1

inibindo as chances de queimadas, assoreamento de rios, acúmulo de lixo, e assim, a preservação da natureza.

Outro fator que propicia à privação e conseqüentemente, ao afastamento cada vez mais distante dos grandes centros urbanos é a questão da violência a partir do discurso da intolerância. O espaço limitado juntamente com a intolerância, se apresentam como um estopim para uma ação inevitável ao povo de santo, o deslocamento migratório para lugares alternativos de culto.

Segundo Leonardo Carneiro (2009) “a escassez de áreas verdes em abundância na metrópole faz com que o uso seja disputado entre diferentes segmentos da sociedade, de modo que a presença de uns pode incomodar os outros. Desse encontro surge o conflito de uso de uma área verde, de um rio ou de uma cachoeira” (CARNEIRO, 2009, p.179). Há no espaço público uma disputa clássica de poder. O espaço é público, mas público para quem exatamente? Talvez da mentalidade pública dominante, de uma majoritária presença cristã e de cunho neopentecostal.

Toda essa manifestação contrária, de repúdio e represália contra as religiões de matriz africana, fez com que surgisse uma demanda entre os adeptos dessas religiões pela busca e criação de lugares que atendessem às suas necessidades. Podemos destacar três mais específicas:

1. Espaço (área verde e locais propícios para o culto)
2. Segurança (espaço próprio e reservado, sem possibilidades de represálias)
3. Limpeza (espaços que oferecessem, um suporte (serviços) para a não degradação da natureza)

Na cidade do Rio de Janeiro é possível citar alguns Parques onde os religiosos de comunidade de santo utilizam para cultos e que atendem a algumas (até todas) das demandas acima. São eles

- a) O Parque Natural Municipal de Nova Iguaçu, que possui tanto um espaço delimitado para depositar as oferendas como mutirões para a limpeza e manutenção do descarte do “lixo religioso”;
- b) A Cachoeira do Itinguçu, localizada no bairro de Coroa Grande, em Itaguaí;
- c) A Floresta da Tijuca, na localidade conhecida como curva do “S”, que possui um projeto para transformá-lo oficialmente em um ponto de oferenda religiosa
- d) O Parque Ecológico Vale dos Orixás (Parque Municipal da Taquara, município de Duque de Caxias, RJ);

- e) O Recanto dos Orixás – Cachoeira ERJ, localizado em Raiz da Serra, Magé; e
- f) O Parque Ecológico dos Orixás, na subida da região Serrana do Rio de Janeiro, caminho para Petrópolis no bairro de Raiz da Serra em Magé.

Essas iniciativas se apresentam de extrema importância. Por um lado, há uma força interna pela continuação do culto e dos ritos por meio das religiões respaldados no direito de culto, à liberdade de crença assegurada pela Constituição Federal, que em seu art. 5º, inciso VI, dispõe: “a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, proteção aos locais de culto e suas liturgias”. Por outro, a pressão externa, seja pela urbanização exacerbada, seja pela intolerância de outras religiões que acabam tomando de violência, seja física ou simbólica, contra as manifestações religiosas de matriz africana em seu exercício na natureza.

Como estratégia para a execução do direito de culto e pela grande demanda das próprias religiões afro por lugares seguros e limpos e que atendam a demanda ritualística do culto, diversos Parques e espaços públicos têm sido redesenhados para este fim, como por exemplo o Parque Ecológico dos Orixás, objeto desta tese.

### **3.1. Histórico e estrutura. Parque Ecológico dos Orixás**

O PEO, é um espaço privado, adquirido e mantido por recursos da União Umbandista dos Cultos Afro Brasileiros – UUCAB, sediada na Rua Edgar Romero, n. 81, Sala 334, Madureira, município do Rio de Janeiro. Entidade de personalidade jurídica reconhecida em âmbito nacional que tem como função, além de manter administrativamente o Parque, legalizar dos Templos de Umbanda, Candomblé e demais Cultos Afro-Brasileiros, fornecendo certificado de funcionamento e todas as documentações necessárias ao exercício das atividades religiosas e sociais dos mesmos. A entidade, além de registros, promove cursos para os Diretores de cultos das entidades filiadas e a seus seguidores, administrando os centros e dando assistências.

A ideia inicial de se construir um espaço para este fim, veio do ex presidente da entidade Carlindo Magalhães, a partir do momento em que se observou uma demanda expressiva por espaços para se cultivar a religião, vendo que, em muitos casos, o uso de espaços fora dos Terreiros se vê necessário. A demanda não se restringia a espaços somente fora dos Terreiros, mas espaços que fossem limpos para as oferendas e despachos, cachoeiras conservadas e reservadas, acima de tudo, espaços seguros para o livre culto.

O Parque funciona ativamente desde 2010 e é atualmente administrado por João Luiz Magalhães, atual presidente e filho do idealizador do Parque, Carlindo Magalhães. O Parque dispõe, segundo o presidente, do equivalente a mais 60.000 metros quadrados de área total, que corresponde às instalações do Parque como administração, cantina, área de lazer, banheiros/vestiário, pia comunitária, estacionamento e mata verde. Mais de 25 terreiros ao longo do Parque, com espaços cobertos que dispõem de energia elétrica e espaços ao ar livre em meio à mata verde para execução dos cultos, incluindo a cachoeira. O Parque possui atendimento todos os dias e feriados, no período de 24h à ser agendado com antecedência e recebe todos os cultos de matriz africana, de todas as nações.

Seu uso não é restrito às instituições filiadas, ele é voltado tanto para os sócios (Terreiro associados/filiados) quanto para não sócios, para estes últimos, o uso só é feito mediante a reserva prévia e com taxa diferenciada. Podendo ser até utilizado por pessoas que não são de matrizes religiosas, como por exemplo a área de lazer.

O Parque se localiza na antiga estrada que liga a cidade do Rio de Janeiro a Petrópolis, mais conhecida como Estrada Velha da Estrela e popularmente como *Serra Velha* (RJ-107), na Avenida Automóvel Clube 2322, Magé, estado do Rio de Janeiro. O Parque se encontra dentro da Área de Proteção Ambiental da Região Serrana de Petrópolis<sup>22</sup> (APA) cujo bioma é de Mata Atlântica e tem como órgão gestor o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, com uma área equivalente a 68.224,29 hectares (Decreto 87.561, de 13 de setembro de 1982 / Decreto nº 527, de 20 de maio de 1992). Abaixo dois mapas que mostram a área correspondente de proteção ambiental e a localização do PEO dentro dela.

---

<sup>22</sup> Dados oferecidos pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio Ministério do meio ambiente. Disponível em <http://www.icmbio.gov.br/portal/unidadesdeconservacao/biomas-brasileiros/mata-atlantica/unidades-de-conservacao-mata-atlantica/2178-apa-de-petropolis>. Visitada em 4 de fev/2019

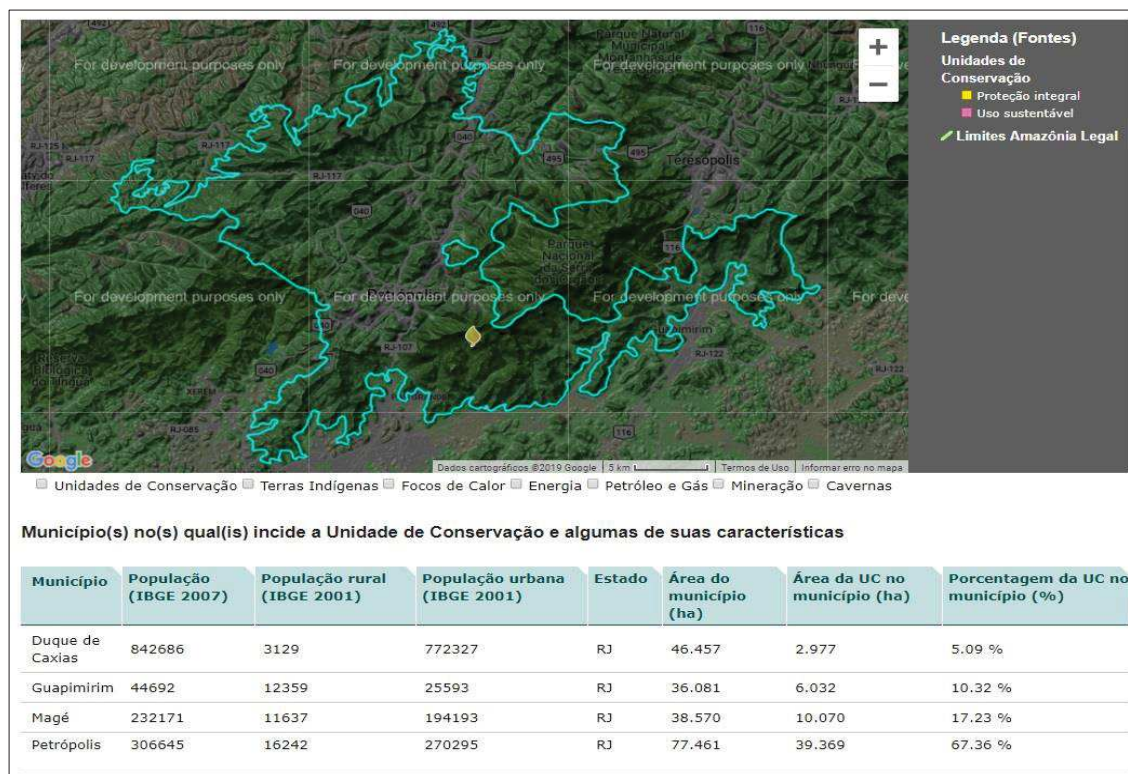


Figura 9 – Área de Proteção Ambiental (APA) Petrópolis. Disponível em <https://uc.socioambiental.org/uc/592537>

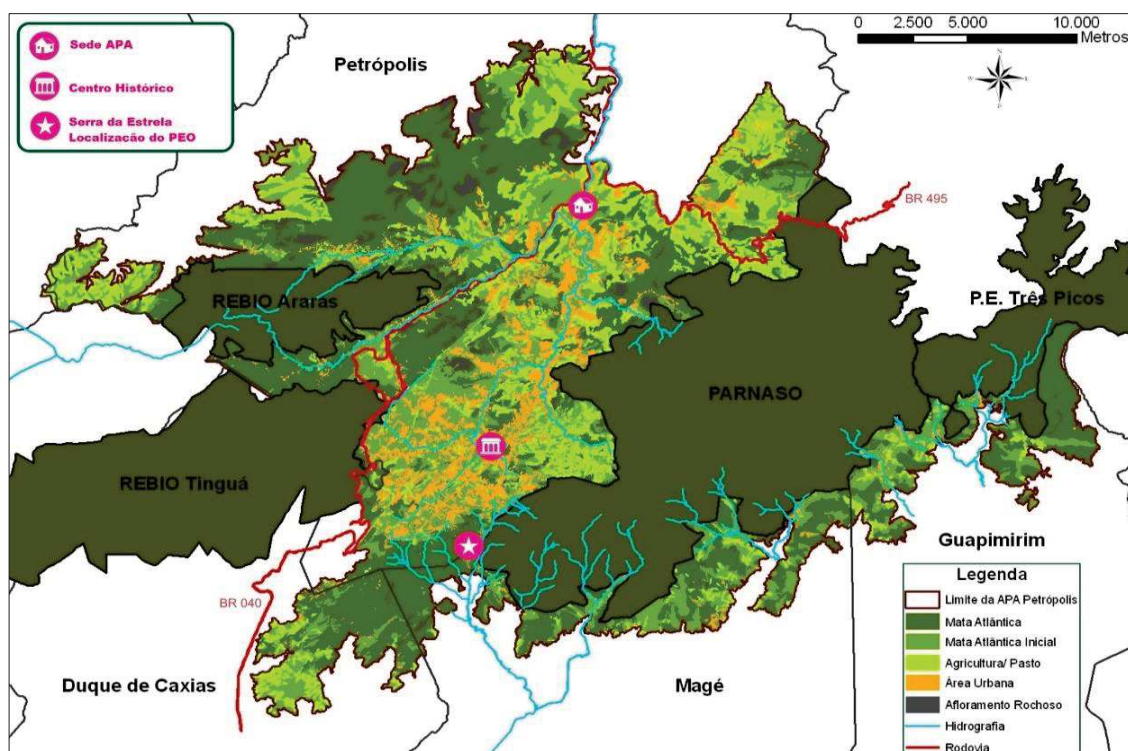


Figura 10 – Folheto informativo sobre a APA da Região Serrana de Petrópolis. Disponível em [http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/imgs-unidades-coservacao/folheto\\_final2.jpg](http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/imgs-unidades-coservacao/folheto_final2.jpg)

A localização do Parque em meio a uma área de mata preservada, contribui para o fornecimento de um ambiente propício às religiões que se utilizam deste tipo de espaço para culto. Por se tratar de uma Unidade de Conservação (UC), logo, espaços especialmente protegidos, uma série de normas e modos de uso incidem sobre este espaço, que consequentemente recai sobre o Parque uma série de documentações para usufruto deste espaço.

Segundo o Ministério do Meio Ambiente, toda Unidade de Conservação necessita de um Plano de Manejo que tem como função descrever os objetivos gerais pelos quais essa UC foi criada, dentre elas

as normas, restrições para o uso, ações a serem desenvolvidas e manejo dos recursos naturais da Unidade de Conservação, seu entorno e, quando for o caso, os corredores ecológicos a ela associados, podendo também incluir a implantação de estruturas físicas dentro da Unidade de Conservação, visando minimizar os impactos negativos sobre a Unidade de Conservação, garantir a manutenção dos processos ecológicos e prevenir a simplificação dos sistemas naturais.<sup>23</sup>

O propósito de insistir sobre a discussão, descrição e legislação que incidem sobre uma Unidade de Conservação, e consequentemente na APA de Petrópolis é que, dentro deste documento do Plano de Manejo, avistou-se um fato que ocorre nessa área que nos proporciona uma linha de pensamento que se reflete diretamente no PEO.

Segundo o Plano de Manejo da Área de Proteção Ambiental (APA) de Petrópolis

Frequentemente são avistados indícios de práticas de atividades místico-religiosas, especialmente nas estradas e caminhos históricos da APA de Petrópolis. Essas atividades também foram observadas ao longo do Caminho do Imperador (obs. pess.). As atividades místico-religiosas identificadas na região ocorrem de maneira dispersa na APA. Normalmente essas atividades estão acompanhadas de impactos. As oferendas são feitas, em geral, no leito dos cursos d'água, e estão sempre acompanhadas de fogueiras e festejos, entre outros, que potencialmente oferecem risco ao ambiente. Após os rituais, as oferendas são deixadas no local, causando impactos visuais e poluição nos recursos hídricos. Segundo o Plano Operativo de Prevenção e Combate a Incêndios Florestais, realizado pelo Prevfogo para a Rebio do Tinguá, alguns focos de incêndio, no interior dessa Rebio, foram atribuídos aos restos de fogueiras e velas deixados por esses rituais (Prevfogo, 2005). As atividades místico-religiosas se estendem também às festividades, que homenageiam santos e padroeiros, e são muito comemorados localmente (Plano de Manejo da APA Petrópolis, 2007, p.109).

---

<sup>23</sup> Site do Ministério do Meio Ambiente. Disponível em <http://www.mma.gov.br/areas-protetidas/unidades-de-conservacao/plano-de-manejo.html>. Visitada em 4 de fev/2019

De fato, é possível observar, durante o trajeto a Petrópolis, pela Serra Velha, muitos resquícios de oferendas depositadas/descartadas no percurso, restos de oferendas, panos, restos de comidas/frutas, alguidares, enfeites, velas, copos e sacos plásticos, estilhaços de garrafas, seja pela falta de espaço e de elementos naturais ou até mesmo por necessidades, visto que algumas oferendas precisam ser despachadas fora dos espaços do Terreiro.

Quando os religiosos se apropriam dos espaços, o mesmo é transformado em espaço sagrado, ou, segundo Rosendahl, em *locus* da hierofania revelada em objetos (2002, 2012), através da ritualização.

Sendo assim, podemos observar duas vias que se confrontam, a) o fato de muitos Terreiros não possuírem esses elementos naturais no ambiente privado dos Terreiros, seja pela localidade mais urbanizada ou pela própria limitação do espaço interno, e com isso, torna-se necessário o acesso e o uso do espaço público, como praças, Parques, cachoeiras, nascentes, rodovias etc. Tendo este ato, muitas vezes um desfecho inadequado e não orientado ocorre que b) o próprio espaço público, utilizado pelos religiosos, para suas oferendas, acaba se degradando com a poluição deixada por alguns praticantes. Esses espaços, na tentativa de reutilização, são encontrados com um volume considerável do que podemos chamar de “lixo religioso”, visto que, por muitas vezes estarem em meio a mata fechada, fica difícil o acesso dos órgãos públicos responsáveis pela limpeza manterem o espaço limpo, ou muitas vezes por descaso e preconceito desses mesmos órgãos em não recolherem tais resíduos. Não desconsiderando que o fator “intolerância” também influencia na privação desses religiosos em exercer seu direito de culto em espaços que são públicos e por isso buscam lugares mais afastados.

A partir deste cenário é possível visualizar, com se dá de forma urgente, a demanda por espaço para cultos diante da realidade socioespacial que incide sobre os religiosos de matriz africana na cidade do Rio de Janeiro.

Para tentar sanar essa via de mão dupla contraditória – espaço para culto ao mesmo tempo que sejam limpos e seguros, estratégias veem sendo organizadas para que esses tipos de casos não ocorram. Uma delas é o foco desta tese, o Parque Ecológico dos Orixás.

O PEO foi criado exatamente para que, de forma estratégica, pudesse ofertar aos religiosos de matriz africana, as demandas de cidadania a partir da sua liberdade de culto, em espaço próprio, seguro e limpo, ao ponto que protege, preserva, e de certa forma, conscientiza.

Para melhor entendimento e descrição, três fatores se apresentam como fundamentais para a criação do Parque Ecológico dos Orixás.

1. Urbanização/ Falta de espaços apropriados para as oferendas
2. Violência/Intolerância

3. Crescimento do Movimento de Preservação Ambiental dentro da própria religião. Principalmente pela relação direta dos Orixás com os seres humanos, e pela necessidade de preservação dos locais nativos e sagrados.

Esses fatores não podem ser analisados separadamente, visto que um influencia o outro concomitantemente.

Segundo o Mapeamento das Casas de Religiões de Matriz Africana do Estado do Rio, feito pelo Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente (Nirema) da PUC-Rio, mais da metade das casas de Umbanda ou Candomblé do estado do Rio de Janeiro sofreram algum tipo de discriminação. Segundo a pesquisa, das 847 casas pesquisadas desde 2008, mais da metade (430 delas) relatou episódios de intolerância religiosa contra seus centros ou seguidores nos últimos anos (MORAIS, 2018, p.220).

Um grande debate que vem assolando os estudos sobre cidade é a questão da violência e intolerância. O que podemos afirmar é que os atos transgressores ocorridos no âmbito das grandes cidades, acabam intensificando as condutas de proteção e/ou defesa no meio urbano. Com isso, surge a necessidade de se pensar em novos mecanismos e estratégias para driblar ou, pelo menos, amenizar, as consequências dessa violência acometida pelo povo de santo e pelas religiões de matriz africana em geral.

É necessário pensar em “Espaços Sagrados” destinados às práticas religiosas para que seja mantido o direito ao culto assim como mecanismos de defesa quanto as situações de constrangimento e violência. Segundo Zeny Rosendahl, os territórios religiosos se modificam há séculos, “acontecimentos importantes induzem a uma transformação; mesmo que seja visto como recuo ou avanço, o território é modificado aparecendo como o que melhor corresponde à afirmação do poder” (ROSEND AHL, 2013, p.175).

O PEO proporciona um rico campo de investigação social, cujo estudo permite uma melhor compreensão das religiões afro na cidade. Todo esse arranjo espacial construído é uma paisagem, segundo Bonnemaïson (2002) conivente, que é marcada por signos e seus significados, e acima de tudo passam a semiografar no espaço os limites do território, transformando-o numa extensão do próprio Terreiro. Ele oferece o espaço necessário, acesso a natureza preservada, mata, nascentes, cachoeiras, visto que, se encontra numa Área de Proteção Ambiental. Por se tratar de uma Instituição, fornece apoio jurídico aos seus filiados, apoio burocrático. Por ter a questão ambiental em pauta, preserva o espaço ofertado, enfim, constrói um ambiente propício para culto ao mesmo tempo que assessoram e orientam os fiéis a não



causarem danos a rios ou florestas na hora de depositar oferendas. Como podemos ver a seguir, o Parque é composto por:

1. Entrada
2. Estacionamento
3. Área de Lazer (com piscina e churrasqueira)
4. Administração
5. Cantina
6. Banheiro/vestiário
7. Pia e tanque comunitários
8. Terreiros cobertos (possuem energia elétrica; utilizados mais por terreiros umbandistas já que estes espaços dispõem de altares com imagens)
9. Terreiros ao ar livre (não possuem energia elétrica, usados tanto por umbandistas quanto por candomblecistas)
10. Espaços para ebós
11. Cachoeira
12. Imagens/esculturas de Orixás, Entidades da Umbanda e Povo Cigano espalhadas pelo Parque e pelo espaço da mata.

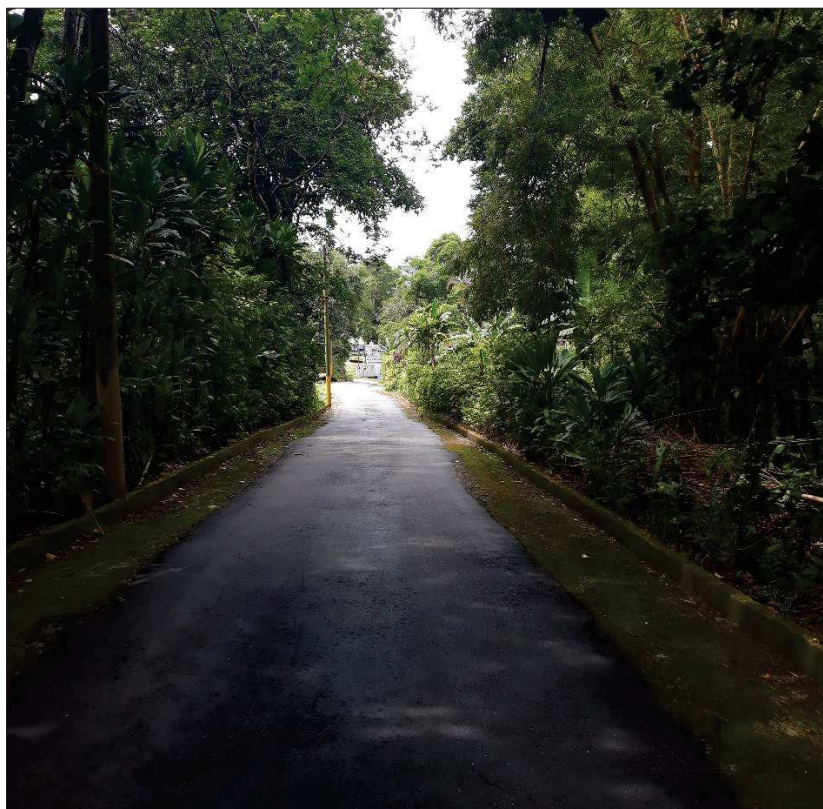
### **Entrada**

Logo na subida da Estrada Velha, aproximadamente 2km a partir do bairro de Raiz da Serra, a direita é possível avistar uma placa branca com escritos contornados em amarelo. Na placa é possível, avistar o nome do “Parque Ecológico dos Orixás”, e uma seta indicando a direção, com exceção da Placa nada mais indica a que o espaço é destinado, nenhuma referência, além do nome. A placa aponta para uma extensa descida, hoje asfaltada (até 2016 o chão ainda era uma mistura de terra e pedra), toda arborizada, com pouquíssimas casas antes da entrada do Parque, umas quatro ou cinco residências, muito simples por sinal.

Ao chegar aproximadamente na metade do caminho, já próximo da entrada principal do Parque, é possível ouvir os primeiros sons e cânticos. De fato, apenas quem realmente conhece o Parque consegue chegar até ele. Sua entrada é discreta, silenciosa, onde só se ouve as cantigas ao ponto que perto se aproxima. Na entrada do Parque, pequenas casas separadas, como uma espécie de pejis, para as entidades destinadas à entrada e a rua como Exu, Pomba Gira, Pretos Velhos, entre outros. Passando pela entrada principal temos o estacionamento e a área de lazer.



*Figura 11 – Descida para o Parque Ecológico dos Orixás 2017. Foto de Elza Oliveira.*



*Figura 12 - Descida para o Parque Ecológico dos Orixás 2021. Foto de Elza Oliveira.*



*Figura 13 - Entrada principal do Parque Ecológico dos Orixás. Foto de Elza Oliveira.*

### **Estacionamento**

Existe no PEO um amplo estacionamento, tanto para carros quanto para ônibus, visto que, em dias de muito movimentos, finais de semana e comemorações festivas de santos, os Terreiros chegam em grande número. O estacionamento comporta o equivalente a 10 ônibus e mais de 50 carros, advindos dos mais diversos lugares do Rio de Janeiro (São Gonçalo, Niterói, Itaboraí, Belford Roxo, Caxias, Rio de Janeiro...). Não é cobrado estacionamento.

### **Área de Lazer (com piscina e churrasqueira)**

Esta área fica reservada ao lazer, seja para confraternizações não religiosas, como aniversário ou alguma festa do próprio Terreiro, ou mesmo como área de distração ou descanso para as crianças enquanto os adultos se encontram em rito. Este espaço é o único no Parque que pode ser utilizado por não religiosos. Segundo o presidente, João Luiz, a área de lazer do Parque pode ser alugada por qualquer pessoa ou grupo para confraternização.



*Figura 14 - Área de Lazer do Parque Ecológico dos Orixás. Foto retirada do Site da Instituição.*



*Figura 15- Área de Lazer (piscina) do Parque Ecológico dos Orixás. Foto retirada do Site da Instituição.*



*Figura 16 – Área de Lazer (churrasqueira) do Parque Ecológico dos Orixás. Foto retirada do Site da Instituição.*

## **Administração**

O uso do Parque é em duas modalidades: Terreiros sócios ou não. Os sócios se filiam, de forma opcional, no ato da regulamentação do Terreiro. Ao se regularizarem é oferecido a possibilidade de se filiarem ao Parque, podendo assim usar quaisquer dependências do mesmo (ritual ou lazer), mediante ao pagamento da taxa de anuidade em dia e previamente agendado, além de uma taxa pela manutenção do Parque.

O corpo administrativo da União Umbandista de Cultos Afro Brasileiros é composto pelo presidente João Luiz, pela vice-presidente Tânia Maria e os colaboradores Pai Zezinho e Ogã Márcio.

### **Cantina**

Anexo à administração encontra-se a cantina, nela são servidos almoços, petiscos, salgados, bebidas, também é uma área de descanso, ou conversa, possui televisão, mesas e onde ficam os informativos sobre o Parque como valores, panfletos até o próprio atendimento ao público.

### **Banheiro/vestiário**

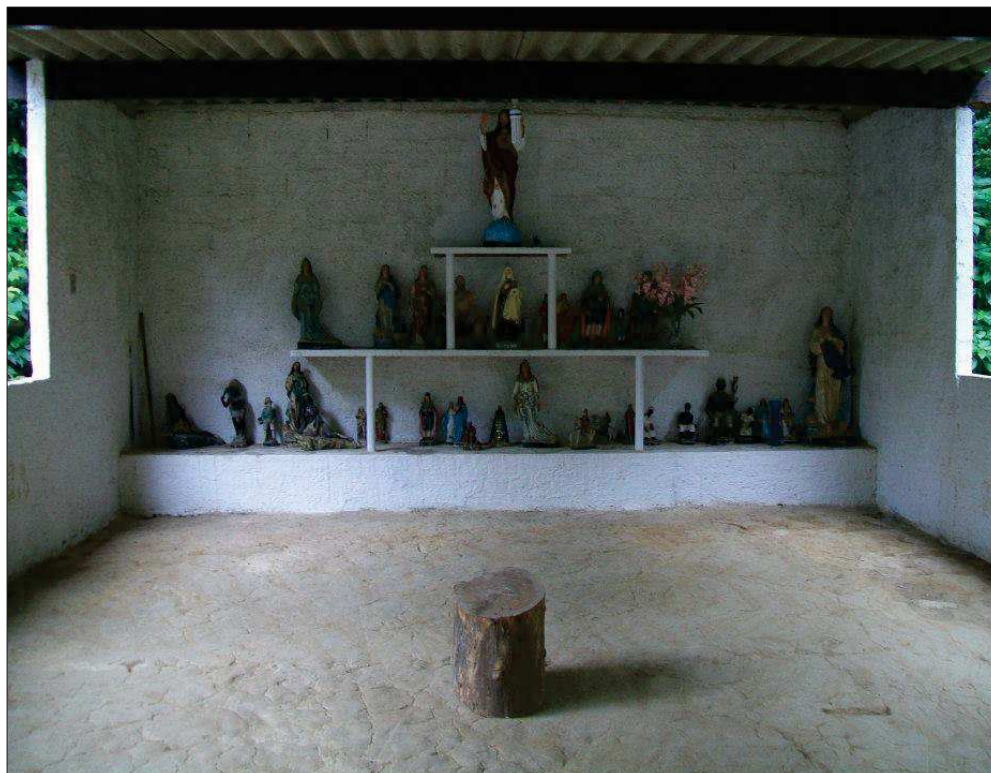
Áreas com sanitários e chuveiros, divididos entre feminino e masculino.

### **Pia e tanque comunitários**

Área comum para limpeza de qualquer utensílio que tenha sido usado.

### **Terreiros cobertos**

Esses espaços são destinados para giras (rito na umbanda) já que esses espaços, especificamente, possuem o *congá*, (palavra em bantu que designa altar). São os únicos espaços de ritos que possuem energia elétrica e cobertura. São espaços simples, não muito grandes feitos de chão de terra batida e pintados de branco, abertos nas laterais com muros baixos que permite a visão dos que estão de fora.



*Figura 17 - Terreiros cobertos, vista interna. Foto de Elza Oliveira.*



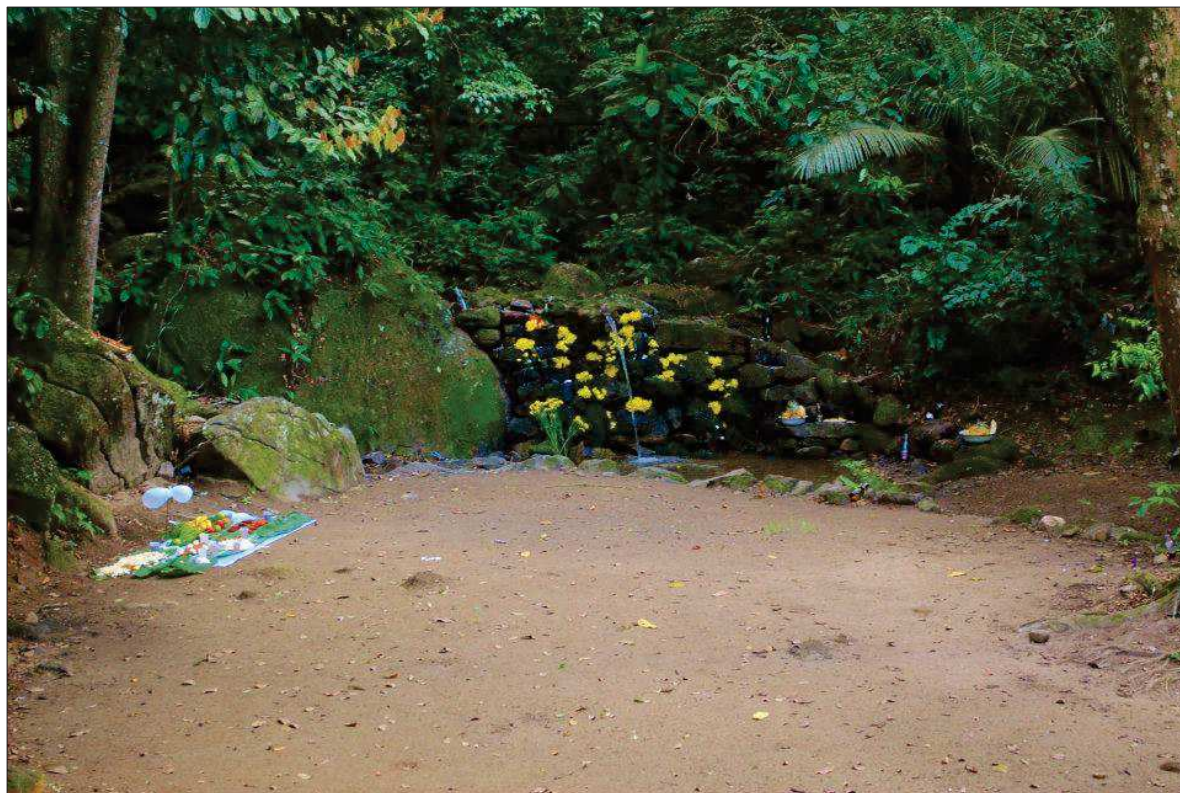
*Figura 18 - Terreiros cobertos, vista externa. Foto de Elza Oliveira.*

### **Terreiros ao ar livre**

Esses são espaços que se situam no meio da mata, uma espécie de clareira. Também são espaços simples, ao contrário dos terreiros cobertos, estes não possuem altares ou qualquer outro utensílio, alguns são cercados com barras de ferro, uma espécie de corrimão, para a proteção e delimitação do espaço. Estes espaços não possuem energia elétrica e são usados tanto por umbandistas quanto por candomblecistas.



*Figura 19 - Rito em área aberta no Parque Ecológico dos Orixás. Foto de Domingos Peixoto.*

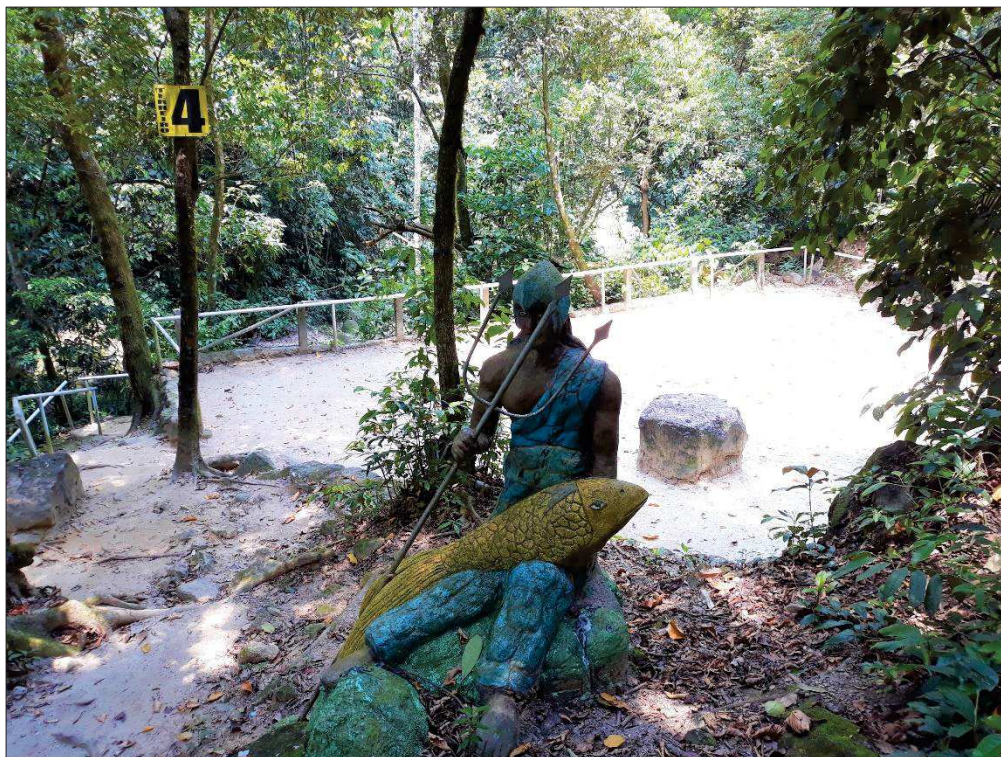


*Figura 20 - Área aberta de culto. Foto Elza Oliveira.*



*Figura 21 - Rito em área aberta no Parque Ecológico dos Orixás. Foto da Casa do Encontro Sagrado*





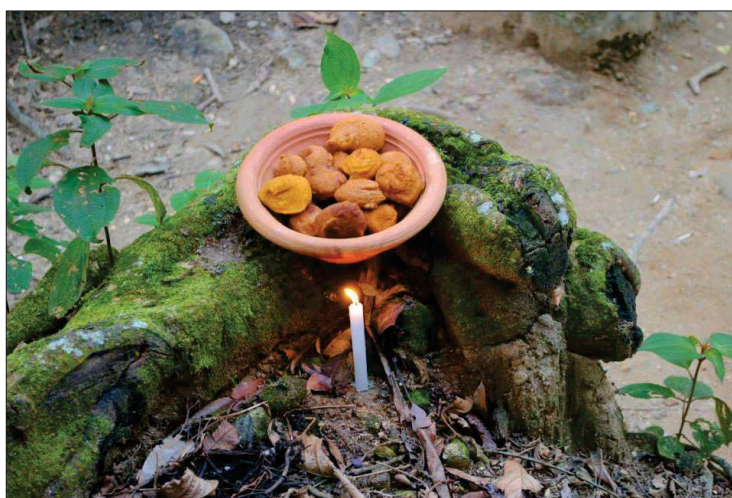
*Figura 22 - Área aberta de culto. Foto Elza Oliveira.*

### **Espaços para ebós**

Assim como os terreiros abertos, os espaços destinados para as oferendas são espaços no meio da mata, outros com saídas de água ou pequenas cachoeiras. Cada espaço possui particularidades ritualísticas, os espaços perto de água são destinados mais à Osun e Iemanjá, perto do bambuzal à Oyá, na beira do caminho a Exu...



*Figura 23 – Placa sinalizando o espaço para oferendas. Foto de Elza Oliveira.*



*Figura 24 – Oferenda com vela. Foto de Elza Oliveira.*



*Figura 25 – Oferenda aos pés da árvore. Foto de Elza Oliveira.*



*Figura 26 – Oferenda na pedra aos pés da árvore. Foto de Elza Oliveira.*

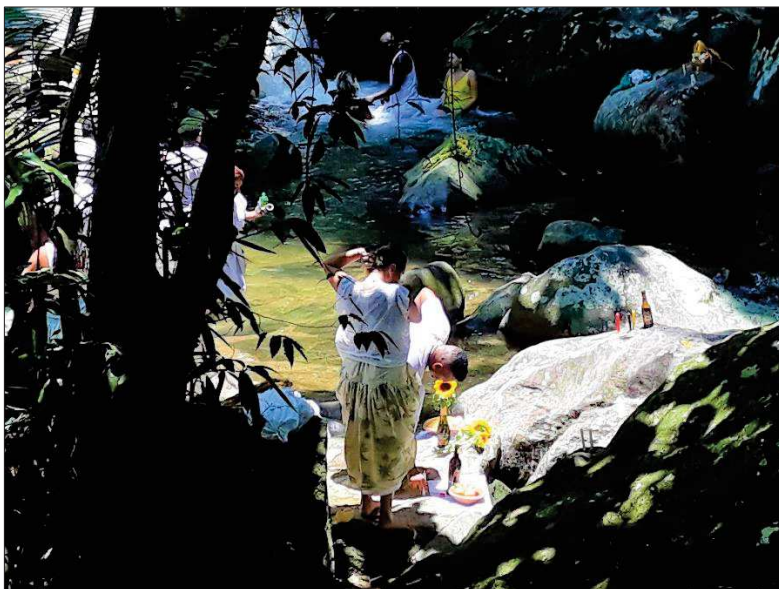


*Figura 27 – Oferenda na pedra. Foto de Elza Oliveira.*

## **Cachoeira**

A cachoeira é quase que, se não é, o ponto principal do Parque Ecológico dos Orixás. É o espaço onde se faz oferendas, onde se banham e lavam a cabeça. O som das águas se encontra em consonância aos sons dos atabaques e dos cantos, seja em Yorubá seja em português, a sinfonia dita os ritmos dos Orixás, acalma, tranquiliza. Um fato interessante, em uma das visitas que fiz, havia muitas pessoas levando, ao término do rito, água e pedras da cachoeira. O que me deixou curiosa pois era constante as pessoas que passavam por mim sempre com pedras e água, então perguntei a uma senhora que parou ao meu lado sobre o motivo pelo qual estavam levando água e pedra, e ela prontamente me respondeu, “*Não se leva o que não te pertence, mas todo quer um pouquinho de axé, a pedra representa a cachoeira de Osun e a pedreira de*

*Xangô. Ela será energizada e se tornará um santuário que você, ao colocar dentro da sua casa, você vai rezar sobre ela*". A territorialidade se constitui também no uso de determinados objetos que, apropriados pelos fiéis, tornam-se mais que meros símbolos, tornam-se santuários, são hierofanias reveladas em objetos pela ritualização (ELIADE, 1992).



*Figura 28 - Rito na cachoeira. Foto de Elza Oliveira.*



*Figura 29 - Rio coletivo na cachoeira. Foto de Elza Oliveira.*

## Imagens/esculturas

Ao longo de todo o Parque, é possível observar diversas esculturas feitas a mão, moldadas em ferro e cimento, no tamanho de uma pessoa de estatura mediana a alta. Algumas com mais de 2m de altura. Imagens que correspondem ao panteão iorubano (Orixás), às entidades da Umbanda e do Povo Cigano, espalhadas tanto no espaço aberto, na entrada do Parque e próximo ao estacionamento, como espalhadas no espaço da mata, perto de onde se realizam os xirês e próximos a bambuzais, a cachoeiras e fontes. Próximo a administração e a cantina se encontra uma estátua de São Jorge, montada sobre o cavalo branco medindo aproximadamente 2 metros de altura.

Ao caminhar pelo Parque, de fato, a atmosfera é única e sem igual. Durante o percurso ouvem-se os atabaques e os cânticos dos diversos terreiros ali presentes, que sabem que ali sua crença está resguardada. A entrega e a segurança são sem reservas, pois, cada um sabe que seu culto, sua oferenda e seus ritos estão sendo executados e entregues num lugar onde nenhuma força externa pode interferir.

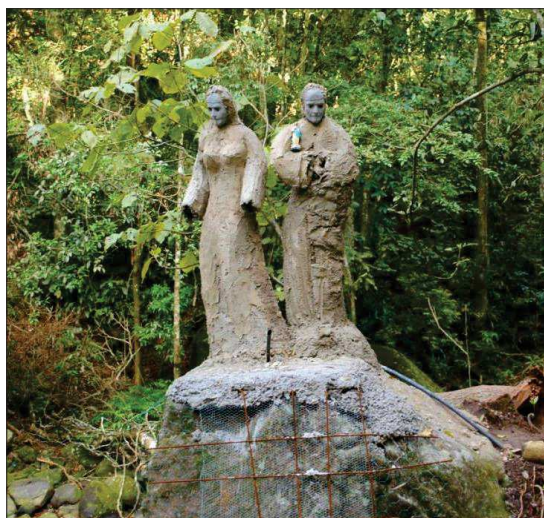


Figura 30 – Estátua de Iemanjá e Oxum em construção (2017). Foto de Elza Oliveira



Figura 31 – Estátua de Iemanjá e Oxum em concluída (2018). Foto de Elza Oliveira.



Figura 32 – Estátua de Ogum. Foto de Elza Oliveira.



Figura 33 – Estátua de Logunedé. Foto de Elza Oliveira.



Figura 34 – Estátua de Ewá. Foto de Elza Oliveira.



Figura 35 – Estátua de Oxóssi. Foto de Elza Oliveira.

### 3.2 Mercado Religioso

O uso do Parque se dá em duas modalidades: Terreiros associados e Terreiros não associados. A filiação é de forma opcional, no momento da regulamentação do Terreiro. No ato do registro é oferecido a possibilidade de se filiarem ao PEO, podendo desta forma utilizar as dependências do Parque (ritual ou lazer). É preciso que a taxa de anuidade esteja em dia e para o uso do PEO é necessário agendamento prévio, além de uma taxa pela manutenção do Parque. Aos não filiados o pagamento é feito no ato da chegada e também seguindo as regras do agendamento prévio.

Ao reservar um espaço, a/o dirigente do terreiro, precisa estar com a taxa de anuidade em dia e, acrescido de taxa de manutenção, em seguida, assinar um documento onde se compromete a seguir as regras do Parque no que condiz na manutenção e uso do espaço, como por exemplo não deixar resíduos ou acender velas próximas às árvores. Para os não sócios, ou seja, aquele que apenas querem utilizar o espaço para algo específico é necessário agendar previamente e pagar uma taxa diferenciada, mais elevada que a taxa de sócio. As regras de uso são as mesmas para ambos. Abaixo tabelas referentes aos valores de utilização desde 1º de março de 2015 (valores vigentes até janeiro 2019).

TABELA DE PREÇOS PARA USO NA CACHOEIRA PELOS ASSOCIADOS	
Toque terreiro coberto	R\$ 100,00
Toque terreiro no tempo (aberto)	R\$ 50,00
Trabalhos na cachoeira ou na mata	R\$ 50,00
Área coberta piscina	R\$ 100,00
TABELA DE PREÇOS PARA USO NA CACHOEIRA PELOS NÃO ASSOCIADOS	
Toque qualquer terreiro	R\$ 600,00
Trabalhos na cachoeira ou na mata até 5 pessoas, sem utilizar o espaço numerado	R\$ 100,00
Acima de 5 pessoas	R\$ 100,00 + R\$20,00 por pessoa

*Tabela 6 - Valores para utilização do Parque Ecológico dos Orixás, coletados no mural de informações do Parque na área da Cantina (2019). Elaborado por Elza Oliveira.*

É visível que o mercado religioso vem crescendo no Brasil e se mostrando um nicho promissor. O que significa, de certa maneira, existir uma competição entre as vertentes religiosas principalmente por espaço (templos), clientes (fies) e legitimidade. Como será visto mais a frente, a disputa por territórios e fiéis convertidos condicionado pelo avanço do (neo)pentecostalismo e, conseqüentemente, os conflitos religiosos gerados pela intolerância em algumas áreas da cidade do Rio de Janeiro, faz com que, neste cenário de disputas, instituições como o PEO surjam estrategicamente como prestadora de um serviço, hoje, necessário.

Filiar-se ou usufruir dos espaços do PEO não necessariamente se mostra acessível a todo e qualquer Terreiro. Para muitas Casas, principalmente as de menores condições financeiras, arcar com as despesas do próprio Terreiro e os custos de uma filiação (anuidades e manutenção) acaba se tornando inviável. Condicionando essas Casas a continuarem em seus espaços ou continuarem utilizando as áreas públicas, como vias e praças.

O PEO apenas acompanha a linha de mercado, nesse universo onde a religião oferta bens e serviços, que custeia sua própria sobrevivência. Munido do discurso da proteção ecológica, oferece a estrutura que os Terreiros necessitam, tanto religiosa quanto de lazer. Seja antes, durante ou depois do rito, o espaço atende a todos os públicos. Religiosos, visitantes ou acompanhantes. Assim como há os ambientes específicos religiosos (espaços para ebós, espaços para despachos, para xirês, para banhos) há também os espaços para o lazer (cantina, piscina e churrasqueira), o que amplia seu serviço assim como sua clientela.

### **3.3 Paisagem cultural: mudanças culturais por instalações feitas**

O Parque Ecológico dos Orixás é um espaço idealizado e criado para um público específico, mesmo não se restringindo apenas a ele, foi desenvolvido e pensado e, conseqüentemente, modificado para o fim proposto. Segundo o presidente João Luiz, antes possuir a estrutura atual, o Parque era um sítio, que ao longo dos anos foi sendo ampliado, construído e delimitado para ser o que hoje conhecemos como Parque Ecológico dos Orixás.

Para analisar essa modificação espacial será utilizado o conceito geográfico de paisagem cultural ou paisagens artificiais, também podendo ser chamado de paisagens antrópicas. São expressões de atividades humanas, interferências do homem que imprimem no espaço natural uma singularidade própria, a partir do momento em que se utiliza e transforma os elementos da natureza.

Segundo Aurino José Góis as ações humanas são sempre ações espaciais, já que são situadas e, por serem situadas, são também temporais, “por serem apreendidas na forma

sucessiva do antes, agora e depois, ou seja, do passado, presente e futuro. Em suma, o homem é um ser situado no espaço e no tempo e todas as suas ações só podem ser compreendidas nesses limiares” (GÓIS, 2013b, p. 351).

Como já foi citado acima, existe no PEO, enormes estátuas de Orixás, entidades da Umbanda e do Povo Cigano, como por exemplo, Iansã, Exu, Iemanjá, assim como Preto Velho, Cigana, Índios, Caboclo, entre outras. Todas essas edificações e/ou monumentos construídos, bem como as intervenções no espaço como as áreas de cultos e de oferendas, constituem-se como paisagens artificiais pensadas para dar ao Parque uma roupagem de mundo religioso, logo, um espaço modificado para se constituir uma paisagem religiosa, seja como criação de um mundo religioso (com seus significados) seja como espaço de sentido a ser ofertado ao público que ali se encontra.

Essas estátuas de Orixás e de Entidades da Umbanda podem ser classificadas, segundo a definição de Bonnemaïson (2002), como geossímbolos. Geossímbolos podem “ser um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade”, sendo assim, “a representação da concepção que os homens produzem do mundo e dos seus destinos” (BONNEMAISON, 2002, p. 99-105). Aureanice Corrêa complementa dizendo que “os geossímbolos podem estar representados por pontos fixos, por exemplo, rochedos, árvores, *construções*, rios, desníveis, e itinerários reconhecidos, desenhando no solo uma semiografia elaborada pelos signos, figuras e sistemas espaciais” (CORRÊA, 2006, p. 55).

As estátuas impregnam o espaço de territorialidade, de pertença e de valores. Roberto Lobato Corrêa (2013), soma à discussão, quando proporciona uma análise geográfica dos monumentos que pode ser compreendida a partir de dois focos: identidade e poder, que se manifestam de maneiras distintas e diversas. As estátuas, como geossímbolos, se apresentam na perspectiva da geografia, como monumentos que implicam localizações fixas e permanentes (pois marcam e determinam um lugar), comunicam valores e crenças (visto que o espaço onde se encontra determinada escultura pertence a determinado Orixá ou entidade) e afirmam poder (pois determina a quem o espaço pertence, seja pelo crente que a reverencia ou pelo Orixá ou entidade a qual ela pertence).

Esse arranjo espacial construído que é marcado por signos e, conseqüentemente, por seus significados, semiografam o lugar e o remete mais uma vez à questão da territorialidade. Segundo Aureanice Corrêa os lugares e itinerários desenvolvidos pelos seres humanos que são representados por geossímbolos são, na verdade, “significações culturais espaço-temporais, que semiografam identidades construindo os territórios” são marcados pela etnicidade e acabam



“atuando como uma verificação terrestre dos mitos que são, ao mesmo tempo, fonte de poderes cósmicos e os fundamentos da organização social” (CORRÊA, 2006, p.54).

Para Zeny Rosendahl, “os símbolos ganham maior forma e realce quando estão impregnados de afetividade e significação no lugar religioso. A representação simbólica existe em si mesma e se materializa no espaço” (ROSENDAHL, 2018, p. 216). Para a autora, a imagem é capaz de construir um imaginário tão consistente que “provoca a imaginação dos fiéis até lhes tornar sensíveis a uma presença e fazer dessa presença realidade viva e, portanto, verdadeira” (p. 218). Por isso as velas nas imagens, a escolha dos lugares para oferenda de acordo com o local de culto de cada Orixá etc.

A partir da perspectiva de geossímbolos, que semiografam o Parque, é que penso o PEO como um ponto fixo, um espaço simbolicamente apropriado e construído, a partir da capacidade dos religiosos de criarem seus símbolos por meio de um inconsciente coletivo. Um coletivo religioso, de resgate a um modo de vida afro religioso, com o objetivo de formar, ampliar e fortalecer uma identidade, a identidade do povo de Terreiro. Um resgate a um modo de vida, um relacionamento com o sagrado como ocorria nas aldeias iorubanas reconstruídas no espaço do terreiro. Contudo, esse novo arranjo espacial – na forma de paisagem conivente do território terreiro – é adaptado, a partir da relação cultural de identidade e de pertencimento a uma orientação humanística incomum, que ultrapassa os muros dos terreiros (Candomblé e Umbanda) e se concretizam no espaço coletivo do PEO.

O Parque foi pensado e construído, assim como a maioria dos Terreiros de Candomblé, a partir de um imaginário que contemplasse todas as necessidades das religiões de matriz africana. Ele foi criado na roupagem de uma paisagem conivente, onde a semiografia e os geossímbolos servem de apoio para a reterritorialização pelas territorialidades. Ele recria a África materializada no tempo e no espaço assim como os Terreiros. Ele oferta: relação direta com a natureza, que oferecesse a estrutura sacra que os cultos requerem, que fosse protegido e limpo, e que, acima de tudo, remetesse ao sagrado e a um modo de vida religioso.

Temos dessa forma, como resultado dessa dinâmica, a materialidade espacial e social que, dotada de significados, constitui o território elaborado pela territorialidade tal qual é concebido por Sack (1986); em Bonnemaision (2002), esta última é considerada a responsável por engendrar os geossímbolos, tornando possível a transferência da prática cultural, no tempo e no espaço, (...). De acordo com essa perspectiva, podemos assim considerar a cultura uma base territorial, que emerge como responsável pelo processo dialético de constituição permanente do fenômeno socioespacial, fomentado pelas práticas culturais e seu dinamismo (CORRÊA, 2006, p. 55).

Sendo assim, o PEO, assim como os territórios-terreiros, se constrói a partir de um processo humano de produção simbólica, em vista da necessidade de novos territórios, seja pela espacialidade limitada do próprio Terreiro, seja pela ausência dele, seja, ainda, pela necessidade de espaços alheios ao Terreiro.

O Parque Ecológico dos Orixás pode e deve ser analisado como espaço religioso. Wolf Sahar, analisando as ideias de Joachim Wach (1990) oferece o escopo para tal afirmação. Segundo Sahar (2013, p. 164) um espaço para ser classificado como espaço religioso depende de três componentes:

1. o sistema semiótico (simbólico) da crença – a forma e o conteúdo do pensar religioso, ou seja, um *ethos* religioso, ideias e ideologias sobre como o mundo é construído e como deveria ser entendido;
2. o comportamento dos adeptos e – a forma como os religiosos se comportam e se relacionam, em ritos coletivos ou individuais;
3. o contexto institucional (organizações religiosas) – diz respeito a forma com a qual as relações de poder e de estrutura se estabelecem.

E sendo considerado um espaço sagrado é imprescindível analisarmos as ligações que os religiosos desenvolvem com o lugar sagrado. Por mais que o Parque seja uma instituição ele só existe a partir do momento em que é ocupado e territorializado pelo devoto ou grupo religioso. É a ligação religiosa entre o religioso e o espaço que o edifica, o concretiza e o perpetua, o lugar “é reivindicado, possuído e operado pela comunidade religiosa” (ROSENDAHL, 2013, p. 173).

É o devoto que dá identidade ao espaço ao mesmo tempo que ele reafirma sua identidade religiosa e sua territorialidade, se apropriando do espaço e o tornando religioso e sagrado. “O território é, em realidade, um importante instrumento da existência e reprodução do agente social que o criou e o controla (ROSENDAHL, 2013, p.174). O PEO é de fato um território que se faz de instrumento para a permanência do culto fora dos territórios terreiros.

Ele é a forma pela qual o devoto se apresenta perante a sociedade como possuidor de direitos, nesse contexto, a territorialidade se converge em estratégia de ocupação de espaço e de controle, por isso, “torna-se importante compreender o fenômeno religioso neste contexto, isto é, interpretar a poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas sobre territórios que a religião se estrutura enquanto instituição, criando territórios seus” (ROSENDAHL, 2013, p.175-176).

Mircea Eliade em “O sagrado e o profano”, propôs uma análise sobre experiência religiosa que se faz pertinente neste momento. Segundo o autor, ao analisar um espaço dito comum (profano), este espaço pode se converter em sagrado a partir de processos simbólicos onde são refletidas as características emocionais associadas às características do local em questão. A questão principal não é analisar essas categorias dicotômicas como Espaço Sagrado e Espaço Profano, até porque, não são categorias existentes no imaginário do religioso de matriz africana. Mas é válido como forma de crítica quando analisamos o PEO como um espaço que foi territorializado e conseqüentemente tornado religioso, tanto pela apropriação dos devotos ao realizarem no Parque atividades que imprimem neste espaço transformações relacionadas com os aspectos culturais da comunidade, quanto pelos geossímbolos construídos como demarcação de lugar e poder

O território religioso, entendido como reflexo de espaço vivido no cotidiano da fé, contribuiu para fortalecer as relações e os fluxos que se instauram pouco a pouco no espaço e que dão origem a uma identidade religiosa e a um sentimento de pertencimento ao grupo religioso envolvido. As construções identitárias são reformuladas ou -reconstruídas sobre os territórios. Vê-se, portanto, que territórios e identidade estão indiscutivelmente ligados (ROSENDAHL, 2018, p.187-188).

Segundo Zeny Rosendahl, a religião é capaz de imprimir na paisagem, por meio da cultura, uma marca significativa. “A prática religiosa – a ida ao santuário, a atividade religiosa, o comportamento dos crentes envolvendo as interações espaciais – representa uma das diversas maneiras pelas quais a religião age sobre pessoas e lugares” (ROSENDAHL, 2018, p.197).

Esses lugares embutidos de simbologia são criados a partir da ocupação humana nos espaços e através do uso de símbolos, que transformam o espaço comum (profano) em lugar de culto (sagrado). Existe uma diferenciação significativa no uso das palavras, espaço transforma-se em lugar. Espaço é comum, lugar é de pertencimento, é no lugar que as identidades são construídas “como indivíduos e membros de grupos, levando-se em conta que há uma relação recíproca entre essas identidades” (ROSENDAHL, 2018, p. 197).

Segundo Yi-Fu Tuan (1980) lugar deve ser definido como uma unidade de espaço que é organizada mental e materialmente para satisfazer às necessidades biossociais básicas e reais percebidas de um povo, entender o espaço dessa maneira faz com que consideremos a relação entre o PEO e o devoto pelo viés da topofilia, ou seja, elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico. Cria-se, a partir dessa visão uma ligação emocional estabelecida por meio da edificação do lugar sagrado, um apego afetivo ao lugar. Rosendahl afirma que esse processo de

criação de elo entre o grupo e o lugar contribui para que esses lugares e os objetos a ele atrelados se tornem parte da auto identidade do grupo.

A comunidade religiosa vivencia o lugar à sua maneira, de forma a construir um ponto fixo em que reencontram suas lembranças (Rosendahl, 2001, 2005). A experiência da fé, em termos geográficos, deve ser explorada no lugar em que ela ocorre. Esse lugar está impregnado de simbolismo e não foi meramente descoberto, fundado ou construído, mas reivindicado, possuído e operado por uma comunidade religiosa, conforme aponta Sopher (1984), Kong (1990), Park (1994) e Rosendahl (2003, 2005). Os lugares sagrados são também fornecedores de regras e significados com que os grupos envolvidos encontram sentido para suas práticas religiosas. (...) A organização espacial obedece à lógica do sagrado. Rosendahl (1996, 2001, 2005) reconhece as formas simbólicas responsáveis pela manutenção e pela construção do espaço sagrado. A geografia define o espaço sagrado como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, transportando-o para um lugar distinto daquele no qual transcorre seu cotidiano (ROSENDAHL, 2018, p.199).

Enfim, o espaço é ritualmente construído, (re)significado, territorializado, apropriado. O esforço aqui para a construção deste capítulo debruçou-se no reconhecimento de como o simbólico é capaz de construir e dar valor a espaços específicos para transformá-los em lugares de pertença.

Quando estudamos a religião, pela perspectiva humanística, nos deparamos com um leque de possibilidades às quais a religião assume. Vemos como a religião assume formas de no espaço, como ela reconfigura e rearranja espacialmente um lugar, e acima de tudo, como ela transforma e sacraliza transformando em “centros do mundo” como afirma Eliade (1992).

A importância dos estudos geográficos da religião está em interpretar a dimensão do sagrado no espaço, particularmente como em seu arranjo espacial em seu sucessivo acúmulo do tempo. São espaços qualitativamente fortes de revelações hierofânicas que se transformam em poderosos “centros do mundo”, separados do espaço comum, isto é, do cotidiano profano (ELIADE, 1992).

Ao ponto que a modernidade avança, e com elas seus desdobramentos, novas formas de viver e de cultivar surgem. Por um lado, a intolerância que afasta e agride, por outro, estratégias de reagrupamentos. As religiões de matrizes africanas se estabeleceram e se reconstruíram no Brasil sempre de forma adaptativa. Sempre buscaram espaço e reconhecimento, hoje como grupo de maior alvo de ações de intolerância, continuam a se estabelecer no espaço de forma combativa. Os Terreiros permanecem em meio a paisagens urbanas como pequenas Áfricas, que buscam conforto em lugares como o PEO para se manterem em sintonia com o sagrado de

forma segura, principalmente quando o estado falha em manter ativo o direito de livre culto, a própria religião se reeduca quando busca formas ecológicas para se cultivar, assim como os antepassados faziam. As religiões de matrizes africanas tornaram-se exemplo de resiliência, com sua capacidade de adaptar-se às mudanças, superar obstáculos e acima de tudo de resistir à pressão de situações adversas, talvez fosse a isso que Durkheim se referia quando já sinalizava, que a religião tende mais a se transformar do que desaparecer.

### 3.4 Os Terreiros que dão vida e movimentam o Parque Ecológico dos Orixás

A grande maioria é dos Terreiros filiado ao PEO vêm da região metropolitana da cidade do Rio de Janeiro e da Baixada Fluminense. São eles que nos ajudarão a entender a dinâmica desses grupos no uso do espaço do Parque Ecológico. Seus deslocamentos, motivos e relação como a Instituição. A seguir, um mapa com as áreas demarcadas dos municípios da Baixada Fluminense que frequentam o PEO.

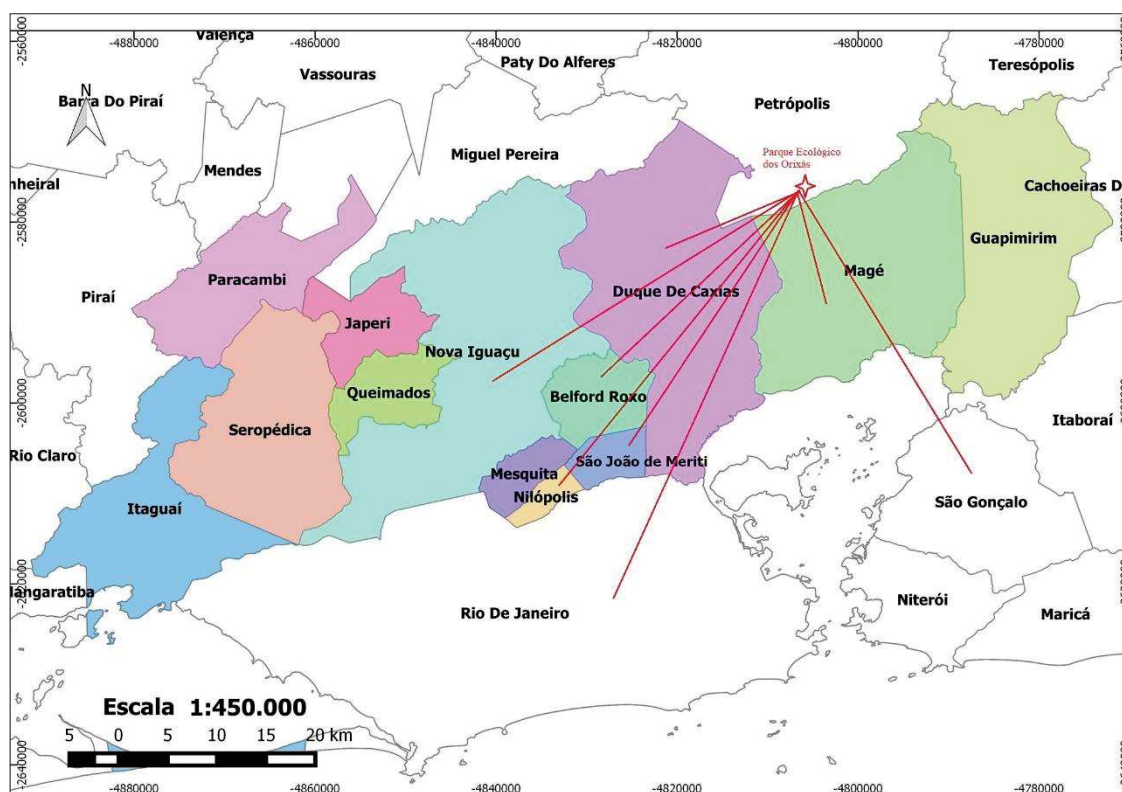


Figura 36 – Mapa da Baixada Fluminense Fonte Coordenação de Geografia-FEBF/UERJ. Sinalização por Elza Oliveira.

Todos os Terreiros aqui analisados fazem uso do espaço do PEO como forma de suprir alguma demanda ritual que não pode ser feita no seu território por alguma limitação, geralmente

pela falta de espaço. Contudo, ao longo das entrevistas e do campo, tentei estabelecer alguns tipos ideais, me utilizando da categoria weberiana de análise, de terreiros que utilizam o PEO.

Sendo assim, foram criadas para análise, 3 categorias de Terreiros:

- Terreiros Urbanizados (sem recursos naturais);
- Terreiros Ruralizados (possuem recursos naturais);
- Terreiros Mistos (urbano/rural) (com limitação de recursos naturais).

Para a escolha e a análise dos terreiros foi levado em consideração o tamanho do deslocamento (do terreiro até o Parque Ecológico dos Orixás) e a motivação. Todos estão distribuídos pela Região Metropolitana do Rio de Janeiro, com sua maioria na Baixada Fluminense.

### **Terreiros Urbanizados**

São aqueles que se encontram localizados em áreas totalmente urbanas, se configuram com pouco espaço de terreno ou espaços muito reduzidos. Possuem o necessário para seu funcionamento social. Alguns se encontram instalados em dentro ou em áreas próximas a favelas, consideradas áreas de risco, o que muitas vezes, imbrica certos limites no seu funcionamento social. Evitam ritos muito longos, principalmente os de horário noturno. Concentram mais atividades individuais de atendimento ao público e por isso, fazem uso maior do PEO.

Principais atividades no PEO: todas que precisam ser feitas com o uso da cachoeira e da mata – lavagem do corpo nas águas da cachoeira, balaio de oferenda, ebó, alimentos e presentes para Orixás e erês, despacho.

### **Terreiros Ruralizados**

São aqueles que se encontram localizados em áreas mais afastadas das zonas urbanas, se configuram com maior espaço de terreno e possuem acesso mais facilitado a matas e cachoeiras. Possuem áreas internas mais amplas, tanto social quanto litúrgica, inclusive áreas verdes, são casas próximas a morros e florestas, muitas vezes em seus próprios terrenos, e fazem uso delas quando necessário. Ficam mais afastados da cidade do Rio de Janeiro, mais ao extremo da Baixada, são próximos à Serra de Petrópolis e conseqüentemente do PEO. Ficam em bairros onde não há muita presença da criminalidade, porém com muitas igrejas evangélicas. Se sentem à vontade para realizar ritos e atendimentos ao público de forma mais extensa. Se configuram como uma comunidade, podendo seus filhos, permanecerem no espaço do Terreiro se

necessário, para alguma função, etc., os pejis são amplos para comportar o grande número de filhos. Geralmente possuem uma relação maior e mais íntima com a comunidade ao redor. Utilizam o PEO com menor frequência, mais reservado a grandes comemorações ou funções coletivas.

Principais atividades no PEO: todas que precisam ser feitas com o uso da cachoeira e da mata – lavagem do corpo nas águas da cachoeira (no caso de não possuir um próximo ao Ilê), balaio de oferenda, ebó, alimentos e presentes para Orixás e erês, despacho.

### **Terreiros Mistos**

São aqueles que se localizam em áreas tanto urbanas quanto rurais, ou seja, podem não possuir áreas verdes em suas dependências, mas o acesso a matas e a seus recursos são possíveis. São os mais característicos dos terreiros, e carregam um pouco das duas categorias citadas acima, ficam a meio caminho entre o centro da cidade e a Serra de Petrópolis. Seus espaços variam, dependendo da localidade, mas grande parte possui terrenos bem confortáveis para um terreiro. Ficam em bairros mistos, urbanizados, porém com certa precariedade. A relação com a comunidade do entorno vai variar se o terreiro fica em área de maior concentração do tráfego ou de igrejas cristãs evangélicas que, de alguma forma possa oferecer algum risco, quanto maior a concentração do tráfego e com o agravante deste ter relação com igrejas de cunho neopentecostal<sup>24</sup>, a interação com o terreiro tende a ser menor. Concentram atividades mais individuais que coletivas, mas essas ainda se fazem presentes. Utilizam o PEO de uma forma esporádica, principalmente quando se faz necessário reunir um grande número de adeptos.

Principais atividades no PEO: todas que precisam ser feitas com o uso da cachoeira e da mata – lavagem do corpo nas águas da cachoeira (no caso de não possuir um próximo ao Ilê), balaio de oferenda, ebó, alimentos e presentes para Orixás e erês, despacho.

Como o recorte da pesquisa se restringiu aos Terreiros de Candomblé, foram descritas acima os rituais que podem ser realizados fora do espaço do Terreiro, aqueles que não necessariamente necessitam do fundamento do axé. Já ritos específicos como as iniciações, os próprios xirês, que necessitam do fundamento do território ancestrálico, do axé enterrado, esses ritos ficam restritos ao espaço do Terreiro. Já no caso dos Terreiros, ou Centros, de Umbanda, há outras possibilidades de realização e uso do Parque, alguns ritos como as giras, por exemplo, são feitos no espaço do PEO.

---

<sup>24</sup> Essa relação do tráfego com a Igreja evangélica será tratada no capítulo 4, quando tratarmos do deslocamento geográfico.

Sobre a filiação ao PEO, foi observado que quanto mais distante e mais urbanizado for o terreiro, maior as chances de filiação, visto que, a necessidade de usar as dependências do Parque se faz maior.

O uso do espaço do PEO para o povo de candomblé vai se configurar de forma semelhante aos três tipos ideais propostos, a variação vai ocorrer no acesso da frequência e determinados ritos que ainda possam ser feitos nas dependências externas, porém próximas, ao Terreiro.

Durante o processo de levantamento de dados, quanto aos terreiros que frequentavam o PEO um caso que chamou a atenção foi o de um centro espírita localizado em Cabo Frio, na Região dos Lagos do Rio de Janeiro.

Por mais que se trate de um centro espírita, o que a princípio o excluiria da pesquisa já que o recorte etnográfico se restringia aos Terreiros de Candomblé, ele se mostra um caso interessante de análise exatamente pelo deslocamento feito até o Parque Ecológico, principalmente pelo fato do centro espírita se encontrar em uma região litorânea, que a princípio não sofreria de restrição ou necessidade de espaços naturais para culto.

O Centro Espírita Senhor do Bonfim, fundado em 1970, fica localizado em uma região bem urbana, próximo da região central, da cidade de Cabo Frio. O centro espírita é filiado ao Parque Ecológico a mais ou menos 7 anos, com visitas anuais para gira aberta de homenagem aos Orixás, sessões comemorativas e batizados. O deslocamento deste grupo em específico, é de 157 a 193 quilômetros, dependendo do trajeto escolhido, o que nos faz pensar na necessidade pelas quais uma casa religiosa é levada a se deslocar tanto para utilizar este espaço.

Muito além de uma necessidade de recursos naturais, se pensarmos que a região é suprida de tais recursos (praias, cachoeiras, mata...), Cabo Frio, assim como tantas regiões no país, também sofre com a intolerância religiosa, o que leva grupos de religiosos de matriz africana a se prevenirem sobre tais ações, mesmo não sendo em proporções alarmantes. Buscar lugares que assegurem a segurança e a liberdade de culto é o que movimenta e desloca grupos como o centro espírita Senhor do Bonfim até o PEO que, segundo Daniela Ivo Rodrigues “representa um lugar importante onde podemos cultuar de forma livre os nossos Orixás” (D.I.R., Médiun).

A utilização do PEO como uma extensão ao Terreiro é válida quando analisamos os motivos pelos quais as comunidades são levadas a utilizá-lo, no entanto, esse uso é condicionado e muito pontual quando analisamos de forma comparativa ao uso do PEO pelos demais cultos de matriz afro. Isso se dá pela relação do espaço do terreiro com os ritos realizados, “certos rituais só podem ser feitos com a presença do santo da pessoa, ou seja, dos



elementos identificados com sua iniciação, representativos do seu Orixá” (BENISTE, 2019, p.419). Por isso, o uso do PEO pelos adeptos do Candomblé, em sua maioria são ritos coletivos, como banhos, oferendas, despachos, ou algum contato específico após/durante sua feitura dependendo do seu Orixá. Mas isso em nada diminui sua importância. O PEO se apresenta para os terreiros que dele se utilizam como uma possibilidade segura para realizar seus ritos.

Um dos entrevistados, quando indagado sobre o que o PEO representava para a sua casa, respondeu da seguinte forma

Ele representa um lugar para recarregar nossas energias, se energizar, estar em contato com a natureza, com as forças da natureza que a gente acredita. A gente acredita que existe algumas presenças ali naquele espaço que são muito fortes que nos ajudam a se recompor espiritualmente né, no ponto de vista das energias. Então o parque representa isso né! (V.H., Ogã e liderança de Terreiro).

O Terreiro onde V.H. é membro se localiza em área urbana (terreiro urbanizado), mais precisamente em São Gonçalo. Em seu Terreiro possui pouca espacialidade de mata, se reservando a algumas árvores e ervas sagradas, porém não possui cachoeira, rio ou riacho próximo. Quando há a demanda de alguma ritualista que exija ou que se faça necessário esses espaços, seu Terreiro opta pela utilização do PEO.

Grande parte dos terreiros analisados, mesmo que possuam um bom relacionamento com o entorno, já sofreram alguma ação de intolerância, o Terreiro de V.H., não fugiu à regra, tal ação o levou repensar se a localidade é de fato segura.

O uso de espaços externos ao Terreiro sempre foi uma realidade assim como a perseguição e a intolerância àqueles que praticam suas crenças fora do muro dos seus terreiros. A natureza é algo reverenciado e parte inerente ao culto dos Orixás, ela é necessária e imprescindível tanto para os ritos quanto para seus filhos.

Para D.I.R., adepta do centro espírita de Cabo Frio, espaços como o PEO se fazem de extrema importância, segundo ela “ainda existe muito preconceito contra as religiões afro e por isso não podemos fazer nenhum rito fora de nossas casas, como todas as igrejas fazem” (D.I.R., Médium). O terreiro de D.I.R. fica na cidade de Cabo Frio, mais de 2h de viagem até o PEO, contudo, D.I.R. e os demais filhos da casa onde ela faz parte não medem esforços para que, uma vez ao ano, possam visitar o PEO. Para M.O., líder espiritual do centro espírita litorâneo, a relação com o PEO não se limita a uma questão meramente ritual, há uma relação de preservação, para ele, é “muito importante ter um espaço apropriado e bem cuidado para

realizarmos nossos rituais com tranquilidade e preservar a natureza acima de tudo” (Marcos de Oliveira, 52 anos, Presidente/diretor de culto).

O sentimento de pertencimento do PEO, àqueles que o frequentam ficou transparecido na fala de grande parte dos entrevistados. Em um dos vídeos institucionais do Parque, o presidente João Luís pede para que dirigentes das casas levem plantas, mudas, ervas ritualísticas utilizadas nas ações para que fossem plantadas no Parque, a relação que é mantida dos frequentadores para com o espaço é sim de uma extensão do próprio terreiro.

O Parque Ecológico dos Orixás representa tudo pois, como cultuamos além dos Orixás, exaltamos também a Natureza e dentro do Parque Ecológico encontramos tudo em um lugar só sem agredir ao meio ambiente, pois tudo que é depositado em qualquer parte do Parque é recolhido menos as coisas que são consideradas Biodegradáveis para Natureza. Tudo aquilo que não irá prejudicar o solo no qual para nós, seja de Candomblé ou Umbanda, é sagrado e sempre procuramos lugares onde sejam reservados para nossa cultura, sem que sejamos incomodados ou passamos por algum tipo de intolerância (M.A.C. Iaô).

A relação dos terreiros com o Parque apareceu de forma amistosa em todas as entrevistas, não houve queixa de qualquer espécie e até exaltaram a existência de um ambiente como o PEO se propõe a ser. Mais do que atender às demandas por espaços, o Parque acaba sendo um espaço para que se valha o direito de liberdade de culto pelas religiões de matriz africana que são impedidas nos espaços públicos ou até mesmo em seus próprios territórios por alguns motivos já citados e outros que serão melhor abordados no capítulo 4.

### **3.5 Relação entre as comunidades religiosas e o espaço do Parque Ecológico dos Orixás.**

Contudo, em contra partida àquilo que a Baixada Fluminense oferece como recurso, ela passa a ser vista como um dos maiores espaços de conflito e violência para as religiões de matriz africana, onde seus direitos de culto, previstos na Constituição, acabam sendo deturpados e violados por instituições religiosas proselitistas e/ou de criminosos armados que usam da violência e da coação, muitas vezes travestidas de uma pseudo religiosidade cristã, para expulsar e violentar terreiros dentro de comunidades ou dos próprios bairros da Baixada Fluminense.

Como foi visto, as primeiras literaturas, construídas ainda no século XVII, sobre as religiões de matriz africana, foram através de documentos da repressão, fonte característica por

onde se escreveu a história da religião afro no Brasil ou por relatos pejorativos e preconceituosos, alguns séculos a frente, daqueles que não a conheciam, mas que ofereciam um olhar curioso para tratar dos candomblés de forma exótica, enfeitada, charlatanista como João do Rio. O fato é que levou tempo para se estabelecer um olhar acadêmico sobre as religiões de matriz afro, talvez dificultado pelos segredos que a rodeiam, mas é graças a ele que ela se manteve e ainda se mantém. A questão é que hoje, mesmo com fontes, acadêmicas ou religiosas, o Candomblé ainda precisa lutar, de forma combativa, por direitos tão basilares.

Hoje, quatro séculos desde os calundus, o Candomblé ainda estampa jornais e registros de ocorrência policiais contra o preconceito e a intolerância armada, física, simbólica e social. O Brasil carrega em seu histórico tal violações, a própria legislação brasileira foi responsável historicamente pela perseguição e criminalização das práticas religiosas de matriz africana. Manter seus ritos de forma sigilosa era a única forma para se nutrir o culto e evitar os castigos que tanto perdurou no Brasil colônia contra os ritos não cristãos. O poder tanto político, quanto social e religiosos do Brasil colonial, atribuía uma imagem depreciativa aos negros e aos seus cultos, um olhar demonizado que se estende até os dias atuais, apenas com uma nova roupagem.

O atual cenário brasileiro, com destaque ao Rio de Janeiro, nos mostra que, mesmo a passos largos, os adeptos tomam cada vez mais conhecimento e criam mecanismos para barrar o mal que os assola. Mecanismos esses jurídicos, burocráticos, territoriais que visibilizam a resistência e a corroboração dos direitos. E, acima de tudo, é preciso enxergar e dar voz aos adeptos das religiões de matriz africana como sujeitos de direitos, personagens de sua própria história.

A organização jurídica dos templos religiosos afro brasileiros é a ação de maior urgência a ser tomada pelos Dirigentes Espirituais. Promover a cidadania dos excluídos passa primeiro por um processo de regularização dos direitos e deveres de toda instituição séria e comprometida com o seu futuro. (...) Cabe a nós agora o exercício de aprendermos a garantir nossas tradições com a legalidade, afinal os tempos são outros (Yalorixá Flavia Pinto. Cartilha para Legalização de Casas Religiosas de Matriz Africana. Projeto Comunidades Tradicionais de Terreiro: visibilidade, afirmação de direitos e cidadania, 2012, p. 15).

A Constituição Federal Brasileira<sup>25</sup> garante o pleno exercício da liberdade religiosa dispondo no Artigo 5º

---

<sup>25</sup> BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988

VI – É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

VII – É assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

VIII – Ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei.

Apesar disso, tanto a Colônia quanto – e principalmente – a Igreja Católica Romana, através da Inquisição, deixou não só marcas de uma perseguição desigual como também um legado. A perseguição e a demonização que, ainda hoje, importunam de forma extremamente violenta o Candomblé e as religiões de matriz africana ainda se fazem muito presentes, contudo, não mais de forma passiva.

### **3.5.1. Do chute da santa à pedrada na menina, alguns casos notáveis.**

Em 1995, no dia 12 de outubro, dia de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, o bispo Von Helder, da Igreja Universal do Reino de Deus, durante seu programa “Palavra Viva” na emissora Record de televisão, chuta, destrói e difama uma imagem da Padroeira do Brasil. O bispo foi condenado em ação criminal contra ele em São Paulo no artigo Art. 20 da Lei 7.716/89 (Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional), combinado com o Art. 208 do Código Penal (Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso. Pena: detenção, de um mês a um ano, ou multa. Parágrafo único: Se há emprego de violência, a pena é aumentada de um terço, sem prejuízo da correspondente à violência).

Em 1999, em uma de suas edições, a Folha Universal, jornal impresso da Igreja Universal do Reino de Deus, publica indevidamente uma foto de Mãe Gilda (Gildásia dos Santos) com uma tarja preta no rosto com a seguinte manchete “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. Meses antes o terreiro da Yalorixá havia sido invadido e depredado por religiosos oriundos da igreja evangélica Deus é Amor. Mãe Gilda não resistiu aos acontecimentos e faleceu em 21 de janeiro de 2000, dia que, mais tarde, foi dedicado ao Combate à Intolerância Religiosa. A Igreja Universal foi condenada a pagar indenização e a publicar uma retratação à mãe de santo.

Em 2006, as 16 estátuas de Orixás esculpidas pelo artista plástico Tati Moreno que se encontram na Praça dos Orixás, em Brasília, foram depredadas (total ou parcialmente). O local é muito visitado pelos adeptos da religião de matriz africana que ainda sofrem com a presença de seguidores de religiões evangélicas que os hostilizam.

Em 2015, uma menina de 11 anos, vestida de branco, acompanhada de parentes, levou uma pedrada na cabeça ao sair de uma festa de candomblé, no bairro da Vila da Penha, Rio. O caso da menina Kayllane Campos, é um dos mais recentes e emblemáticos que repercutiu sobre intolerância. A pedra foi arremessada por um grupo que, munidos de suas Bíblias, gritavam frases como: “diabo”, “vai para o inferno”, “Jesus está voltando”. O caso foi registrado como lesão corporal e enquadrado também no Art. 20 da Lei Caó, nº 7.716/89 (“Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”, com pena de reclusão de um a três anos e multa).

A escolha por esses casos não foi aleatória. Eles ilustram os mais recorrentes episódios que os adeptos do Candomblé, e outras vertentes de matriz africana, sofrem constantemente, seja em ambientes internos, com as consultas oraculares, seus assentamentos e suas vivências com os Orixás, seja em ambientes externos, como o uso de suas vestimentas brancas, seus preceitos ou em seus ritos em espaços públicos.

Dentre tantos casos e relatos, os que são registrados e tantos outros que ainda ficam no anonimato, o que podemos afirmar é que o silêncio e o recuo têm sido cada vez menos utilizados, a partir do momento que há o conhecimento de seus direitos, juntamente com uma legislação condescendente com quem é afligido, novos mecanismos de proteção surgem.

O PEO se apresenta como um desses mecanismos. Não só como um espaço privado e seguro, como também com o aporte jurídico aos Terreiros como registros ou defesa em casos de intolerância que algum deles possa vir a sofrer. O Parque foi referido pelos adeptos exatamente como um mecanismo de defesa, um espaço reservado, tranquilo e protegido, “o ambiente é muito seguro, pois somente pessoas [terreiros] filiadas entram nesse espaço para visitação ou qualquer tipo de função” (M.A.C., Ia ).

Dentre as falas dos frequentadores do PEO, de uma forma geral, mesmo que o quesito segurança seja lembrado, há sempre uma postura de utilização como algo extensivo, uma vivência habitual, ou seja, o Parque se apresenta como um lugar de uso comum, cotidiano, familiar. Para Patrícia Ramos Tavares, o PEO   “um lugar querido” (Patrícia Ramos Tavares, 42 anos, Médium), que faz parte da vivência como espírita, um lugar além do próprio terreiro.

### 3.6 Territorialização do Parque Ecológico dos Orixás pelas comunidades religiosas. Ilê além dos Ilê – Multiterritorialidades.

*Os ilês tornam-se, no sentido etimológico da palavra, quilombos, lugares de resistência à intolerância e ao fanatismo.  
(Mãe Doné Conceição D'Lissá)<sup>26</sup>*

A presente fala da Yalorixá Doné Conceição D'Lissá nos faz pensar em como, em terras brasileiras, o povo escravizado e seus descendentes, sempre buscaram criar espaços de sobrevivência, reterritorializaram espaços, primeiro em quilombos, depois em Irmandades, em seguida em Terreiros.

O fato é, que os negros sempre se utilizaram da sociabilidade para manter laços ancestrais, por mais diversos que fossem as demandas. Nos calundus se sociabilizavam por um resgate religioso, nos quilombos pela sobrevivência e luta, nas irmandades por uma aceitação em vista da sociedade, nos terreiros pela busca de uma África mítica ou simbólica. Enfim, seja por questões religiosas, ideológicas ou de luta, os negros sempre tiveram sua interação social permeada pela ideia de uma ancestralidade, que era preciso se unir para permanecer, não só de forma histórica e social como também territorial, e um território munido de pertencimento, um território negro.

Sendo assim, quando tratamos de território, em todo o seu sentido “ligado a uma ordem de subjetivação individual e coletiva” (HAESBAERT, 2017, p. 82), precisamos enxergá-lo como múltiplo, ou seja, multidimensional, e não mero espaço apropriado.

Os Terreiros não podem jamais serem vistos só como espaço físico e sagrado de culto, mas também espaço de ressignificação, ou seja, espaço que possibilita organizar enquanto sociedade, que resgata valores civilizatórios afro centrados. É um espaço de resistência e reparação. Busca da defesa e da qualidade de vida, não só como participantes do terreiro, mas como pertencentes do quilombo. Um Terreiro nunca será visto por aqueles que o habitam como um mero espaço físico de culto. Terreiro é casa, é comunidade, é espaço sagrado, é combativo, é histórico, é África, é Quilombo, é ancestral, é atemporal. Por isso, ele não pode ser observado por uma lógica unilateral ou meramente física.

---

<sup>26</sup> Documentário “Intolerância: os caminhos para uma convivência harmônica entre as religiões”. Produzido pela GloboNews, 19 setembro de 2015.

Quando o olhamos como um espaço múltiplo, ou melhor, “multidimensional”, o consideramos um espaço capaz de comportar “uma multiplicidade de ações que resultam em distintas espacialidades” (SAHR, 2007, p. 59).

Podemos, a partir dessa colocação, tecer uma rede de ligações até o PEO, no tocante ao qual ele se propõe.

O PEO se configura não só como um espaço de ritos, mas também de sociabilidade, de vivência partilhada. Ele é, no sentido amplo de “territorialidade” como um espaço “relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente *em casa*” (HAESBAERT, 2017, p. 81).

Os sujeitos se apropriam desse território reterritorializando-o através de uma linguagem própria, subjetiva e compartilhada, por isso o PEO é visto como um marco territorial.

Um marco importante para nossa religião, pra que possamos mostrar pra sociedade, sobretudo pra cidade do entorno né?!, Magé, Petrópolis, que nós existimos. E essa existência, ao mesmo tempo, ela vem calcada na resistência, uma resistência para existir. Então a gente acredita que esses marcos territoriais são importantes para a manutenção do nosso direito de exercer a nossa religiosidade (V.H.A.M., Ogã e liderança de Terreiro).

É perceptível na fala do V.H., anteriormente citada, a valorização coletiva que o PEO possui e representa enquanto espaço, não só para o seu terreiro, como também para toda uma religião de matriz africana, e todos aqueles que do Parque se utilizam e, através dele, partilham de uma vivência conjunta, uma identidade, ou seja, “ligações que se estabelecem no tempo, tecendo seus laços de identidade na história e no espaço, apropriando-se de um território (concreto e/ou simbólico), onde se distribuem os marcos que orientam suas práticas sociais” (HAESBAERT, 2017, p. 93).

Rogério Haesbaert traz essa discussão da necessidade de um espaço territorializado para dentro do espaço das cidades. O autor fala da necessidade constante de buscarmos, dentro da urbe, espaços “onde sejamos comuns e conhecidos, onde nossos signos encontrem reciprocidade. Somos habitantes desta confusa rede metropolitana, mas forjamos uma cartografia particular de seu traçado”. Lugares onde o anonimato e o individualismo sejam descartados e assim, a coletividade seja posta em evidência a partir da identidade comum.

Logo, seja numa visão micro do terreiro, ou macro do PEO, emana em meio aos fluxos contínuos e efervescentes das grandes cidades a necessidade de se encontrar e se organizar territorialmente, funcionando assim como “uma garantia de permanência e associabilidade” (HAESBAERT, 2017, p. 95).

A demarcação territorial não é algo novo, é inerente à configuração urbana das grandes metrópoles, o que está sendo exaltado aqui é como essas demarcações territoriais, principalmente no que condiz ao espaço territorial negro (Terreiros, Quilombos e o próprio Parque Ecológico dos Orixás) se apresentam com maior necessidade na contemporaneidade. Recorrente a uma série de fatores que serão abordados no capítulo a seguir, mas que podemos tecer algumas considerações, como, por exemplo, grupos cristãos fundamentalistas, intolerância religiosa, a própria criminalidade. Sem esquecer que em sua grande maioria são também grupos que compartilham uma vivência, uma identidade, um *ethos*, uma (cosmo)visão de mundo, que se diferenciam dos demais e se organizam pela similaridade, seja religiosa ou social. Esses grupos também territorializam seus espaços, são organizações de poder que se arranjam pela unidade e se distinguem pela diferença, contudo pecam pelo radicalismo da não aceitação da alteridade, do reconhecimento do outro como diferente, porém também possuidor de direitos. A partir desse ponto podemos entender como a territorialidade se distingue entre grupos, principalmente os religiosos.

A geografia tradicional do início do século XXI, uma geografia mais empírica e descritiva, privilegia uma visão mais “territorializada” dos espaços, onde, segundo Rogério Haesbaert, “os indivíduos e os grupos sociais estariam bastante enraizados”, na contramão dos pensadores no final do século XX, que observavam essa territorialidade do homem, vinculado ao seu meio, como algo que estava se esvaindo.

Neste sentido, em vista do cenário em que nos encontramos, o que o autor chama de “crise contemporânea” e todas as transformações que ela acarreta, “estaríamos vivendo um processo de reterritorialização, ou seja, de construção de novos territórios” (HAESBAERT, 2017, p.117-118).

Uma construção não só devido a essa necessidade ou resgate do apreço ao enraizamento mas também, no caso das religiões de matriz africana, uma reterritorialização permeada pela ancestralidade que direciona a retomada dos vínculos desterritorializados em África.

A construção de um novo território, de uma reterritorialização, seja na forma de Quilombo, de Terreiro ou no PEO, se dá muito mais pelo ímpeto e pela necessidade de se resguardar o sagrado do que pela efetivação do direito. O que quero dizer, a nível de análise, é que a (re)territorialização negra, ou das religiões de matriz africana, se apresentam muito mais como uma ferramenta de proteção de si, de sobrevivência, que por simples uso de direito como acontece com as (re)territorialidades de grupos religiosos cristãos. Não que a questão do direito não se faça de extrema importância e necessidade, mas não somente.



Em outras palavras, a reterritorialização feita pelos grupos de matriz africana ocorre como um mecanismo de defesa da identidade. É preciso pro povo de santo que exista um território territorializado, onde se possa manter e exercer livremente as suas tradições e sua ancestralidade. Esse processo não é, de forma alguma pacífica, visto que estes grupos precisam constantemente lutar para ter e manter seus territórios. Diferentemente de grupos cristãos, que também fazem sua reterritorialização, mas com muito mais acesso e aceitação pela sociedade ainda predominantemente cristã. Por isso, quando se fala de reterritorialização para ambos os grupos – matriz africana e cristãos – não podemos cair na cilada de observá-los como uma mesma dinâmica, como iguais, pelo contrário, na prática são processos muito diferentes: um se dá como estratégia de resistência e defesa, outro como estratégia de marcação/ocupação de território aceita pela sociedade do entorno.

Rosendahl trouxe para o campo da religião, ainda numa perspectiva geográfica, o conceito de territorialidade religiosa, sendo “o conjunto de práticas desenvolvido por uma Instituição ou grupo social no sentido de controlar determinado território religioso, em que o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo” (ROSENDAHL, 2012, p.49-50). É sobretudo importante assinalar que essa visão de territorialidade religiosa jamais se fará de forma democrática ou equitativa sobre as diferentes formas religiosas, entre religiões cristãs e não cristãs, sempre haverá um poder maior do primeiro sobre o segundo grupo, uma autoridade naturalizada e normatizada pela própria história do nosso país.

Ambos os grupos, cristãos ou não cristãos, se desterritorializam de um espaço e se reterritorializam em outro por algum motivo, seja voluntário ou não, arbitrário ou coercitivo, por mera mudança de território, ampliação, enfim, a capacidade de territorializar é para todos, o que munda é de fato o papel representado nesse poder

A diferença é que, se o espaço social aparece de maneira difusa por toda a sociedade e pode, assim, ser trabalhado de forma genérica, o território e os processos de desterritorialização devem ser distinguidos através dos sujeitos que efetivamente exercem poder, que de fato controlam esse(s) espaço(s) e, conseqüentemente, os processos sociais que o(s) compõe(m). Assim, o ponto crucial a ser enfatizado é aquele que se refere às relações sociais enquanto relações de poder – e como todas elas são, de algum modo, relações de poder, este se configura através de uma noção suficientemente ampla que compreende desde o “anti-poder” da violência até as formas mais sutis do poder simbólico (HAESBAERT, 2005, p. 6775-6776).

E podemos ir além e pensar em como que essas relações de poder condicionam esses processos de territorialização, assim como se apresentam ou condicionam a territorialização do

outro, principalmente quando tratamos de grupos religiosos. Como essa ação de territorialização demanda poder sobre um espaço o jogo que se configurará neste cenário de disputa é muito mais agonístico que conciliatório.

Uma se configurará como majoritária, munida do discurso da Constituição e consolidada no imaginário social como detentora da verdade e da palavra portanto, sua territorialização denota uma permanência (os grupos se apropriam e se estabelecem), a territorialidade desses grupos chamarei de *Territorialidade Religiosa Privilegiada*. A outra, se enquadra como um grupo minoritário, perseguido e violentado desde seu estabelecimento nesse país, tido como marginalizada, furtados de seu legado e seu sagrado demonizado, logo sua territorialização é muitas vezes sigilosa, descontínua, revestida de caráter combativo e protecionista, a territorialidade desses grupos chamarei de *Territorialidade Religiosa Protetiva*.

Por isso distingo uma relevante diferença na territorialidade de cunho religioso entre grupos de matriz africana e cristã, e o conceito de territorialização religiosa insuficiente para entender essas questões tão necessárias no atual cenário do campo religioso brasileiro.

Para melhor elucidar, segue o quadro:

TERRITORIALIDADE AFRO (RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA)	TERRITORIALIDADE CRISTÃ (IGREJAS CATÓLICAS E EVANGÉLICAS)
Territorialidade religiosa protetiva	Territorialidade religiosa privilegiada
Apropriação de um espaço como religioso, cultural, social e histórico – Terreiro	Apropriação de um espaço como religioso e social – Igreja ou Templos
Direito de culto assegurado a partir da Proclamação da República e 1889 e a sua Constituição	Direitos de culto assegurado à religião Católica como religião oficial do Império, em relação às evangélicas/protestantes permitidas com seu culto doméstico ou particular.
A territorialização em espaços como Terreiros e Quilombos se constituíram como espaços historicamente utilizados para proteção da religiosidade e da	A territorialização da Igreja Católica foi, no início da colonização, como forma de constituição de territórios e difusão

cultura, desde as reuniões de calundus até chegar nas formas de Terreiro já com os Candomblés no século XIX.	espacial. Propagando a fé e o aumento da povoação e comércio.
Espaço de resistência e reparação. Busca da defesa de direitos dos negros, proteção e continuidade de existência e permanência, assim como de grupos vistos como marginalizados. Promove a organização do grupo afrodescendente enquanto sociedade, que resgata valores civilizatórios afro centrados.	Espaço difusão de doutrinas cristãs, onde seus seguidores ou membros formam uma comunidade. Unidos pelos mesmos laços de doutrina de fé e cosmovisão e dirigidos por uma determinada liderança local ou mundial. Professam o discurso da sagrada escritura e os ensinamentos nela contidos.
Espaços abertos com ressalvas, visto que para participar integralmente é preciso passar pelo processo iniciático, mas podendo ser pertencente sem a iniciação, neste caso, não de forma integral.	Espaços abertos, sempre enfatizando o discurso de conversão. Batismo como forma de se pertencer integralmente à comunidade. Possui um maior fluxo entre denominações/congregações a que se filia.
Espaço perseguido – por isso é protetivo	Espaço que perseguiu/persegue – por isso privilegiado.
Na atualidade passa por constantes processos de des-re-territorialização (desdobramento da territorialidade) devido às perseguições. É desterritorializado (sai do seu espaço), em seguida se reterritorializa num novo espaço (reconstrói esse novo espaço), até novamente firmar como grupo territorializado (se apodera desse novo território agora ressignificado). Ou busca espaços alternativos para manter seus rituais.	Na atualidade, principalmente por algumas vertentes religiosas (neo)pentecostais, munidas do discurso de combate ao Mal em triunfo do Bem, persegue espaços de matriz africana. São contribuintes do processo de desterritorialização desses grupos religiosos. Alguns tomados pela gramática cristã, algumas vezes pelo viés da intolerância, passam a impor autoritariamente sua fé.

*Tabela 7 – Territorialidade por grupos religiosos de Matriz Africana e Cristãs. Elaborado por Elza Oliveira.*

A desterritorialização de um é promovida pela territorialidade do outro, a fuga ou sigilo de um é condicionado pelo poder exercido do outro. E nesse ciclo agonístico novas formas de se territorializar são necessárias, já que a legislação não dá conta de garantir direitos mútuos e a democracia acaba se estabelecendo de forma seletiva.

Por isso as territorializações de matriz africana devem ser consideradas como territorialidades religiosas protetivas e combativas. Esses espaços sempre aparecem como espaços de manifestação e de continuidade da fé e da cultura, resguardados pela Constituição, mas acima de tudo, espaços protegidos, principalmente da intolerância religiosa.

Quando me refiro à territorialidade religiosa protetiva, não me limito aos espaços de terreiro, estendo essa territorialidade a todo e qualquer espaço que seja utilizado pelas religiões de matriz africana, inclusive suas extensões, como os espaços reservados pra culto, o próprio PEO.

Na fala do V.H. fica explícita a forma com a qual o Parque se apresenta ao povo de santo nessa vertente protetiva e extensionista ao terreiro

Eu acredito que sim, espaços como esse são extremamente necessários, até porque, eles mostram, (...) para as pessoas que a nossa religião tem muito o que contribuir com a conservação e com a preservação dos ambientes naturais. Então nós retiramos parte da nossa força das ervas, das folhas, das árvores, da água, dos mananciais de água, e ter parques ecológicos como esse pode contribuir e mostrar para as pessoas que a nossa religião também tem com o que contribuir com a preservação dos ambientes naturais, então eu acredito que sim, que os parques ecológicos são extremamente importantes. Só lamento por não ter mais deles, em outras cidades também. A gente tem pouquíssimos marcos ambientais e territoriais como esse, eu acho que deveríamos, a nossa religião merece que nós tenhamos mais marcos como esse pra que a gente possa se energizar e possibilitar que outros terreiros possam ter acesso a esses parques, porque muitos terreiros não conseguem ter acesso por conta do afastamento geográfico. É um ambiente que tá isolado geograficamente, se encontra isolado, então muitos terreiros não tem acesso a ele, por conseguinte nem conhecem, então eu lamento só por ele não estar difundido pelo estado do Rio. Eu acredito que a gente precisa expandir mais espaços como esse (V.H.A.M., Ogã e liderança de Terreiro).

Assim sendo, o PEO é um território – a partir da interpretação geográfica naturalista de território – onde, segundo Rogério Haesbaert, “envolve o campo dos sentidos e da sensibilidade humana, que seriam particularmente moldados por ‘natureza’ ou pela ‘paisagem’ ao seu redor”, continua o autor, se “sobrevaloriza e praticamente naturaliza uma ligação afetiva, emocional, do homem com seu espaço”, logo, o território seria algo indispensável, não tanto pela subsistência física do homem, mas “sobretudo para o equilíbrio e harmonia homem-natureza”, ou quiçá a tríade tão conhecida homem-natureza-divindade de algumas sociedades “em que

uma natureza sacralizada, ‘morada dos deuses’, determinaria a própria existência e a ação humana” (HAESBAERT, 2017, p. 118-119).

Se o território é visto como um ato de direito, a territorialidade é uma ação política,

a concepção de território sempre esteve mais próxima das ideias de controle, domínio e apropriação (políticas e/ou simbólicas). (...) vendo o território como fruto de uma apropriação simbólica, especialmente através das identidades territoriais, ou seja, da identificação que determinados grupos sociais desenvolvem com seus “espaços vividos” (HAESBAERT, 2017, p. 119-120).

Com isso, podemos observar, com segurança, o quanto o PEO se apresenta para aqueles que o frequentam e fazem uso dele como um território. Um território não só a partir de apropriação simbólica, por refletir e reproduzir um modo de vida identitário do povo de santo, seu *ethos* religioso em pleno diálogo com a natureza e suas divindades, como também, um espaço que corresponde às suas necessidades. Uma territorialização religiosa protetiva, que mesmo resguardada pela legislação se projeta muito mais como uma necessidade do que um direito, é muito mais uma ação de preservação e continuação de sua religiosidade do que pelo simples ato de propagação institucional.

O Parque projeta uma continuidade do espaço do terreiro, como já foi dito, por diversos motivos, e é um espaço onde “as pessoas podem manifestar a sua religiosidade, em comunhão com a natureza” (A.C.B.). Um espaço (...) extremamente necessários, até porque, mostram e revelam a conexão que o nosso sagrado tem com a natureza” (V.H.A.M., Ogã e liderança de Terreiro).

É uma extensão do terreiro de origem, que muitas vezes, absorvida pela urbanização cidade, encontra em meio ao Parque a possibilidade de encontro com o sagrado tão necessário para as religiões de matriz africana, e que acaba lhe sendo furtada, pela falta de espaços, pela violência, pela intolerância, dentre tantos outros motivos. O Parque é uma extensão dos próprios terreiros, a partir do momento em que ele é territorializado pelo povo de santo. Essa apropriação se dá de forma política e simbólica pelas religiões de matriz africana como um reduto de sua religiosidade.

## CAPÍTULO 4

### **Além dos muros dos Ilês. Novos lugares, outros espaços para cultos**

É notória e extensiva a discussão sobre religião afro e o uso de espaços. Seja pela demanda natural por eles, seja pela apropriação dos mesmos pela territorialização e todos os aspectos a ele atrelados, seja ainda pelas múltiplas formas de se apropriar desses espaços – funcional e/ou simbolicamente.

O debate sobre novos espaços se reveste de vários discursos e necessidades, limitação pela urbanização acelerada, violência, intolerância, discursos ambientalistas, unidades de conservação, sítios sagrados, ou ainda, o resgate pelas práticas ditas tradicionais ou primárias. O que importa destacar é a extrema necessidade de regulamentação e ampliação de espaços próprios para a uso das religiões de matriz africana onde dois pontos se faz de extrema relevância ressaltar: fazer valer liberdade de culto no exercício da cidadania e a regulamentação de espaços próprios para cultos que ofereçam a estrutura necessária para os devotos, principalmente no que tange a integridade (física, espacial e ritual), tanto para o religioso quanto para a natureza.

Falar da relação das religiões de matriz africana com a natureza é saber que uma é constituinte da outra. É inerente às religiões dos Orixás, Voduns e Inquices, seus laços com a natureza, já diz a máxima em Iorubá “*Kò sí ewé, kò sí òrìsà*”, “sem folha, não há orixá”. Para o Candomblé sem mata Oxóssi não caça, sem folha Ossain não cura, sem rio não há a fertilidade de Oxum, e tantas outras associações que a mitologia nos conta. É basilar a relação do Candomblé com a natureza, embora essa intrínseca relação entre religião e natureza não se restrinja às religiões de matriz africana.

É fato que em sua forma relacional, o Candomblé não apenas associa suas deidades aos elementos da natureza. O raio não representa Xangô, o raio é o próprio Xangô, o mar não é apenas a morada de Iemanjá, ele é a própria Iemanjá, a ventania não só anuncia Oyá, a ventania é Oyá, logo, tanto os elementos da natureza quanto a natureza em si, são muito mais do que representações mitológicas.

Contudo, usar a natureza como espaço de culto ou crença não é algo que se restrinja apenas às religiões de matriz africana. Lugares de peregrinação, romarias, oração, meditação, fazem parte também do cotidiano religioso de cristãos católicos e evangélicos, comunidades tradicionais (indígenas e quilombolas), budistas, religiosos da *New Age*, enfim, a natureza é capaz de abrigar crenças, religiões, tradições. Em consequência, esses ritos semiografam esses

espaços e os relacionam com um caráter sagrado, logo, simbólico. Esses espaços passam a ser, por quem o habita, santuários.

Para Thomas Schaaf, o caráter sagrado de um sítio o distingue dos espaços circundantes. Essa percepção não se afaste muito do que Mircea Eliade (1992) configura como sagrado e profano. Para o autor, um sítio sagrado se caracteriza como um espaço relativamente pequeno e, por isso, controlado por um grupo específico, uma “determinada sociedade”, sendo cercado do mundo não sagrado e com acesso restrito, esses espaços resistem ao impacto humano e às atividades exploratórias (SCHAAF, 2002).

Para o autor o termo “sagrado” é utilizado em um sentido genérico que não se refere unicamente à religião, “um sítio natural sagrado pode ser um sítio com significado espiritual ou simbólico, e pode ser utilizado com fins religiosos, ou com objetivos contemplativos, comemorativos ou de meditação, que os separam dos outros espaços que não tem valor metafísico” (SCHAAF, 2002, p. 245).

A natureza em sua forma bruta, lapidou e ainda lapida diversos espaços que são considerados por diversos grupos como sagrados, visto sua complexidade e beleza arquitetônica. Montanhas, vulcões, pedras, cavernas, matas e florestas passam a ser vistos como territórios sacralizados. Isso é visto ao redor do mundo, nas mais diversas religiões. A esses espaços são atribuídos valores simbólicos que os ressignificam no imaginário e no cotidiano do religioso, características especiais e valores simbólicos “que os distinguem como ‘extraordinários’, comumente envoltos em uma aura de mistério e magia” (FERNANDES-PINTO; IRVING, 2015, p.1).

Muitos são corroborados por textos sagrados, como é o caso dos cristãos evangélicos, que usam textos bíblicos para suas ações de súplica, seja no Antigo Testamento “logo Moisés subiu o monte para encontrar-se com Deus” (Êxodo 19:3), ou no Novo Testamento, nos Evangelhos, “tendo despedido a multidão, subiu sozinho a um monte para orar” (Mateus 14:23). Essas passagens fazem com que montes se transformem em espaços utilizados para ritos de orações.

A importância dada aos espaços promove um olhar mais atento para a sua preservação. E como a visibilidade advém da questão religiosa, eles passam a ter relação direta com a cultura, tornam-se espaços identitários. O que acarreta uma necessidade de se pensar políticas públicas para reconhecer e salvaguardar esses espaços. O Brasil por sua vasta e rica extensão territorial, seus biomas naturais e sua extensa variedade étnica e religiosa, resguarda em si diversos espaços de devoção e de utilização para ritos.

Para que esses espaços tenham a característica da devoção do grupo que o frequenta, muitas vezes eles recebem a consagração por meio de presentes, oferendas, estátuas ou objetos religiosos como cruzes, velas, imagens de santos, altares. Esses objetos semiografam o espaço tornando-o um geossímbolo, ou seja, confirmando o pertencimento daquele espaço por aqueles que o utilizam.

No estado do Rio de Janeiro alguns espaços publicamente utilizados por religiosos de matriz africana para ritos já foram mencionados neste trabalho, como o Parque Natural Municipal de Nova Iguaçu, o Parque Ecológico Vale dos Orixás, o Recanto do Orixás, além do próprio Parque Ecológico do Orixás e a Floresta da Tijuca. E como forma de ilustrar e condensar a discussão sobre como esses espaços são constituídos e territorializados trago uma contribuição analítica de alguns outros espaços.

#### **4.1 Parque Nacional da Tijuca e o axé que o rodeia**

O Parque Nacional da Tijuca (PARNA Tijuca) é uma floresta que fica no estado do Rio de Janeiro, possui uma área com cerca de 3.953 hectares. Dentro dele se encontram alguns marcos e símbolos nacionais, o que transforma o Parque em um espaço de alta concentração de turistas, como por exemplo o Cristo Redentor no Morro do Corcovado e o Parque Lage símbolo de arquitetura e tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como patrimônio histórico e cultural da cidade do Rio de Janeiro. O Parque ou “Floresta da Tijuca”, como popularmente também é conhecido, recebe anualmente quase três milhões de pessoas, entre turistas, moradores da cidade, praticantes de esportes, excursionistas e religiosos, este último sendo o enfoque que daremos a partir de então.

A utilização do Parque Nacional da Tijuca por devotos, diferente do Parque Ecológico dos Orixás, não se restringe aos religiosos de Matriz Africana. A Igreja Católica foi a primeira instituição religiosa a se fazer presente, na forma de edificação. O parque possui a Capela Mayrink erguida em 1850 quando este espaço era ainda uma fazenda de café, a Bela Vista, mais tarde, torna-se propriedade do Conselheiro Mayrink assumindo assim seu nome atual.

Contudo, as religiões de matriz africana já faziam parte desse cenário que hoje é o Parque da Tijuca antes mesmo de assim ser instituído. A historiografia nos conta a presença de ex escravizados que deixaram suas marcas na floresta, principalmente com seus quilombos, construindo um espaço e evidenciando assim sua territorialidade.



Segundo a cartilha Guia de Campo do Parque Nacional da Tijuca<sup>27</sup> o Parque Nacional da Tijuca é uma floresta secundária em estado avançado de regeneração, que representa um dos pequenos fragmentos ainda existentes de Mata Atlântica, no coração da cidade do Rio de Janeiro. A localização do PARNA Tijuca possibilita o fácil acesso a partir de vários pontos da cidade do Rio de Janeiro, apresenta grande biodiversidade de fauna e flora, além da importância histórica e cultural para a cidade, com grutas, rios e córregos, uma espacialidade favorável para as religiões de matriz africana.

Na cidade do Rio de Janeiro do século XIX, a história nos narra a movimentação de escravizados que fugiam dos domínios de seus senhores e encontravam nas matas que circundavam a cidade um lugar para se esconderem. A exemplo, podemos citar a Serra da Carioca e Tijuca, tidos como zonas mais rurais na cidade pelo acúmulo de fazendas na época.

Segundo Adrelino Campos (2005), a presença de quilombos nas áreas do que hoje é a Floresta da Tijuca remonta desde o século XVII, tendo se intensificado nos séculos XVIII e XIX se espalhado pelos morros e matas do Andaraí, Serra da Carioca e Jacarepaguá, outros locais que hoje formam o Parque Nacional da Tijuca. Para Leila Mezan Algranti as fugas durante o regime escravista era uma das manifestações mais comuns tanto contra a violência do senhor, quanto em relação aos trabalhos compulsórios, logo, os escravizados viam nas florestas e terras sem dono estímulo à evasão e as “possibilidades de uma vida em liberdade” (ALGRANTI, 1988, p. 63). Para a autora,

As áreas ao redor da corte, recobertas de florestas e de montanhas pouco acessíveis, também forneciam refúgio para os escravos fugidos. Essas áreas serviam de ponto de encontro aos escravos, dando origem a vários quilombos. A floresta da Tijuca e o Morro de Santa Tereza tornaram-se conhecidos como zonas de quilombos. Os quilombolas viviam do que a floresta fornecia, e eventualmente de pequenas roças. Seu grande sustento, todavia, eram as fazendas e chácaras que assaltavam com frequência. Algumas vezes conseguiam até mesmo vender na cidade o produto dessas incursões (ALGRANTI, 1988, p. 63-64).

Para Lara Moutinho da Costa,

não é estranho encontrar referências de negros e de cultos africanos nas áreas que hoje formam o Parque Nacional da Tijuca e o seu entorno, não sendo também estranho que a Floresta da Tijuca seja ainda hoje um território social do povo-de-santo. Eles estavam lá muito antes da região ser transformada em

---

<sup>27</sup> Guia de Campo organizado por Andréa Espinola de Siqueira em apoio com o ICMBio, Parque Nacional da Tijuca, UERJ, Ibrag e Faperj. Disponível em [https://parquenacionaldatijuca.rio/files/guia\\_de\\_campo\\_PNT.pdf](https://parquenacionaldatijuca.rio/files/guia_de_campo_PNT.pdf).

unidade de conservação, e foi através deles que a Floresta ressurgiu literalmente das cinzas (MOUTINHO DA COSTA, 2008, p. 136).

Com isso, podemos considerar o Parque Nacional da Tijuca como um espaço de territorialidade negra. Território de reminiscência e que hoje a religião negra tenta reocupar. Espaços esses que lhe são de direito, tanto constitucional quanto historicamente.

Assim como foi trabalhado no segundo capítulo desta tese, a religiosidade negra e suas estruturas – os terreiros –, sofreram ao longo da história nacional e, no recorte aqui dado, no Rio de Janeiro, diversos deslocamentos, primeiro das senzalas para a cidade numa forma mais estruturada e coletiva de culto e depois, talvez a forma mais drástica, o deslocamento do centro da cidade para as periferias devido ao processo de urbanização da cidade no século XIX.

Todavia, a perseguição não cessou com a saída dos negros do centro da cidade. Para Laura Moutinho da Costa, com essa constante proibição e perseguição, no período colonial às manifestações culturais afrobrasileiras, principalmente no que tange à religiosidade, não era de se espantar “que tais grupos procurassem áreas afastadas e ermas onde pudessem professar sua fé e realizar seus rituais, indo exatamente para dentro das frondosas matas da Tijuca, cujos registros arqueológicos mostram a presença deles em diversos pontos do Parque” (MOUTINHO DA COSTA, 2008, p. 144).

Raymundo Ottoni de Castro Maya, cita em seu livro *A Floresta da Tijuca*, de 1967, registros dessa territorialidade negra, tanto escravocrata quanto religiosa. Em 1963, a convite do amigo e então prefeito do Rio de Janeiro, Henrique Dodsworth, coordena a remodelação da Floresta da Tijuca.

Em 1943 lá existia um casebre, onde provavelmente foram outrora alojados os escravos do Major Archer que o auxiliaram no reflorestamento. Foi posto abaixo e no mesmo local construído — com materiais de demolição da Avenida Presidente Vargas — um pequeno restaurante denominado “A Floresta”. Auxiliou, na parte arquitetônica, o arquiteto Vladimir Alves de Souza (CASTRO MAYA, 1967, p. 82).

É comum encontrarem-se nas picadas da Floresta pessoas supersticiosas dadas ao culto da magia negra. Qualquer clareira é logo transformada em terreiro de macumba ou candomblé. Durante o dia ocorrem manifestações mais sossegadas, sendo obrigados os que tomam parte nas cerimônias a se vestirem de branco, como são aqui frequentemente encontrados. Quando se realizavam as obras de restauração da Floresta, o Prefeito Henrique Dodsworth lembrou dar a esta picada o nome de Caminho das Almas (CASTRO MAYA, 1967, p. 84).

O Parque Nacional da Tijuca é um dos inúmeros espaços do nosso país cheio de significados, geossímbolos, espaços de representação de axé e da religião e, assim como tantos outros lugares, buscado por adeptos das religiões de matriz africana para a realização de seus ritos. Mas como já foi citado, candomblecistas e tantos outros de matriz afro, não são os únicos a se utilizarem do Parque Nacional da Tijuca. Existe a busca desse espaço por outras matrizes religiosas, com a diferença de que algumas são socialmente mais legitimadas que outras.

Enquanto algumas são severamente proibidas e reprimidas, outras têm seus templos reformados e mantidos com dinheiro público. O uso do Parque para vivências religiosas envolve conflitos relacionados a preconceitos raciais e culturais, impactos provocados por resíduos e uma grande dificuldade de diálogo frente ao problema (Áreas Naturais Protegidas: Espaços Sagrados – A Presença do Axé, PNT, 2004).

O Parque é utilizado para ritos afro-brasileiros, era no passado e ainda é. Mas as hostilizações são recorrentes. Segundo os educadores do Parque Nacional da Tijuca Denise Alves<sup>28</sup> e Marcelo Prazeres<sup>29</sup>, turistas que procuram a Floresta da Tijuca para as mais diversificadas ações conseguem encontrar ao longo do Parque lugares de pertencimentos e territorialidade da religião negra, um exemplo é o circuito das Águas, onde, segundo os educadores, comumente podem ser vistos oferendas depositadas para Oxum (ALVES; PRAZERES, 2013, p. 53).

#### **4.2. Projeto curva do “S” o “Macumbódromo” do Rio de Janeiro.**

Sobre as oferendas realizadas pelo povo de Axé, quando entra em pauta, principalmente quando o assunto envolve áreas de preservação, uma grande contenda surge em meio ao debate. Uma série de opiniões, preconceitos e racismos surgem à tona e todos, cada um em sua seara, se considera apto a tratar do assunto. Existe uma vasta politização sobre o debate (ambientalistas, religiosos, leigos, Estado etc.) porém uma constante se torna latente, nunca se chega a um consenso.

Para os ambientalistas, os resquícios de oferendas, ebós e balaios que permanecem no local depositado na mata, geram resíduos, e desse resíduo poluição nos rios, cachoeiras, nascentes e flora. A grande maioria desses materiais são poluentes e não degradáveis como louças, plásticos, sobras de alimentos que se deterioram com o tempo e que muitas vezes

---

<sup>28</sup> Coordenadora de Educação Ambiental do Parque

<sup>29</sup> Educador ambiental do NEA/PNT

acabam sendo consumidos por animais silvestres fomentando doenças e desequilíbrios por serem alimentos fora da consumação natural da fauna. Enfim, um montante de resíduos que acabam sendo abandonadas no meio da floresta seja por falta de lugares próprios para descarte, ou a falta de uma limpeza perene do local, ou ainda pela falta de consciência de quem a produz.

Apesar disso, não podemos permitir que seja atribuído aquele que oferta um juízo de valor negativo, como um mal devoto ou aquele que agride a natureza de seu Orixá. Existe outros atores sociais que praticam ritos na mata, ou que, de alguma forma, deixam indevidamente resíduos, mas na maioria das vezes os alvos apontados como responsáveis pela degradação são os religiosos de matriz africana (candomblecistas ou umbandistas), fomentando a essas religiões o estigma de “mal educados” trazendo prejuízo aos que de fato ritualizam a natureza.

Segundo Lara Moutinho da Costa

(...) é importante observar que há diferenciações nos atores sociais que realizam oferendas na natureza, indo das autoridades religiosas, passando pelos iniciados, pelos devotos, pelos frequentadores assíduos, pelos não tão assíduos, pelos simpatizantes e até o totalmente leigo, mas supersticioso, que leva uma oferenda para “Oxum” na cachoeira porque sua vizinha disse que ia ajudar a engravidar, ou aquele que joga uma flor no mar para Iemanjá durante a passagem do ano para trazer sorte. Mas não importa se é religioso devoto, iniciado, frequentador, simpatizante, ou leigo, todos são classificados preconceituosamente pela cultura hegemônica como “macumbeiros” e poluidores, e a religião passa a ser a grande vilã, estando associado ao conceito as imagens de medo, lixo, sujeira (MOUTINHO DA COSTA, 2009, p. 2).

Por isso é importante salientar, tanto por parte das lideranças religiosas que instruem no “resgate dos saberes tradicionais junto aos seus devotos, visando reorientar práticas e ações pois reconhecem que apesar de rios, cachoeiras, matas e praias fazerem parte da base da crença dessas tradições” (MOUTINHO DA COSTA, 2009, p. 14), quanto ao Parque, na figura de instituição gestora, através de políticas públicas, zelar pela manutenção do espaço, conscientizando seus frequentadores e promovendo a limpeza.

Na verdade, resulta da falta de políticas públicas voltadas para os sítios sagrados dos povos de santo, e do conhecimento de questões ligadas aos saberes sagrados dessas tradições e à preservação da natureza. Ou seja, para estas tradições é a ignorância, ou falta de conhecimento e de consciência, e não a religião, que polui a natureza, associada à ausência (por omissão, negligência ou imperícia) de políticas públicas de coleta regular de resíduos entre outras políticas de governo. E os preconceitos só fazem aumentar a intolerância e a distância que separa o problema do seu entendimento (MOUTINHO DA COSTA, 2009, p. 2-3).

Como já tratamos anteriormente, a busca e a escassez por espaços de mata (públicos ou privados) tem sido uma constante ao longo do tempo e causada por diversos fatores, como por exemplo, a construção e o crescimento das cidades pela apropriação, pública ou privada, de bens da natureza (SCOTTO; LIMONCIC, 1997, p.17). E por isso, é inevitável que a escassez de espaços condicione a busca por lugares como o Parque Ecológico dos Orixás ou o Parque Nacional da Tijuca. No caso do Parque da Tijuca, com um agravante pelo fato de ser utilizado por grupos tão diversificados (religiosos, turistas, ambientalistas, pesquisadores), é comum que acabe havendo conflitos, que precisam ser sanados para o usufruto do espaço por todos, em conformidade com a utilização sem restrições ou impedimentos, por se tratar de um local público.

Para tal propósito o Parque iniciou em 1997, um projeto de educação ambiental intitulado *Meio Ambiente e Espaços Sagrados*, que visava pesquisar as práticas religiosas realizadas em áreas protegidas e promover discussões e ações educativas com a comunidade científica, civil e religiosa.

O projeto foi pensado justamente para que se resolvessem os impasses envolvendo as oferendas religiosas na território do Parque Nacional da Tijuca “na intenção de compatibilizar os interesses ambientais do Estado e a reivindicação dos religiosos do segmento afro-brasileiro, na busca por uma convivência pacífica e harmônica, que minimizasse os atos de intolerância e os conflitos causados, em virtude da realização das práticas religiosas e a consequente poluição ambiental” (MENEZES, 2019, p. 46).

De forma sucinta, o Projeto *Meio Ambiente e Espaços Sagrados*, realizado no Parque Nacional da Tijuca teve como objetivo registrar e pesquisar as práticas religiosas realizadas dentro do Parque como em rios, cachoeiras e matas, no interior e no entorno do Parque, procurando registrar as diversas manifestações e atores que as promovem. Com o objetivo de “proteger a mata atlântica, promover pesquisa, educação ambiental e lazer, o Parque busca conciliar cultura e proteção ambiental, desenvolvendo uma proposta de diálogo entre funcionários, praticantes das diversas vertentes religiosas que usam o parque como Espaço Sagrado, pesquisadores e outros atores sociais” (Áreas Naturais Protegidas: Espaços Sagrados – A Presença do Axé, PNT, 2004).

A proposta do projeto *Meio Ambiente e Espaços Sagrados* foi estudada e viabilizada através da formação de um grupo de trabalho tanto interdisciplinar quanto interinstitucional. Esse grupo contou com a participação de representantes do Parque Nacional da Tijuca, do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), da

Secretaria Estadual de Educação, do Instituto de Estudos da Religião (ISER), do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), do Museu de Belas Artes e diferentes terreiros e organizações religiosas afro-brasileiras (MENEZES, 2019, p. 49). Buscando diálogo e resoluções mediante aos conflitos constantes (intolerância e impactos ambientais).

Em 2004, por ocasião do II Seminário Meio Ambiente e Espaços Sagrados, a Curva do S foi escolhida por lideranças religiosas, pesquisadores e técnicos ambientais, para ser o local onde se implementaria o Projeto do Espaço Sagrado: a Curva do S, espaço público com uma área de 4.500m<sup>2</sup> de Mata Atlântica, localizada na Avenida Edson Passos, no Alto da Boa Vista.

A Curva do S dispõe de uma pequena infraestrutura que facilita seu uso, ela é vizinha à via de transporte, possuindo ainda, um local de estacionamento e uma trilha que dá acesso a um rio e suas quedas d'água. Ela é parcialmente pavimentada, com degraus revestidos de pedra que facilitam o acesso aos três patamares que configuram o recanto onde os praticantes realizam cerimônias, rituais e entrega de oferendas, sem contar que abriga os elementos naturais indispensáveis para a realização de rituais e oferendas. Segundo Lara Moutinho da Costa o espaço possui a cogestão tanto de religiosos quanto do poder público, uma parceria entre a Secretaria do Estado do Ambiente (SEA), Parque Nacional da Tijuca e Prefeitura do Rio, no âmbito da gestão compartilhada do parque.



Figura 37 – Localização da Curva do S no Parque Nacional da Tijuca no Rio de Janeiro. Fonte: Google Maps, editado por Claudia Castellano de Menezes.

A conscientização é feita por todas as partes envolvidas tendo em conta que o projeto é elaborado por uma coletividade, sendo assim, as ações educacionais no âmbito ambiental foram feitas por dois eixos.

Um eixo foi executado pelas instituições ambientalistas Defensores da Terra junto com o Ilê Omiojuaro, em que foi desenvolvido o *Decálogo das Oferendas*<sup>30</sup>, um informativo com dez medidas para seleção de materiais, disposição, recolha posterior, destinação para impedir incêndios florestais, poluição hídrica, ameaças à fauna, com o intuito de educar e dialogar com os saberes afro ancestrais do candomblé juntamente com os saberes ecológicos de conservação para a educação ambiental daqueles que frequentam tanto o Parque Nacional da Tijuca quanto o Espaço Sagrado da Curva do S. No Decálogo das Oferendas, foi instituído um “tempo mínimo de permanência”, referente ao tempo necessário que as oferendas precisam ficar expostas na natureza.

Para as tradições religiosas afro-brasileiras oferenda não é lixo, é presente ao orixá, mas depois de um determinado tempo, que varia segundo a tradição, se umbanda ou candomblé, a oferenda fica “vencida” e deixa de ser oferenda e passa a ser resíduo religioso. Observe que não falamos lixo, mas resíduo religioso, por uma questão de respeito. Como esse tempo varia segundo a tradição e à casa/terreiro religioso, a saída no Decálogo foi indicar ao devoto que este perguntasse a autoridade religiosa do seu culto qual o tempo mínimo necessário de exposição das oferendas, e se compromettesse em recolher tudo depois desse tempo (MOUTINHO DA COSTA, 2008, p. 189-190).

Tempo mínimo de permanência – As oferendas não necessitam ficar muito tempo expostas, mas este tempo varia de tradição para tradição. Consulte a autoridade religiosa de seu culto sobre o tempo mínimo de permanência necessário para a sua oferenda, e recolha todos os resíduos após. Não deixe lixo no meio ambiente. Toda a Natureza é sagrada e merece ser respeitada. Lembre-se disso sempre (Decálogo das Oferendas).

Outro eixo foi elaborado pela Comissão responsável pela gestão do Espaço Sagrado que organizou o I Mutirão de Limpeza do Espaço. Segundo Lara Moutinho, o grupo responsável declarou, neste dia de mutirão, ter recolhido cerca de 5 toneladas de oferendas “vencidas”, termo utilizado pelo grupo.

Quando tratamos do uso de espaços públicos por religiões uma série de divergências, opiniões e burocracias passa a moldar os discursos. Quando essas religiões são de matriz africana a questão se agrava.

---

<sup>30</sup> Ver anexo 2



Em 2004, quando o projeto da Curva do S foi apresentado para o então prefeito da cidade do Rio de Janeiro Cesar Maia, como uma proposta de transformar a área em Espaço Sagrado para uso ritualístico, o então prefeito, em uma nota publicada no Jornal O Dia, no dia 1º de abril de 2004, disse ser contrário à criação de um espaço, denominado por ele de “macumbódromo”. De forma depreciativa, se referiu às religiões de matriz africana, consolidando assim a recusa por parte da prefeitura à ideia proposta pelo grupo de trabalho. Esse episódio causou no projeto um atraso de 7 anos.

Somente em 2011, na gestão de Eduardo Paes na prefeitura do Rio, junto ao Secretário Estadual do Ambiente, Índio da Costa, o assunto voltou à pauta das discussões. Junto com o Instituto Estadual do Ambiente e com o Babalaô Ivanir dos Santos como representante da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), o secretário firmou o acordo de retomar o projeto, então orçado em R\$ 1 milhão, utilizado para oficializar e custear um espaço de 4.500 metros quadrados no Alto da Boa Vista para as celebrações religiosas.

Em meio às discussões e retomadas do projeto da Curva do S, o prefeito Eduardo Paes sancionou o que ficou conhecida como a Lei do Axé<sup>31</sup>

Art.1º Fica alterada a Lei 3.273, de 6 de setembro de 2001, para incluir §§ 1º e 2º ao art. 130:

Art.130.

§ 1º Sem o prejuízo de normas complementares supervenientes, o material proveniente de cultos religiosos, durante sua prática, não será enquadrado na presente Lei no que se refere ao disposto no art. 78 e 79. § 2º Os responsáveis pela aplicação das multas previstas nesta Lei serão orientados e treinados quanto à distinção entre lixo e material de culto religioso, principalmente em datas festivas, comemorativas e de tradições religiosas de grande repercussão na Cidade (RIO DE JANEIRO /MUNICÍPIO – Lei nº 5.653 de 19 de dezembro de 2013; Diário Oficial do Município do Rio de Janeiro).

Assim feito, os adeptos não mais seriam enquadrados com base no *Programa Lixo Zero*, que prevê multa para quem jogar lixo em via pública. De acordo com a “Lei do Axé”, as oferendas passam a ser consideradas objetos sagrados.

Segundo Claudia Menezes, a retomada do projeto favoreceu o desenvolvimento das ações públicas e afirmativas, juntamente com o objetivo de intermediar o diálogo entre os grupos distintos. Com “a Superintendência de Educação Ambiental da Secretaria do Estado de Ambiente (SEAM/SEA), em parceria com a Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), foi instituído o Programa *Ambiente em Ação* e o *Núcleo Elos da Diversidade*, para regulamentar

---

<sup>31</sup> Fonte: D.O.M/RJ - 20/12/2013 - Página 3

o espaço destinado a atender tanto à preservação da natureza quanto às práticas culturais associadas aos rituais das religiões afro-brasileiras”, isso faria com que o projeto do Espaço Sagrado da Curva do S passasse a ocupar uma pauta no governo do Estado do Rio de Janeiro, se tornando assim um “projeto piloto detonador de um programa maior a ser implantado em todo o país” (MENEZES, 2019, p. 51). Contudo, tanto a comunidade científica, quanto a comunidade de terreiro não esperavam que a “Lei do Axé”, por mais significativa que fosse, seria a única coisa que de fato conquistariam.

Segundo Claudia Castellano de Menezes, parafraseando a superintendente Lara Moutinho da Costa,

o projeto, voltado para “o enfrentamento da intolerância religiosa e a proteção contra a degradação ambiental associado ao uso religioso da natureza”, que buscou delinear iniciativas da gestão pública que respeitassem e garantissem a diversidade das expressões culturais em observância às necessidades de conservação da natureza, “não saíram do papel e foram engavetados (MENEZES, 2019, p. 63).

O projeto Espaço Sagrado da Curva do S esbarrou na burocracia do sistema, mas se perpetua na ação do religioso, que se articula, se movimenta, se territorializa, que ocupa e sacraliza espaços, sejam eles urbano ou rural, público ou privado, “é justamente na força da ambiência que reside o valor de permanência” (MENEZES, 2019, p. 62).

#### **4.3. Espaços Privados x Espaços Públicos para cultos – Uma breve contribuição comparativa de territorialização.**

A proposta de análise entre os dois espaços discutidos até aqui, o PEO e o Espaço Sagrado da Curva do S, considerando logicamente cada um com suas particularidades, é refletir como esses espaços (privados e públicos) passam a ser territorializados a partir do pertencimento e do empoderamento dos grupos que os utilizam. Juntamente com a análise de como, e se, a diferenciação dessas gerências (a Federação Umbandista no caso do Parque Ecológico e os Órgãos Públicos no caso do Parque da Tijuca) influem em instancias como a promoção ou no decesso do direito à liberdade religiosa e ao combate ou não da intolerância.

O primeiro ponto de ligação que podemos traçar entre o PEO e a curva do S no Parque Nacional da Tijuca é que ambos os espaços foram construídos pela ação humana, o Parque dos Orixás com o objetivo específico de espaço sagrado para ritos, e a Curva do S como uma espécie de reestruturação de um espaço já existente, porém utilizado a anos para fim religioso. São

espaços criados a partir da atividade humana, da sua interação com espaço. Logo, a interferência do homem imprime nesses espaços uma singularidade própria.

O fato de se instalarem dentro de uma UC nos provoca a pensar nas implicações sobre o uso. Segundo Lara Moutinho da Costa, a Lei 9.985/00, que estabelece o Sistema Nacional de Unidades de Conservação, “o Artigo 2º do SNUC define o uso indireto como aquele que não envolve consumo, coleta, dano ou destruição dos recursos naturais, e o uso direto, como aquele que envolve coleta e uso, comercial ou não, dos recursos naturais, mas não dá nenhuma definição para uso público” (MOUTINHO DA COSTA, 2008, p. 165).

Seja no uso da forma direta ou indireta, a questão religiosa não encontra espaço nas definições da SNUC. Mesmo os Parques Nacionais possuindo regulamentações específicas, eles não preveem regulamentações do uso do espaço por religiosos que, mesmo assim, continuam a usar. No caso do Parque Nacional da Tijuca, todo o esforço de se realizar uma regulamentação para o uso sustentável do Espaço Sagrado da Curva do S acabou paralisado em polarização política, onde prevaleceu a falta de um diálogo pela promoção da pluralidade religiosa, perpetuando assim a visão de clandestinidade e de intolerância sofrida pelos religiosos de matriz africana.

É por falta de políticas públicas e legislações que pautem pela causa da liberdade da religiosidade negra, pelo uso dos espaços para a manifestação de suas religiosidades que o PEO foi criado. Quando o Estado não se compromete em garantir, no espaço em que é gestor, o direito da liberdade de crença religiosa, garantido pela Constituição, muitas instituições acabam, de forma independente, se organizando para garantirem suas manifestações, e não só, visam também manterem sua sobrevivência e sua integridade.

Mesmo que o uso religioso de espaços não se faça presente no Sistema Nacional de Unidades de Conservação, os Parques Nacionais, por possuírem regulamentos próprios, estabelecido em 21 de setembro de 1979 pelo Decreto nº 84.017, poderiam incluir em suas normas de uso regras que contemplassem o público religioso.

Segundo Lara Moutinho da Costa, mesmo que o uso religioso não seja um dos objetivos específicos dos Parques Nacionais, e de certa maneira não incentivado, ele aparece contemplado no Decreto 84.017/79, em três momentos de acordo com o artigo 37 e mediante autorização prévia do Parque

Art. 37 – As atividades religiosas, reuniões de associações ou outros eventos, só serão autorizados pela direção dos Parques Nacionais, quando:

I. Existir entre o evento e o Parque Nacional uma relação real de causa e efeito;

II. Contribuírem efetivamente para que o público bem compreenda as finalidades dos Parques Nacionais;

III. A celebração do evento não trazer prejuízo ao patrimônio natural a preservar. (Diário Oficial da União em 25 de setembro de 1979; MOUTINHO DA COSTA, 2008, p. 168).

É perceptível que o artigo citado não contempla as religiões de matriz africana, principalmente no que tange à infraestrutura, seja o básico como lixeiras até a uma estrutura ou espaço reservado para os ritos, além de, “muitas vezes [serem] acusados de degradadores e tratados como criminosos, por deixarem seus presentes para seus deuses, uma vez que os gestores das unidades entendem oferendas religiosas como lixo” (MOUTINHO DA COSTA, 2008, p. 169).

Uma diferença que podemos abordar entre esses dois espaços é quanto a oferta de infraestrutura. O Parque Ecológico do Orixás é um exemplo de espaço – mesmo que privativo – onde é possível observar como a oferta de uma infraestrutura mínima, um corpo de profissionais capacitados, juntamente com a vivência do fundamento religioso, ou seja, natureza e Orixá sendo partes constituintes de uma mesma sacralidade, a prática do culto e a relação entre devotos e natureza podem ser mantidas e preservadas, assim como a liberdade de culto. Uma ação conjunta de preservação e sacralidade.

Já no Parque da Tijuca – sendo público – por não haver a estrutura ou diretrizes necessárias que possibilitem o uso religioso (de matriz africana) desses espaços acabam sendo construídas barreiras (simbólicas) que inviabilizam e restringem ainda mais o uso desses espaços sob o discurso de não preservação ou prejuízo ao espaço. Essas restrições acabam fomentando a busca por áreas cada vez mais afastado tornando o uso ainda mais clandestino.

O Parque Nacional da Tijuca é utilizado por quase três milhões de pessoas anualmente, por isso, recair sobre as religiões afro o peso da não preservação alegando que seus resíduos causem danos é extremamente tendencioso. Pelo contrário, por serem talvez, o grupo de menor contingente a utilizar o espaço, poderia ser garantido uma infraestrutura básica perene e, consequentemente, o direito à livre expressão religiosa

O que se ausenta não são regulamentos inclusivos, o que falta é um diálogo mais pluralista e inter-religioso, para que a seletividade em favor de alguns grupos ou vertentes religiosas não acirre nem fomento da intolerância.

Em documento emitido pelo próprio Parque durante o I Seminário Meio Ambiente e Espaços Sagrados, organizado pela Unidade em janeiro de 2004, intitulado “Áreas Naturais Protegidas: Espaços Sagrados – A Presença do Axé”, período enquanto ainda se discutia a criação de uma área reservada aos religiosos de matriz africana, a instituição reconhece o uso

público do Parque para eventos religiosos, inclusive os conflitos nele existentes que em sua maioria tinha como fator desencadeante o impacto residual. Todavia este mesmo documento observa que há uma certa desigualdade em relação ao uso do espaço por diferentes vertentes religiosas. Basta vermos o Santuário do Cristo Redentor no Corcovado.

Fica claro portanto que a invisibilidade das políticas públicas, o apagamento da memória e a discriminação sofrida por religiosos de matriz africana dentro do espaço público, tanto do Parque Nacional da Tijuca quanto em tantos outros espaços, pela cidade e pelo estado do Rio de Janeiro incidem na procura por lugares longínquos. O que se reflete e condiciona na criação de espaços como o PEO. Uma reação orgânica institucional frente aos entraves e cerceamentos, na tentativa de resolver demandas por espaços de expressão.

Sendo assim, podemos dizer que a gestão de espaços administrados por órgãos públicos, por não atenderem a todos de forma equitativa acabam contribuindo, de forma direta e indireta, com a intolerância, criminalização e culpabilização de vertentes religiosas afro, desqualificando e desterritorializando-os, por não oferecer suporte nem políticas públicas. Por outro lado, os espaços geridos por grupos e ou instituições privadas como a União Umbandista de Cultos Afro Brasileiros, instituição que administra o PEO, acabam se favorecendo, de certa maneira, ao financiarem e promoverem esses espaços.

O PEO consegue contemplar dentro do seu território Espaço de Preservação e Espaço de Axé, seja o axé permanente da natureza, seja o axé temporário enquanto dura o rito. Todavia um território que demanda por parte do devoto ou do terreiro um custo, muitas vezes distante da sua realidade e possibilidades.

Se no espaço público a gestão pública não garante nem o uso nem a manutenção, os espaços privados oferecem esse suporte ao custo financeiro das filiações.

Logicamente não se descarta a funcionalidade desses novos espaços de culto, como o PEO, como por exemplo, a preservação do espaço da mata, instrução e resgate dos ditos saberes tradicionais junto aos religiosos, orientação quanto a prática e ações que promovam e incentivam a conservação e o uso correto de materiais nas ritualísticas. Assim como, a logística para a conservação e limpeza do local.

O discurso é sempre construído no combate incisivo à postura condenatória sofrida pelos religiosos de matriz africana em diversos lugares, não só o racismo cultural e religioso mas o racismo institucional e ambiental, o primeiro promovido por instituições públicas que violam a laicidade favorecendo algumas entidades religiosas em prejuízo de outras e a segunda que, dentre outras coisas, privam as práticas religiosas em determinados locais com o discurso de degradação a partir dos resíduos chamados de “lixo religioso”.

O racismo institucional e ambiental conta com um fator objetivo, qual seja, a consciência da prática do comportamento discriminatório não é elemento necessário para a caracterização da prática, em outras palavras, aquele que produz efeitos desiguais para grupos étnicos diferentes, sem motivação justa, está sendo racista ainda que não queira produzir o resultado deliberadamente (MOUTINHO DA COSTA, 2008, p. 241).

Mais do que o debate entre o uso do espaço público e das alternativas privadas, do discurso da preservação ou degradação, de aplicação ou violação de leis, é preciso entendermos que paralelamente a esses assuntos estamos tratando de conflitos, de violência física e simbólica, de luta por território de grupos constantemente desterritorializados de seus espaços. Estamos lidando com discriminação, com intolerância, com a prática de racismos das mais diversas instâncias, que ultrapassam o simples mecanismo das relações sociais conflituosas.

A não preservação de territórios sagrados dos povos de santo através da prática de racismo religioso, a privação do uso de espaços que são públicos, a privação da manifestação da fé que é garantida constitucionalmente tem se agravado de tal forma que novos agentes estão sendo inseridos nesse contexto de violência e violação. Incidindo diretamente no direito à liberdade religiosa que é tão cara.

O Rio de Janeiro teve em 2020, segundo o Instituto de Segurança Pública do Rio de Janeiro (ISP/RJ), 1,3 mil crimes registrados<sup>32</sup> que podem estar ligados à intolerância religiosa, uma média de mais de 3 casos por dia. Foram contabilizadas 1.188 vítimas por injúria por preconceito, 144 de preconceito de raça, cor, religião, etnia e procedência nacional e 23 casos de ultraje a culto religioso. A tipificação criminal é determinada pela ridicularização pública, impedimento ou perturbação de cerimônia religiosa, ações recorrentes e constantes sofridas por adeptos de matriz africana, inclusive em lugares públicos.

O preconceito, a discriminação, a intolerância e, no caso das tradições culturais e religiosas de origem africana, o racismo se caracterizam pelas formas perversas de julgamentos que estigmatizam um grupo e exaltam outro, valorizam e conferem prestígio e hegemonia a um determinado “eu” em detrimento de “outrem”, sustentados pela ignorância, pelo moralismo, pelo conservadorismo e, atualmente, pelo poder político – os quais culminam em ações prejudiciais e até certo ponto criminosas contra um grupo de pessoas com uma crença considerada não hegemônica (NOGUEIRA, 2020, p.19).

É preciso levarmos em consideração que a construção desses novos espaços para cultos é retroalimentada pela desterritorialização de grupos religiosos. Por isso sua importância. O

---

<sup>32</sup> Matéria disponível em <https://www.isp.rj.gov.br:4431/Noticias.asp?ident=451>

Deslocamento e/ou uso de espaços além dos muros do Terreiro, como já foi discutido anteriormente, é inerente a religião de matriz africana, sempre existiu. Os espaços são passíveis de sacralidades, revestidos com mais ou menos densidades sacralizadas. O que se modifica ao longo do tempo, é o fator motivador desses deslocamentos (desterritorialização) e o espaço que se constrói (reterritorialização). Espaços como o PEO são sim necessários, e são espaços importantes dentro dessa complexidade da constante des-re-territorialização, das mudanças e adaptações que recai sobre as religiões de matriz africana. Não estamos descartando sua funcionalidade, mas é preciso vermos esses espaços como frutos ou resultados de um processo incrustado dentro da sociedade, dão não aceitação ou invisibilidade e silenciamento que ocorre da intolerância que se manifesta no ataque aos Terreiros, na expulsão de seus territórios, enfim, ele é uma estrutura adaptada à necessidade da religião.

## CAPÍTULO 5

### **Deslocamentos e adaptações: Dinâmicas na religião do Candomblé do Rio de Janeiro**

Uma das características essenciais da cultura escrava foi exatamente sua maleabilidade, sua capacidade de mudança e adaptação, sua constante reinvenção das tradições. E isto no caso da Bahia e outros centros do escravismo foi ainda mais forte em virtude das constantes novas levas de escravos de grupos étnicos muitas vezes diversos das levas anteriores, que imprimiam novas direções ao desenvolvimento da cultura afro-brasileira (REIS, 1988, p. 57-58).

Ao longo de toda a tese, buscamos discorrer sobre aspectos do espaço no Candomblé, de seu deslocamento da África ao Novo Mundo até os dias atuais, enquanto espaços territorializados de poder e resistência cultural. Como aqui se constituíram, se instalaram e se estruturaram, fosse na reconstrução da África como espaço físico (uma aldeia, um ilê), fosse na construção mítica ou imaginária, ou ainda como resistência simbólico-cultural (os quilombos).

Também foi salientado a forma com a qual o Terreiro, enquanto espaço territorializado e construído, foi e é pensado como espaço social, simbólico e ritual, desde os primeiros Terreiros de Candomblé na cidade do Rio de Janeiro no século XIX, mais especificamente no subúrbio carioca até os dias de hoje. Buscando desenhar o percurso de resistência, deslocamentos e adaptações, assim como os diversos tentáculos que incidem sobre a religião de matriz africana, que se transformaram ao longo da história, fosse pelo sistema escravista ou pelo Estado com suas Leis penais, fosse pelas perseguições religiosas através da intolerância e demonização e, atualmente, pelo crime e pelo tráfico que, revestido de um discurso pseudo religioso (cristão), se empodera verbal e ideologicamente da palavra mas munidos com armas de fogo, alastram o medo e expulsam Terreiros de seus territórios.

De fato, é graças a essa capacidade de mudança e adaptação das religiões vindas da África que o Candomblé foi criado e estabelecido no Brasil, e assim permanece e resiste ao longo desses pouco mais de 4 séculos. E estas religiões continuam ao longo do tempo e ainda hoje em uma constante reinvenção de suas tradições, adaptando seus rituais, suas estruturas e presenças para permanecer.

Segundo Beniste, “o africano aqui chegado trazia suas ideias e sua cultura dentro da alma, pois não lhe era permitido carregar seus pertences” (2019, p. 51). Nada foi trazido de forma escrita, o Candomblé não tem escrituras sagradas. Na bagagem maior e pessoal, seu



*Ori*<sup>33</sup>, os africanos escravizados trouxeram suas tradições, símbolos, cânticos, rezas, ritos etc., que se adequaram e se adaptaram para o que hoje é o Candomblé, assim como as demais vertentes religiosas de matriz africana, fruto dessas compilações adaptativas que ainda acontecem, seja de espaço, de território ou de rito.

O último capítulo deste trabalho se dedica em se debruçar sobre a ação e a ideia desses deslocamentos, assim como os fluxos ocasionados pelas pressões externas e internas, que acabam incidindo direta e indiretamente sobre as religiões de matriz africana. Ou seja, como essas adaptações geram deslocamentos dos próprios Terreiros, proporcionando o surgimento de locais alternativos para culto, pensados não como espaços isolados mas extensões do próprio terreiro, a exemplo do deslocamento religioso analisado no PEO.

Essas análises nos impulsionam a pensar em como os rituais se deslocam para esses espaços e em que ocasiões, ou ainda como são realizados, principalmente no que se refere à sacralização do espaço, sobretudo como a religião se dinamiza em seu deslocamento.

Outro ponto importante a ser destacado é o deslocamento geográfico, as mudanças espaciais na estrutura física que também incidem na estrutura ritual, nos possibilitando analisar os fatores que condicionam os Terreiros a se deslocarem de seus territórios históricos, rituais, contribuindo para a saída (esporádica ou constante) do espaço do Ilê em direção a espaços como o PEO.

Por fim, discorrer sobre o deslocamento cronológico, a noção de tempo que tangencia tanto o mundo ritual quanto o mundo secular. Relacionar o *tempo cronológico* (normatizado) com o *tempo kairológico* (oportuno), que tangenciam com a noção de *tempo religioso* (sagrado). Entender que a partir do momento em que há o deslocamento do espaço do Terreiro em direção a um ambiente secundário, a própria concepção de tempo deve ser repensada. O tempo dentro do espaço do Terreiro não é o mesmo tempo corrente do lado de fora dele, dessa maneira, o tempo do Orixá, cadenciado pela casa, pelo xirê, pelo círculo não é o mesmo tempo da sociedade colonizada, moderna, funcionalizada do ponto de vista econômico. O uso dos espaços exige outra vivência, outro olhar e outro tempo que passa a ser negociado, uma via de mão dupla onde concessões e acordos aparecerão para o convívio e a permanência.

---

<sup>33</sup> Ori – cabeça, destino (NAPOLEÃO, 2011, p. 166).

## 5.1 Dinâmicas de deslocamentos e adaptações do Candomblé: Maleabilidade e flexibilização da crença

No Brasil essas religiões formaram-se a partir da diáspora negra quando pessoas de várias regiões do continente africano foram trazidos e escravizados. Como comenta Goldman (2005, p. 3), são “resultantes de um processo criativo de reterritorialização (...), de uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais” (MOTA, 2018, p. 23).

A proposta de trabalhar a questão do deslocamento e da adaptação dentro do Candomblé se dá pela capacidade de vê-la como uma religião extremamente criativa, maleável e capaz de se amoldar não só à natureza, por fazer parte dela, quanto também às circunstâncias do meio ao qual ela está inserida.

Vale ratificar que, em hipótese alguma, foi utilizado os termos maleável e adequável pela razão do Candomblé se condicionar ao espaço e ao tempo de forma alienada, muito menos que essa maleabilidade e adequação tenham se dado de forma passiva ou indolente. Já foi citado e serão descritas, de forma mais detalhada neste capítulo, as duras penas que as religiões de matriz africana pagaram e ainda pagam para existir, um alto preço que muitas vezes custa a integridade de um filho de santo ou a própria existência do Terreiro.

Quando me refiro ao deslocamento trato da noção de mudança periódica de um lugar para outro. Seja pela perspectiva de culto, de instalação, seja ele regular ou ocasional, associado a alguma mudança e não apenas um deslocamento que se restrinja geográfica ou espacialmente. Me refiro a um deslocamento que afeta também a estrutura do rito, o induzindo a adaptações, ou seja, modificações ou ajustes feitos dentro da, ou para a, religião visando sua continuidade.

É importante salientar que esses deslocamentos e adaptações são, por diversas vezes ou em sua maioria, resultados de fatores externos, impostos por graus diversos às religiões de matriz afro. Ou então como forma de continuidade em um espaço novo visto que esses ritos possuem resquícios de um outro continente. É preciso se adequar ao novo espaço, à flora, às ervas, à natureza, à sociedade.

Ao longo da tese foram expostos diversos deslocamentos e adaptações, para se chegar ao que hoje entendemos como Candomblé, como espaço territorializado e religioso, com maior ou menor grau de sacralidade, bem como essas adaptações do deslocar-se, ainda recorrentes, nos fazem considerá-las como mecanismos ou estratégias do povo de santo para a continuidade de seus ritos e cultos. A própria vinda de negros escravizados da África, pela qual ocorreu a desterritorialização destes povos é um exemplo de deslocamento forçado que demandou uma (re)territorialização em novo lugar para se (re)estabelecer.

Os Terreiros com sua espacialidade são uma forma adaptativa que recriam não só uma sociedade dentro de outra, como uma memória da África usurpada. A África se desloca para dentro do espaço ancestrático do Terreiro, que se adapta como espaço social e se transmuta em espaço simbólico, espaço ritual e espaço de força vital, o Axé. Na diáspora brasileira, coube a essas religiões ressignificar espaços e vivências, tendo em vista as mudanças que sofreram em relação ao contexto social ao qual se inseriram após seu estabelecimento no Brasil. E sendo essas adaptações e deslocamentos recorrentes, cabe a nós entendê-los como mecanismos, ora de defesa, ora necessários, ora estratégicos, ora forçados.

Cultos e ritos também se ressignificaram e se remolduraram para o que hoje conhecemos como Candomblé, onde o deslocamento dos ritos das senzalas para a cidade, devido a transformação da própria colônia fez com que os mesmos se estruturassem. No Rio de Janeiro, por exemplo, tivemos o deslocamento das fazendas para as cidades, onde os espaços precisaram ser ajustados e o culto passa a ser público<sup>34</sup> ganhando novos adeptos. Em seguida, das cidades para as periferias e, os mais recorrentes, o deslocamento dos Terreiros para espaços fora dos Ilês como o caso do PEO e tantos outros espaços que surgem.

Os utensílios, os produtos, os animais, o modo de cultivar e de viver em comunidade se alteraram ao longo dos anos. Os espaços de mata, componente central de muitos ritos se tornaram escassos dentro dos Terreiros mais urbanos e passaram a ser buscados fora dos Ilês.

Deslocar-se e se adaptar são condições imperativas para o Candomblé, não é algo recente ou inovador. Quando abordamos os deslocamentos dos Terreiros seja para o PEO, para o Espaço Sagrado da Curva do S ou qualquer outro lugar que se constitua fora do Terreiro possuidor de alguma sacralidade, o ponto central não é pura e simplesmente o deslocamento em si, visto que ele sempre existiu, mas sim, como e por que ele se configura como componente central para continuidade da religião, fator que condiciona a sua existência.

Segundo Dalzira Iyagunã, as dificuldades contemporâneas de escassez de espaços, redução de território, até problemas ambientais fizeram com que o Candomblé recriasse tradições, “mesmo que na forma de redução desses espaços e sem que houvesse a perda de essência a respeito da ancestralidade” (2018, p. 66). A urbanização também condicionou o Candomblé a adequar-se à lógica do mercado capitalista. Basta vermos inúmeras lojas e grandes centros comerciais de artigos religiosos que passam a suprir as demandas das Casas de Candomblé como criação de animais, cultivo de ervas ou produções de materiais, produtos

---

<sup>34</sup> Público no sentido de ser coletivo, recebendo novos filhos, aumentando o número de pessoas nos ritos o que, de certa forma, reforçou a perseguição, visto a visibilidade e o alcance que isso proporcionava. Vide capítulo 2 sobre o Calundu.

africanos, vestuário, instrumentos, indumentárias etc. Essas lojas e espaços comerciais comercializam, importam e revendem produtos, facilitando e otimizando, de certa forma, o acesso a esses itens.

É muito complexo, por exemplo, pensarmos num Terreiro que se localize na zona central da cidade do Rio de Janeiro, ter dentro de seu espaço um eranko (espaço para criação de animais) para suas necessidades ritualísticas ou até um espaço para cultivo de ervas ou árvores sagradas, comuns em roças localizadas mas afastadas dos grandes centros, nas zonas rurais. E enquanto as ervas que nem ao menos existiam no Brasil? Mais uma vez Terreiros de pequeno porte ou com escassez de espaço precisaram ajustar suas necessidades. A figura do mercado é de extrema importância na África. No Brasil ele passa a figurar como um espaço de destaque por possuir suprimentos diversos para os Terreiros, como ervas, animais, tecidos, contas, utensílios, móveis, instrumentos, uma gama de coisas até então produzidas ou existentes somente no continente africano e que agora passam a ser importadas ou produzidas aqui.

A procura por produtos fez criar um novo nicho de mercado, o de produtos religiosos, onde se recorre às compras ao invés do cultivo. Essa procura mercadológica aumentou o surgimento de comércios e lojas especializadas como por exemplo, o complexo do Mercado de Madureira<sup>35</sup>, localizado na zona norte da cidade do Rio de Janeiro.

Já no primeiro mercado de 1914, nele se vendiam pequenos animais vivos em variadas espécies, bem como junto com as hortaliças eram vendidas ervas místicas, como a arruda e a guiné, de uso comum na tradição popular brasileira e portuguesa. Não é possível definir o momento exato em que ocorreu, mas fato é que, em finais dos anos 70, um casal de comerciantes, preocupado com as dificuldades de seus negócios, buscou apoio espiritual em um templo de Umbanda. No convívio com os ritos lá praticados, notou o comerciante que uma larga faixa de produtos usuais nos cultos afro-brasileiros possuía expressiva procura. Com esta certeza, gradativamente procedeu a troca de ramo, inicialmente vendendo pouca coisa como velas e defumadores. Ocorre que já de algum tempo, fiéis dessas religiões já compravam no Mercado algumas ervas medicinais e ritualísticas que, gradualmente pela procura, haviam sido incorporadas nas hortas dos lavradores e que, neste ponto, passavam a substituir, nas bancas, as hortaliças com vendas perdidas para as comercializadas na CEASA. De igual forma, para os seus rituais, esses fiéis buscavam também pequenos animais, que por suas demandas, já estavam sendo oferecidos nas características exigidas nesses cultos. Com a entrada da primeira loja de artigos religiosos afro-brasileiros, assumindo um natural processo de compras casadas, é hoje este ramo de negócio um dos mais expressivos do Mercado de Madureira, junto ao qual se destacam os de venda de ervas e pequenos animais (MARTINS, 2009, p. 95-96).

---

<sup>35</sup> Sobre o Mercado de Madureira ver também VIGORITO, 2016; MEDAWAR, 2003.

Segundo Anderson Portuguez e Vitor Daher o processo de urbanização foi crucial para essa adaptação de cultivo familiar a mercados especializados, onde

os Terreiros passaram a não poder mais contar com os espaços amplos e de livre acesso, onde os cultivos, coletas e criações se processavam. O trabalho mediava a relação dos sujeitos com o sagrado e com a natureza. Mas a urbanização rompeu com tal tradição, pois o encurtamento dos territórios tornou as comunidades cada vez mais dependentes do mercado urbano (PORTUGUEZ; DAHER, 2018, p. 27-28).

Afirmam os autores que, “o que antes era produzido coletivamente passou a ser comprado e o trabalho na terra e na natureza passou a ser substituído pela mercantilização de praticamente tudo que se consome nos Terreiros”, apontando assim a transformação de um mercado marcado por culturalidades tradicionais para um mercado tecnificado que responde às lógicas capitalistas globalizadas (PORTUGUEZ; DAHER, 2018, p. 28).

Aos poucos, as casas de axé, que viviam em um sistema comunitário de produção e consumo e possuíam baixo grau de tecnificação urbana, passaram a ter que se sustentar na lógica própria das cidades em expansão. O Candomblé, entretanto, se adaptou. Em geral, as casas passaram a transferir os custos de funcionamento e manutenção para seus adeptos e empreender ações para fidelização de clientela, sendo essa a única forma de se manterem de portas abertas (PORTUGUEZ; DAHER, 2018, p. 28).

Como salientado pelos autores, essa lógica mercantilista adaptou não só a demanda e produção de bens religiosos como fez com que uma nova forma de custear os Terreiros surgisse, a manutenção e os custos da casa de santo agora passam a ser dos adeptos e daqueles que utilizam o Terreiro para consultas, banhos e festas, os chamados clientes.

Com o surgimento desse comércio internacional, produtos especializados passam a ser importados da África muitas vezes para suprir necessidades de consumo, pura e simplesmente mecanismos que o mercado desenvolve, que segundo Anderson Portuguez e Vitor Daher “foram rapidamente incorporadas às práticas de Terreiros, incentivando o surgimento de ritos diferentes dos praticados tradicionalmente nas casas matrizes” criando assim, “os modismos regionais, de forma que [até] a vestimenta sagrada que se torna moda em um estado brasileiro, não será adotada em outros recantos, onde os modismos são outros” (PORTUGUEZ; DAHER, 2018, p. 28-29).

Percebe-se a partir disso o quanto fatores externos como diminuição do território, escassez de mata, urbanização e mercado se apresentam como fatores que condicionam o deslocamento e a adaptação do Candomblé.

Como já foi citado anteriormente, no início deste capítulo, o Candomblé não tem escrituras sagradas, suas tradições se criaram a partir da repetição de “um conjunto de práticas, hábitos e até manias criados em certos momentos”, “ao ponto de serem entendidos como Direitos dos Costumes, ou seja, praticá-los tinha uma razão de ser” (BENISTE, 2019, p. 407), logo, adaptar, modificar e se adequar não se apresentam como um problema. Desse modo é possível observar hábitos e costumes diferentes entre Terreiros, com a justificativa à expressão “no meu axé é assim”. Segundo José Beniste “nem sempre há uma unidade de pensamento para se fazerem as coisas, no Candomblé, e um hábito não é, exatamente, uma real necessidade” (BENISTE, 2019, p. 408).

O Candomblé depende da memória, assim como da transmissão do conhecimento, de modo que “precisava haver imaginação e um pouco de fantasia. Era uma química, pois todas as Casas possuem a sua e muitos a denominam de Axé” (BENISTE, 2019, p. 409).

Como se pode notar, foram destacados pontos mais gerais que não se restringem apenas à questão espacial ou demanda de mercado. A estrutura religiosa também precisou se maleabilizar e adequar para a continuidade dos ritos. Talvez um dos quesitos mais importantes quando tratamos de adaptação e deslocamentos. A partir desta visão mais geral enfatizaremos pontos mais específicos como o rito, o território e o tempo.

## **5.2 Mudar para permanecer, sem deixar de ser o que se é: Deslocamento e adaptação na estrutura religiosa.**

(...) O Candomblé é uma religião brasileira com dogmas aqui instituídos e outros devidamente adaptados à nossa cultura, mas sempre respeitando suas origens africanas (BENISTE, 2019, p. 425).

O culto vindo da África também se adaptou, tanto que se criou aqui no Brasil o próprio Candomblé, religião estruturalmente distinta das religiões de Orixás, Inquices e Voduns existentes na África, mas que possui resquícios dessa África diversa e tão plural cultural e religiosamente.

A forma modificada de se cultuar as divindades, a nova configuração e organização social e espacial são alguns poucos exemplos de como as religiões afro se transmutaram desde seu estabelecimento no Brasil e como permaneceram dinâmicas. O pertencimento que em África era condicionado pelo pertencimento familiar consanguíneo se adapta aos laços sociais agora estabelecidos pela adesão através da iniciação.

No que diz respeito ao Culto em África se constituía como culto familiar fundamentado na organização, onde cada núcleo familiar detinha seu Orixá patrono, individualizado bem diferente da estrutura adquirida no Brasil. Estrutura que mesmo aqui, se diferenciava regionalmente visto que se estabeleceu em diferentes áreas, com ritos e nomes distintos, resultado de características locais e da diversidade de tradições vindas para cá. O culto individualizado, de Orixá patrono, passa a ser um culto coletivo, um panteão no mesmo espaço para tentar (re)unir os filhos da diáspora num mesmo território, nos Territórios Terreiros (CORRÊA, 2006).

Essa nova forma de filiação à família de santo transformou a percepção de pertencimento do adepto do Candomblé que passou, segundo Luis Nicolau Paré, de uma “nação étnica” para “nação de candomblé”. Que mesmo se tratando de “múltiplas nacionalidades” não perde a herança em comum, o “vínculo estabelecido pela escravidão” (Cerqueira, 2007, p. 2). De acordo com João Ferreira Dias, “para que tenha sabido sobreviver na diáspora, foi necessário um longo processo de adaptação criativa, de capacidade de, perante as adversidades, ressignificar e reconfigurar os elementos constitutivos das múltiplas identidades africanas jogadas ao comércio escravocrata” (DIAS, 2019, p. 39). Talvez tenha sido essa nova estruturação de culto – o Candomblé – a forma adaptativa mais relevante do povo africano, que foi capaz de dar continuidade às crenças e à cultura religiosa mesmo num solo distinto ao de origem, onde, a partir da reterritorialização, fundam seu território na figura do espaço Terreiro territorializando-o.

Os Terreiros se adaptaram de forma significativa e singular diante das diferenças regionais do Brasil e promoveram, segundo José Beniste, “diferenças no modo de conduzir suas casas, como aspectos geográficos e culturais” (BENISTE, 2019, p.413), mas sem perder a ligação com sua ancestralidade africana.

É de se supor que em meio ao traslado religioso de um continente a outro e durante o processo adaptativo de construção do Candomblé que, – ao ponto que adaptações eram feitas, também ritos eram perdidos ou recriados – figuras desapareceriam, divindades pouco cultuadas deixariam de existir, de modo que ritos tiveram notoriedade a partir de uma nova ressignificação como, por exemplo, Ogum, uma divindade da agricultura em África e no Brasil ressignificou-se como divindade da guerra.

Um exemplo de culto adaptado é o culto a *Ìyámi Òsòròngà* (Iyami Oxorongá), divindade que preside o culto praticado por mulheres consideradas feiticeiras (ajés) na tradição iorubá que assumem forma de pássaro, por isso, recebem o título de “as senhoras do pássaro da noite”. Figuras reverenciadas no Candomblé, porém raramente cultuadas no Brasil, onde pouco se sabe

sobre a história e extensão de seu culto, as Iyami se fazem mais presentes quando se tornam referências em outros ritos como, por exemplo, no padê (rito para Exu e para os ancestrais masculinos e femininos) (SILVA, 2012, p. 14-15).

Ou ainda o Orixá Okô, Orixá da agricultura ligado à colheita dos inhames novos e à fertilidade da terra, que toca uma flauta de osso e que é pouco cultuado no Brasil porém conhecido na Santeria cubana (Orisha) e em Ifá (Culto a Orunmila). É um Orixá de alta importância na cultura Iorubá na África, pois acredita-se que ele é o Senhor Orixá da fartura por isso relacionado com plantações e agricultura, representando o trabalho da terra e da vida na agricultura e colheitas lugar que no Brasil foi dado a Ogum (SILVA, 2012, p. 18).

Outro culto muito misterioso e restrito é o culto de Egungun, de origem Iorubá e pouco praticado no Brasil. O mais conhecido é praticado na ilha de Itaparica, no estado da Bahia, mas podendo ser encontrado em alguns estados. Segundo Vagner da Silva Gonçalves, geralmente onde se cultua Egungun não se cultuam outros Orixás, ainda assim, alguns podem ser homenageados, sobretudo as divindades que possuem algum vínculo com a morte, como Nanã, Obaluaiê e Iansã. “Apesar desta separação de culto, os Egunguns, estão estreitamente vinculados aos Orixás, pois representam espíritos de antepassados que em vida foram iniciados ou eram filhos de Orixás” (SILVA, 2012, p. 15), logo um culto à ancestralidade.

A figura do *Bàbáláwo* que na África era imprescindível para a leitura oracular tornou-se no Brasil figura escassa, fazendo com que a sabedoria e os segredos fossem passados para a responsabilidade dos Babalorixás e Ialorixás, uma função que até então era estritamente masculina mas que teve no Brasil uma importância sem igual, visto que o Candomblé se estabelece como uma religião de base matriarcal.

Atualmente, os mitos de Ifá, organizados segundo os odus, têm sido muito divulgados, sobretudo entre os Terreiros mais comprometidos com a manutenção ou recuperação das tradições de origem iorubá. Entretanto, a prática do jogo de opelê-ifá, como sistema de adivinhação propriamente dito, pouco se difundiu no Brasil devido, entre outros fatores, à complexidade de seu manuseio e a falta de um corpo de sacerdotes especializados. O que se popularizou, de fato, foi o jogo de búzios que é realizado por meio de dezesseis conchas marinhas e que guarda alguma relação com os “odus pais” do opelê-ifá. Os búzios geralmente são lançados no interior de um círculo formado por fios de contas. Dezesseis possibilidades de arranjos podem ser obtidas de acordo com a quantidade de conchas que caem com a parte aberta para cima ou para baixo. Tal como no opelê-ifá, cada configuração obtida corresponde a temas míticos associados aos orixás e o sacerdote deve saber relacionar estes temas com os problemas ou as finalidades que levaram o consulente a consultar o jogo-de-búzios (SILVA, 2012, p. 17).



Esses deslocamentos e adaptações se constituem como um processo contínuo, onde essa continuidade se recria com o tempo, se adequa às circunstâncias, com isso, tarefas são transferidas, ritos são refeitos, tempos repensados, vestimentas modificadas, espaços adequados e outros buscados, enfim, o Candomblé ajusta-se “aos condicionamentos da vida contemporânea sem, portanto, modificar os princípios básicos: os fundamentos permanecem. As cerimônias rituais conhecem, igualmente, adaptações necessárias, por questões de tempo e circunstância (...)” (SIQUEIRA, 1998, p. 418).

Por volta da década de 1940, com a vinda para o Rio de Janeiro de “baianos que seriam iniciadores de axés e outros que criariam suas filiais baianas” há um crescimento no número de casas de Candomblé no Rio de Janeiro, que foram “fundamentais para a expressão do Candomblé do Rio” (BENISTE, 2019, p. 412), acomodando-se assim, mais uma vez, os perfis dessas casas, como por exemplo, mudanças de comportamento incitadas pelas diferenças de costumes entre Bahia e Rio de Janeiro.

Quando as pessoas abrem seus Terreiros, oriundas de casas extremamente tradicionais que não entregam os santos, como o Gantois, o Engenho Velho ou o Jeje de Cachoeira, há a necessidade de fazer um assentamento-substituto, pois certos rituais só podem ser feitos com a presença do santo da pessoa, ou seja, dos elementos identificados com sua iniciação, representativos do seu orixá (BENISTE, 2019, p. 419).

A busca por espaços mais amplos se tornava necessária não só para a abrangência do número de adeptos como também para a reestruturação de ritos que necessitavam de espaço e pessoal para sua execução como as Águas de Oxalá, a Procissão de Ìyámassè Málè e a Fogueira de Ayrá, neste último ritual é acesa uma grande fogueira, (o que necessita amplo espaço) que queima durante toda festividade (BENISTE, 2019).

No caso dos rituais públicos, que podem ser realizados fora das dependências do Ilê, esses frequentemente encontram no Parque Ecológico dos Orixás e espaços semelhantes a possibilidade de serem realizados usufruindo de uma espacialidade que muitas vezes não encontram dentro dos próprios Terreiros, como a cachoeira para se banharem e lavarem o corpo após um xirê ou os balaios ofertados na mata.

Nas dependências do PEO as relações eram amistosas entre os grupos mas uma relação que não ultrapassava a cordialidade de estarem no mesmo espaço para o mesmo fim. Ainda que não fossem seus espaços ancestrálicos, seus Terreiros, o Parque tinha sua importância e pertencimento, ali era e se tornava um espaço sagrado, territorializado que emana poder e sacralidade.

Esses deslocamentos dos Terreiros ao PEO, para a realização de determinados ritos nos ajuda a compreender a existência de uma espécie de cisão ritual, ou seja, a possibilidade de haver rituais a serem feitos no espaço do próprio Terreiro e rituais a serem feitos em outro espaço como o do Parque Ecológico. O que diferencia ou condiciona a demanda por essas alternativas – se é feito no próprio Ilê ou no Parque Ecológico, por exemplo, – é o tamanho do rito e se o espaço do Terreiros comporta a quantidade de adeptos; a localização deste Terreiro e se ele está localizado numa área considerada perigosa ou que sofra perseguição; se a ritualística exige o uso de um espaço que não tenha no Terreiro como cachoeira ou pedreira etc.

Estes deslocamentos não significam ou condicionam uma perda de importância do espaço do Terreiro, absolutamente, mas que o espaço ritual passa ter uma nova compreensão e novas possibilidades de ritualísticas. Em vista do cenário atual em que muitos Terreiros precisam lidar com situações de violência, violação e intolerância, repensar novas propostas e possibilidades de se cultivar é urgente e de extrema relevância. Essas adaptações ritualísticas e esses deslocamentos do espaço dos Terreiros para espaços fora deles, como o PEO, são maneiras e estratégias de dar continuidade ao culto sem abandonar os fundamentos da religião, sem deixar de fazê-los. São formas adaptadas de se perpetuar o Candomblé, assim como as demais religiões de matriz africana. Os espaços e os ritos podem ser adaptáveis sem que o espaço do Terreiro deixe de ter seu valor.

O PEO, se construiu nessa lógica, se estruturando com ambientes específicos para as demandas, espaços para ebós, espaços para despachos, para xirês, para banhos. E com o adicional do discurso do ecologicamente correto, onde existe a ação pós ritual, da limpeza dos resíduos.

Não descarto a lógica mercadológica desse e de outros espaços, até porque, vale lembrar, são espaço privados que demandam gasto de quem administra e custo por quem frequenta, seja pela filiação ou pelo uso esporádico. Há uma demanda por parte dos Terreiros, por diversos motivos (violência, intolerância, perda de espaços, limitação espacial do terreiro etc.) o que automaticamente viabiliza a oferta.

O ponto principal que norteia entre oferta e demanda desses espaços e que de fato torna esses espaços propícios para o uso ritualísticos é justamente a compreensão deles como espaço ritual pelos Terreiros. É a partir dessa nova compreensão e ressignificação ritual dos espaços, que podemos observá-los não como meras áreas disponíveis ou construídas para um fim como meio de suprir uma demanda, mas sim, como espaços territorializados para além do espaço do Terreiro.

Existem rituais a serem feitos impreterivelmente dentro do espaço do Terreiro, e rituais que podem ser realizados fora (cachoeiras, encruzilhadas, espaços de mata, rochedos etc.). Nesses casos, os espaços privativos como o PEO conseguem suprir esta necessidade. Não que não haja espaços na cidade, principalmente na Baixada Fluminense, com essa finalidade, mas a busca por espaços privativos e restritos tem tido uma alta demanda. Os critérios, como foram – e ainda serão – discutidos ao longo desta tese têm sido diversos: a urbanização que condiciona a busca por espaços de mata; intolerância, violência quanto ao uso de espaços públicos e, o mais recente e agravante, a questão da violência física, psicológica e simbólica por parte da criminalidade que vem assolando comunidades e bairros cariocas e da Baixada Fluminense.

Seja se adaptando ou trasladando de um lugar a outro, utilizando e ressignificando espaços, o Candomblé se estrutura com uma religião brasileira sem anular sua tradição africana trazida pela diáspora. Ela se altera mas continua rica em detalhes trazendo nas cores e marcas, as etnias que se reagruparam na territorialização do Terreiro. A religião do Candomblé é imaginativa e criativa ao rememorar seus mitos, a manter seus segredos e preservar seus encantos. Por isso muda para permanecer, sem deixar de ser o que é.

### **5.3 A fé move montanhas, o tráfico remove a fé: Repaginação religiosa no subúrbio carioca.**

(...) o axé não morre, mas o local de sua instalação, o espaço físico, é passível de desaparecer (BENISTE, 2019, p. 439).

Nos últimos anos, falar de deslocamento e adaptação no Candomblé, principalmente quando se trata de uma questão geográfica, vai muito além dos efeitos da urbanização acelerada que reduz espaços ou de violações da Lei, como por exemplo, o impedimento do uso de espaços públicos por adeptos do Candomblé pelo constrangimento e intolerância. Fatores esses que viabilizam a procura por espaços mais isolados em meio a matas como o uso da Floresta da Tijuca ou a curva do S, assim como espaços privativos como o PEO.

Outro fator recorrente que vem assolando o povo de santo é a extrema violência com que grupos, tanto de religiosos, quanto de criminosos, agredem, invisibilizam e forçam a saída de Terreiros de áreas controladas pelo tráfico, obrigando-os inclusive a deixar para trás pertences, assentamentos, suas histórias. Mas como diz José Beniste, o Axé não morre. Para as

religiões de matriz africana deslocar-se e adaptar-se sempre fez parte da essência continuativa da religião desde sua estruturação.

A violência sofrida pelo povo de santo por meio do tráfico, em determinadas localidades do Rio de Janeiro, não se distancia muito das perseguições promovidas pelo próprio Estado a Terreiros, assim como a destruição e ofensas a símbolos religiosos afro-brasileiros documentados desde o final do século XIX (SILVA, 2018). O crime é o mesmo, só mudaram os alçozes.

A história nos narra toda a perseguição sofrida pelo negro e, conseqüentemente, pelo povo de santo, desde a colônia. Cenário que não mudou muito, mesmo após a abolição de 1888. A construção do projeto de nação regido por um imaginário branco e eugenista sempre encarou o negro como um entrave e um perigo ao progresso, o que, conseqüentemente, “emoldurava um cenário de proibição e intensa perseguição religiosa” (DIAS, 2019, p. 43).

Um dos métodos utilizados no Rio de Janeiro para a limpeza social da cidade, já citado anteriormente, foi o processo de gentrificação no início do século XX, onde projetos sanitaristas e arquitetônicos, visando a transformação e desenvolvimento urbano, tratou de controlar e expulsar os moradores mais vulneráveis social e economicamente – os negros – dos espaços mais centrais da cidade, forçando-os a se deslocarem para regiões mais afastadas o que incidiu e contribuiu no processo de favelização, assim como, a ida para bairros periféricos, afastados da zona central da cidade ou para espaços íngremes nos morros dentro da cidade. O que corroborou historicamente para um intenso processo de marginalização social e legal do negro e das religiões de matriz africana.

Os casarões e sobrados utilizados como casa de cômodo, alugados ou funcionando como moradia coletivas, também chamados de “cabeças de porco” e cortiços, ao serem demolidos obrigaram seus moradores a ocupar os morros, ampliando a moradia nas favelas. Acostumados a viver no centro da cidade, recusaram-se a ir para os subúrbios, preferindo subir os morros (BENISTE, 2019, p. 133).

As casas de Candomblé já instaladas na zona central da cidade, mesmo que de forma modesta, se mudam então para regiões mais periféricas no subúrbio da cidade, ocasionando um grande deslocamento geográfico das casas de santo. Segundo José Beniste, essas sucessivas mudanças não afetavam de forma totalmente negativa ou prejudicial aos Terreiros, pelo contrário

estimulavam-no, a ponto de recriarem espaços mais amplos para rituais, que, antes, eram realizados em ambientes reduzidos. (...) produto de épocas difíceis de adaptação, em uma sociedade que alternava fases de transição de costumes. As casas urbanas dos velhos “tios” e “tias” eram, assim, antes do advento das Roças e Terreiros, um misto de resistência e casa de santo (BENISTE, 2019, p. 137).

Logicamente não podemos esquecer do custo financeiro que esse deslocamento exigia. Por mais que esses deslocamentos, do centro para o subúrbio, favorecessem de alguma forma os Terreiros por uma questão espacial, é importante lembrarmos que essa saída era por via de segregação e perseguição gerenciada pelo Estado e que nem todas as casas conseguiriam arcar com os custos de uma nova locação ou até a compra de uma propriedade, muito menos que isso serviria como impedimento para as perseguições às celebrações, ora sob o pretexto do “barulho” causado pelos sons dos atabaques, ora pelas oferendas nas vias públicas.

Segundo João Ferreira Dias, “o ‘barulho’ e a ‘higiene’ foram justificações para levar a cabo uma campanha contra o Candomblé” (DIAS, 2019, p. 45). A saída do centro para o subúrbio da cidade dava a essa região o nome de “paraíso das macumbas” como chamou a publicação do jornal *Diário da Noite* em 03 de dezembro de 1930 (ano 2, n.360, 1ª ed., p.5)<sup>36</sup>.

Fosse nas favelas ou no subúrbio, era ali que as casas de santo encontraram um refúgio. Fora do frenesi dos centros urbanos, viram nesses novos espaços a possibilidade de uma maior liberdade em comparação ao centro, onde a presença do Estado, através da polícia, era mais presente. Esse processo de gentrificação da população negra para os morros e subúrbios foi um projeto consciente feito pelo próprio Estado a partir do momento em que foi, e ainda são, negados recursos básicos, corroborando para o que Janice Perlman, na década de 70, chamava de “mito da marginalidade”, que via aqueles que moram na favela como marginais, pobres, violentos, vulneráveis, como uma condição intrínseca. Segundo a autora, os “favelados” não eram “economicamente ou politicamente marginais, mas explorados e reprimidos; não eram socialmente ou culturalmente marginais, mas estigmatizados e excluídos de um sistema social fechado” (PERLMAN, 2003, p. 3).

---

<sup>36</sup> Segundo o referido jornal, nos arredores da estação ferroviária em Bento Ribeiro, estava em curso o desenvolvimento de jogos e de macumba, devido ao abandono e ao descaso dos policiais do 23º Distrito Policial. A denúncia, que ganhou meia página do jornal, ecoou nas esferas públicas e, três dias após a veiculação da matéria, o delegado Carlos Toledo e o investigador Francisco Palha assumiram a administração da região e iniciaram um processo de “saneamento”, que configurou as primeiras décadas do século 20 e que ressoou, principalmente, nos morros e cortiços da cidade do Rio de Janeiro (SANTOS, 2019, p. 231). Francisco Palha ou “Chico Palha” como alguns o chamavam era personagem conhecido na cidade carioca, inclusive em sambas como o interpretado pelo sambista Zeca Pagodinho, que leva seu nome “*Delegado Chico Palha*”, na música sua fama era conhecida, “*Delegado chico palha, sem alma, sem coração. Não quer samba nem curimba na sua jurisdição. Ele não prendia, Só batia. Era um homem muito forte, com um gênio violento. Acabava a festa a pau e ainda quebrava os instrumentos*” (Compositores: Nilton Da Silva/Helio Dos Santos).

Segundo a autora, em entrevista à Folha de São Paulo<sup>37</sup>, “com a chegada do narcotráfico [final da década de 1970], porém, o morador de favela voltou a ser associado à marginalidade. De certa forma, o mito se tornou realidade, agora não só por preconceito da elite mas porque o morador ficou preso dentro de casa”. Nesses espaços a privação de recurso e a ausência efetiva do Estado, potencializa, segundo Viviane Costa, “a sensação de insegurança e vulnerabilidade, dando o tom da relação favela-estado enquanto esse cenário é aumentado pela expansão acelerada do tráfico de drogas (2019, p. 604).

Mais ainda, a retroalimentação dos preconceitos, as políticas públicas que pretendem enfrentar o crime violento como recrudescimento da repressão sobre os “territórios da pobreza” e a implementação de políticas e projetos sociais paliativos e pouco estruturados são como o “efeito boomerang” de uma visão equivocada do problema da violência (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 35).

Desse modo, o tráfico e o crime organizado acabam ocupando o espaço que deveria ser do Estado, suprimindo as mazelas desses territórios, como uma espécie de agentes que gerenciam, através da ilegalidade, políticas públicas como lazer, alimentação, segurança, “influenciando a forma dessas comunidades serem reconhecidas pela opinião pública como local de violência, insegurança e pobreza” (COSTA, 2019, p. 604). Com isso, o poder paralelo, que passa a reinar nas favelas a partir do final da década de 70 e início da década de 80, toma o papel de agentes de organização social dentro desses territórios, expandindo e transformando-se em organizações criminosas que, na contramão da perseguição histórica pelo Estado, não discriminavam ou privavam os negros habitantes destes territórios de praticarem suas crenças. Nesse cenário os terreiros se viram, de certa maneira, assegurados no que condiz à prática de seus ritos. A favela e o subúrbio se tornaram redutos seguros, longe do olhar perseguidor e demonizador do Estado dito laico mas travestido de credo cristão, reinante desde os tempos coloniais.

Até a década de 1990 a imagem que se tinha das favelas do Rio de Janeiro era de domínio do tráfico e total ausência do poder do Estado, a não ser pelo escasso policiamento e algumas incursões em operações contra o tráfico de drogas. Nesses lugares, segundo Marcia Leite (1996; 2006), a “cultura do medo” acaba acirrando a intolerância histórica em relação aos moradores de favelas o que aumentava o “isolamento institucional” desses espaços totalmente

---

<sup>37</sup> Entrevista realizada em 12 de agosto de 2010, por Claudia Antunes, coluna Cotidiano, Folha de São Paulo. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1208201033.htm>, acesso em 22 de dezembro de 2020.

segmentados e segregados do espaço urbano, fazendo da favela uma cidade dentro de outra, com suas leis, relações e sociabilidades próprias, com linguagens e visões de mundo específicas, criadas a partir do isolamento causado e forçado pelo próprio Estado.

Nesses espaços, por exemplo, os Terreiros experimentavam uma vivência distinta da vivência da cidade, nos grandes centros. Nesses territórios não se tinha disputa de poder ou espaços religiosos com outras religiões. Não que elas não existissem, mas o conflito não era, talvez, da forma violenta que é hoje muito menos o apoio armado. Não havia no espaço da favela uma instituição religiosa dominante ou a intervenção do tráfico que controlasse a permanência ou exclusão de outra.

Em relação aos traficantes, durante as décadas de 1980 e 1990, eles reconheciam e eram identificados socialmente com as religiões de matriz africana, cujos lugares de culto eram abundantes (VITAL DA CUNHA, 2018), não excluindo ou desconsiderando o catolicismo, religião dominante até os anos 2000<sup>38</sup>, mas quanto presença religiosa era clara a predominância de religiões afro. Havia um sincretismo religioso, com base em uma religiosidade popular onde Santos e Orixás conviviam no imaginário, semiografando corpos, espaços, ideologias e vivências. Esse sincretismo vivenciado pelos traficantes e a não dominação de uma instituição religiosa dentro das favelas refletia a convivência entre religiões, convivência no sentido de coexistirem num mesmo território, cada qual com seu espaço e com livre manifestação.

Christina Vital da Cunha, ao etnografar favelas da Zona Sul (Dona Marta) e da Zona Norte (Acari) no Rio de Janeiro, disserta sobre essa relação entre religiões de matriz africana e o catolicismo no imaginário e nos espaços dominados pelo tráfico carioca e como isso se expressa na localidade semiografando territórios.

Eles [os traficantes] investiram na pintura de muitas orações e imagens de santos. Havia Nossa Senhora, Cosme e Damião, São Jorge, Escrava Anastásia (também chamada em inscrições na base das pinturas da Rainha Bantu), São Jerônimo e Nossa senhora do Desterro. As imagens, santuários e pinturas estavam localizados em lugares estratégicos, como as principais vias de acesso à favela, a associação de moradores, o “pedaço” ao qual pertencia o traficante. Enfim, as pinturas deveriam comunicar crenças, gírias, mensagens dos “donos” do território e, assim, expressar a sua força (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 329).

---

<sup>38</sup> Segundo Faustino Teixeira, professor e pesquisador Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião – UFJF os dados do Censo Demográfico de 2010 indicavam que o Brasil continuava tendo uma maioria católica, mas com tendência significativa à alterações no campo religioso brasileiro. Segundo os dados apresentados pelo IBGE, em relação às religiões brasileiras no Censo Demográfico de 2010 confirmavam a situação de progressivo declínio na declaração de crença católica. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/511028-catolicismo-no-brasil-em-declinio-os-dados-do-censo-de-2010#>. Acesso em 22 de dezembro de 2020.

Segundo a autora, em Acari, a imagem de São Jorge, sincretizado com o Orixá Ogum, era a imagem mais vista em altares e muros dentro da favela, não muito diferente das demais favelas do estado.

São Jorge, que no sincretismo religioso é chamado Ogum, é o santo que tem sua história ou o mito de sua existência ligado à guerra. É o santo símbolo da vitória sobre o Mal, sobre o inimigo feroz, e também o mais popular – e para o qual a prefeitura do Rio de Janeiro destinou um dia de feriado – numa cidade onde a categoria “luta” define tão profundamente a autorrepresentação dos moradores sobre a vida que levam nas favelas e periferias urbanas. São Jorge/Ogum teve sua imagem associada aos que estão na “guerra” (seja a favor do crime ou no combate a ele): bandidos, traficantes, bicheiros e policiais eram e ainda são costumeiramente vistos portando anéis e medalhas do “santo guerreiro” (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 330-331).

Depois de São Jorge, os santos mais presentes em pinturas e altares pela favela eram São Cosme e São Damião. Quando iniciei o trabalho de campo em Acari, em 1996, os dias em homenagem a esses santos eram muito comemorados na favela. Havia salva de fogos, festas nos Terreiros e, no caso de São Cosme e São Damião, distribuição de doces fomentada em parte por moradores, em parte por traficantes. Os “bandidos responsa” de outrora que, segundo os moradores, respeitavam as crianças não as aliciando para entrar no crime, expressavam em muros, fachadas e portões da favela orações e mensagens que se referiam a São Cosme e São Damião e aos cuidados com infantes (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 333).

A escolha de santos e imagens que personalizavam o território das favelas, tatuagens, pinturas e altares nas ruas, representavam a visão de mundo daqueles que ali moravam ou dominavam, não eram um discurso aleatório. O santo guerreiro ou o Orixá da batalha, São Jorge e Ogum, representavam a proteção do espaço assim como os da cura do lugar, São Cosme e São Damião e os Ibejis (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 335).

A mídia também reforçava esse pertencimento afro, sobretudo os jornais mais populares e de grande circulação. Esses confirmavam o imaginário social de que nesses espaços havia de fato uma aliança entre os traficantes e as religiões de matriz africana, mas sempre com teor apologético negativo.

Em 1996, uma operação idealizada e realizada pela Secretaria de Segurança do Estado do Rio de Janeiro, dentro da favela de Acari, iniciada com a ação de policiais civis, foi significativa para uma mudança do imaginário e de poderio de crenças, a partir de três ações específicas, a) o embate entre o poder do Estado e o tráfico, retomando assim um conflito mais intenso dentro das favelas, b) o enfrentamento por parte dos policiais sobre a presença de símbolos religiosos de matriz africana com a incursão primária de símbolos cristãos e, paralelo a isso, o c) crescimento e expansão de vertentes (neo)pentecostais nas favelas cariocas que



acaba tendo uma porta de acesso a esse universo a partir dessa ação policial, tanto pelo conflito quanto pela retirada de imagens de cunho afro. Esses três pontos vão ocasionar uma reviravolta no cenário religioso das favelas do Rio de Janeiro, iniciando por Acari e se espalhando entre as demais já que o grupo que dominava Acari naquela ocasião também dominava outras favelas.

Segundo Christina Vital da Cunha, nessa operação em Acari, os policiais civis teriam sido os responsáveis pela destruição de vários signos da presença e dominância dos traficantes da localidade, principalmente religiosos (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 336) e isso teve um peso considerável sobre as religiões de matriz africana, nessa e nas demais localidades, visto que, a destruição de símbolos religiosos que possuíam alguma relação ao tráfico pela polícia, configura-se a mesma prática por parte dos traficantes quando estes passam a ter relação com as igrejas (neo)pentecostais. O ocorrido em Acari foi apenas o estopim de uma grande ação de intolerância, perseguição e expulsão de Terreiros dentro de favelas cariocas.

Destruir imagens de entidades ligadas às religiões de matriz africana e em seus lugares colocar imagens de Jesus Cristo não é qualquer coisa! É expressivo da ação e da linguagem violenta que a polícia, ou melhor, o Estado, implementa na direção de determinadas religiões e determinados grupos sociais, especificamente, as religiões de matriz africana e os habitantes dos variados “territórios da pobreza”, com destaque aqui para as favelas. Maggie (1992, p.21) sublinha o quanto a magia “se esconde do coletivo e do público, reservando-se a espaços mais individuais e privados. Crentes da magia e da religião podem compartilhar os mesmos deuses, mas os cultuam em domínios diferentes”. No entanto, continua a autora, a magia “transborda os limites espaciais da casa onde se realizam os rituais e insiste em aparecer em locais públicos de forma misteriosa, às escondidas – nos despachos, nas oferendas, ebós, feitiço” (Maggie, 1992, p.21). E era isso o que se passava em Acari: a magia, a crença dos traficantes transbordava os limites das casas e terreiros para ocupar as ruas das quais se sentiam (como hoje ainda se sentem) donos (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 337-338).

Essas ações não são distantes das vivenciadas por religiões negras no Brasil, segundo a autora, de 1890 (ano em que foram criados no Código Penal mecanismos legais de combate aos feiticeiros) até o ano de 1945, inúmeros processos foram instaurados e buscas policiais realizadas. Essas apreensões formaram um acervo no Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro<sup>39</sup> chamado “Coleção de Magia Negra” (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 338). Só em

---

<sup>39</sup> Criado em 1912, junto com a Escola de Polícia, com a finalidade de auxiliar nas aulas práticas para a formação de policiais, o Museu da Polícia Civil fora incluído no projeto de reformulação geral da instituição policial do início do século vinte. Com o tempo, o Museu coletou vasto material relacionado à atuação da polícia em diversas áreas como a Polícia Técnica, Medicina Legal, Polícia Política e polícia ostensiva uniformizada. No acervo destacam-se objetos interessantes apreendidos pela polícia entre 1939 e 1945, no Estado Novo, como calçados infantis com desenho da cruz suástica, bandeira e flâmulas nazistas, material de propaganda do Partido Comunista e do Movimento Integralista e o mobiliário original do gabinete do Chefe de Polícia, datado de 1910. Existe,

2020, 75 anos depois do período das apreensões, é que a polícia do Rio de Janeiro devolveu, a líderes das religiões de matriz africana, toda a coleção com os bens confiscados, um acervo de valor inestimável que conta a própria origem do Candomblé no Rio de Janeiro<sup>40</sup>.

O tráfico precisava ser combatido, junto com tudo e qualquer coisa que a ele fosse associado. Era necessário atacar a ordem que ali imperava “demonstrando, pela utilização dos mesmos recursos antes usados pelos traficantes, quem dominava, a partir de então, aquele lugar: o Estado/a polícia/Jesus” (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 339).

Parte do “plano” do Estado com a ocupação policial, retirar os bandidos (e Exu e as demais entidades afro) e colocar os policiais (e Jesus) na favela, deu certo. Digo “parte” porque os bandidos voltaram, a polícia se foi, mas Jesus ficou! O trocadilho sugere que, na batalha simbólica estabelecida por policiais no Complexo de Acari, o Mal a ser combatido era materializado no bandido e representado pelas entidades das religiões afro-brasileiras, enquanto o Bem era representado pelos policiais que estabeleceriam ali uma nova ordem, apresentada através de símbolos corporativos (as pichações de PM e 9º BPM) e religiosos (Jesus). Certamente não estou afirmando que a atuação dos policiais tenha sido responsável pelo crescimento evangélico na favela. Apenas aponto uma disputa simbólica que ali se fazia, naquele momento, e que pode sim ter este corolário. (...) O Estado, na figura dos policiais que concretizavam as estratégias políticas e de segurança idealizada pelo governo, opunha símbolos religiosos como parte da pacificação do território e legitimava, com isso, uma vertente religiosa na localidade. Mais tarde, como veremos, quem o fazia seriam os próprios traficantes, que de “macumbeiros” passariam a “evangélicos” (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 339).

A partir desse cenário, surge uma nova versão de favela. Existe as favelas cariocas antes dos anos 2000, – com conflitos entre facções, conflitos por busca de domínio do tráfico, guerra

---

também, uma coleção de armas de diversas épocas e objetos relativos à falsificações e toxicologia, além de peças que contam a História da Polícia Civil do Rio de Janeiro, intimamente ligada à História do Brasil, e da sua atuação durante uma existência bicentenária. Pertence ao Museu da Polícia Civil uma importantíssima coleção constituída por objetos de cultos afro-brasileiros, recolhidos pela polícia no início do século XX, por força da legislação vigente na época e especialmente do art. 157 da lei penal que reprimia “o espiritismo, a magia e seus sortilégios...”. Reconhecido o valor etnográfico desse patrimônio, foi transferido para o museu e preservado até 1938, quando o Delegado Silvio Terra requereu ao IPHAN o seu tombamento definitivo. Essa coleção, em ótimo estado de conservação, permaneceu exposta no Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro até 1999, quando da mudança da sede para o prédio histórico da Rua da Relação, 40, onde, no momento, se prepara nova exposição permanente com museografia compatível com o acervo. O Museu da Polícia Civil tem como objetivo o resgate da memória da instituição policial, através da aquisição, preservação, pesquisa, exposição e difusão de evidência de sua história. Como instituição pública, o Museu se apresenta como um espaço cultural aberto à sociedade, integrando-se no corredor cultural do Centro da Cidade. Disponível em <http://www.policiacivilrj.net.br/museu.php>. Acessada em 20 de agosto 2020.

<sup>40</sup> Para maiores informações sobre a devolução dos bens, reportagem de Saulo Pereira Guimarães, colaboração para o UOL, do Rio – 20/08/2020. Disponível em [https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/08/20/apos-100-anos-policia-devolvera-bens-que-contam-origem-do-candomble-no-rio.htm?utm\\_source=facebook&utm\\_medium=social-media&utm\\_campaign=uol&utm\\_content=geral&fbclid=IwAR19cFsuosl30Guu5PRY3at0U5LZCj6ccLHfDxRtwGKz9zzX2NcmZ4zH06U](https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/08/20/apos-100-anos-policia-devolvera-bens-que-contam-origem-do-candomble-no-rio.htm?utm_source=facebook&utm_medium=social-media&utm_campaign=uol&utm_content=geral&fbclid=IwAR19cFsuosl30Guu5PRY3at0U5LZCj6ccLHfDxRtwGKz9zzX2NcmZ4zH06U). Acessada em 21 de agosto 2020.

entre traficantes e policiais – e as favelas cariocas depois dos anos 2000 a partir da ocupação policial iniciada em Acari que, segundo Christina Vital da Cunha, foi acompanhada de uma “ocupação evangélica”, algo que se espalhou para as demais comunidades, onde imagens de santos católicos foram retiradas, muros com figuras de santos e Orixás substituídas por imagens e citações bíblicas e, acima de tudo, pela proliferação de igrejas e da gramática evangélica.

Essa presença de evangélicos dentro das favelas cariocas não era algo novo, a vertente evangélica dentro das favelas já vinha ascendendo (ALVITO, 2001; MARIANO, 2014), a questão é que com a ação policial na Zona Norte do Rio de Janeiro, mesmo que não permanente, essa expansão acabou ganhando fôlego, passando a ocupar espaços variados, não apenas os espaços religiosos, como também os espaços de comércio, espaços sociais e políticos dentro das comunidades (VITAL DA CUNHA, 2015).

O aumento do número de igrejas dentro das favelas provocou uma espécie de catarse espacial, um efeito “transcendente de transformar o lugar de impuros em abençoado, impregnar de sacralidade o profano, alterar a correlação de forças entre o Bem e Mal” (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 360). O conflito entre policiais e traficantes, apenas preparou o terreno para uma incursão já esperada, a expansão do movimento (neo)pentecostal nas favelas. Os “mais pobres e mais vulneráveis econômica e socialmente são os que compõem a maioria pentecostal mundo afora. Nos países em desenvolvimento, são os habitantes dos ‘territórios da pobreza’ aqueles que mais se convertem” (VITAL DA CUNHA, 2015, p.185), por isso esses espaços se configuram um solo tão fértil para a propagação da “Onda Pentecostal” para usarmos uma expressão de Paul Freston (1994).

A importância de se destacar aqui essa expansão evangélica de cunho (neo)pentecostal nas favelas do Rio de Janeiro se caracteriza pela relevância que essa tem sobre o novo panorama do universo religioso dentro dessas comunidades, principalmente sobre a relação que ela passa a estabelecer com o tráfico local e, conseqüentemente, o reflexo que essa relação causa nas religiões de matriz africana dentro dessas comunidades. Se antes os espaços públicos já possuíam vigilantes que coagiam as manifestações religiosas de culto, agora nem mesmo os próprios espaços de culto se salvariam dos olhares e ações de intolerantes.

O crescimento evangélico se deu de forma considerável especialmente pela ritualística que utiliza o discurso da guerra, constantemente batalhada no enfrentamento do Bem contra o Mal, “do Deus evangélico chefe do exército do Senhor contra o Inimigo, do mundo da guerra do bem contra o mal, do linguajar bélico e da disputa por territórios e vidas no mundo espiritual” (COSTA, 2019, p. 608). Na tática proselitista de conversão que possibilita um “respaldo moral e ético dentro de um contexto que envolvia pobreza, violência e criminalidade (SILVA, 2018,

p. 23) e na presença dos cenários políticos e midiáticos onde consegue “difundir a mensagem, [que] se mostra eficaz para expandir o número de fiéis, além de ser um sistema que se retroalimenta” (NOGUEIRA, 2020, p. 17). O somatório dessas ações, dentro da favela, ainda com a vertigem das ocupações e o conflito com o tráfico, nos apresenta um panorama de extrema complexidade.

Para Viviane da Costa esse redirecionamento de fé e a pentecostalização em algumas favelas do Rio de Janeiro alcançou os traficantes. Estes, por sua vez, passam a atuar “como agentes de empoderamento do movimento evangélico, potencializando sua expansão, transformando e ocupando os espaços antes caracterizados pelas religiosidades de matriz afro, ressignificando seus comportamentos, aprendendo seus signos, linguagens” (COSTA, 2019, p. 606), passando então a ressignificá-los a partir de uma cultura religiosa evangélica ou, para usarmos uma categoria da Christina Vital da Cunha (2015), uma “gramática pentecostal”, expressa publicamente nos muros, outdoors, vielas, fachadas. Gramática essa que se sustenta com a permissão e o financiamento dos traficantes locais, agora convertidos, mas permanecendo na mesma atividade.

Essa ressignificação dos comportamentos, signos e símbolos afro religiosos passa pelo processo de *religiofagia*, praticado principalmente pelos segmentos religiosos neopentecostais. O termo *religiofagia*, cunhado pelo professor Ari Pedro Oro, descreve a ação de se apropriar de elementos de outras religiões e reelaborá-las. No caso das favelas cariocas, a partir do momento em que grupos evangélicos reconhecem os elementos e práticas ritualísticas de matriz afro, que precisam ser combatidos, eles os apropriam e os “traduzem” de forma exacerbada e discriminatória. Demonizando as religiões de matriz africana, as vertentes evangélicas em expansão e com o apoio do tráfico, personificam o demônio que tanto repudiavam e precisavam combater. Segundo Ivanir dos Santos “quanto mais [a instituição religiosa] constrói um discurso e procede a uma ritualística de oposição às religiões afro-brasileiras, paradoxalmente mais delas se aproxima e se assemelha” (SANTOS, 2019, p. 80-81).

De minha parte, considero-a, sem nenhuma conotação pejorativa, uma igreja religiofágica; literalmente, “comedora de religião”, ou, como diz R. de Almeida (2003, p. 341), uma igreja que procedeu a uma “fagocitose religiosa” (Segundo o Dicionário Aurélio, fagocitose significa a “ingestão e destruição de uma partícula sólida ou de um microorganismo por uma célula”). Isto é, uma igreja que construiu seu repertório simbólico, suas crenças e ritualística, incorporando e ressemantizando pedaços de crenças de outras religiões, mesmo de seus adversários (ORO, 2006, p. 321).

Nas favelas do Rio de Janeiro, inicialmente na região da Zona Norte, na favela do Acari, o redirecionamento da relação do tráfico com o universo religioso local e a expressão pública de fé acontece, segundo Viviane Costa (2019), a partir de “policiais evangélicos” durante a ocupação da favela. Eles foram os primeiros a agir em relação aos símbolos religiosos de matriz africana presentes no local que eram ligados diretamente à dominância do tráfico. Essa foi a porta de entrada facilitada para os evangélicos, que já se expandiam nas comunidades. A disputa por território dentro das favelas é algo permanente, o “dono do lugar” é aquele que deixa marcas visíveis. O espaço já estava convertido, faltava agora a conversão do poder local, o próprio tráfico.

Para Viviane Costa (2019) o mundo da guerra do tráfico predominante nos territórios da favela, a necessidade de estar sempre vigilantes, sempre atentos contra os oponentes, contra o inimigo é muito semelhante ao ethos religioso pentecostal, do crente combatente do exército do Senhor que luta na guerra do bem contra o mal, não à toa dentro do meio evangélico expressões como “guerra santa”, “Jesus o general”, “exército de Jesus” e “Gladiadores do altar” são comuns de serem utilizadas.

De um lado, o tráfico que disputa território e aliados do outro, a igreja que disputa territórios e convertidos. A linguagem é a da Teologia do Domínio, da “guerra feita contra demônios específicos, espíritos territoriais e hereditários” e “envolve tudo que se refere a luta dos cristãos contra o diabo” (MARIANO, 2014, p.137).

Após a conversão do chefe do tráfico<sup>41</sup> de Acari nos anos 2000, a conversão territorial nas favelas se multiplica e a presença evangélica se estabelece de forma enérgica e potente, transformando “a identidade de bandidos violentos em preservadores da paz, ressignificando estratégias de ação e punição dos traficantes locais”. Com isso, os traficantes, agora “evangélicos”, passam a assumir “o lugar de novos agentes de manutenção e transformação da expressão cultural de experimentação religiosa”.

Preservando o discurso de guerra, agora atravessado pela gramática e cosmologia pentecostal, redirecionam, consciente ou inconscientemente, a devoção ao “deus guerreiro”, antes representado pela figura do santo católico São Jorge, Ogum nas religiões afro-brasileiras, para o deus dos evangélicos, difundindo pinturas de textos bíblicos e derrubando os últimos santuários e pinturas que resistiram à ocupação policial (COSTA, 2019, p. 609).

---

<sup>41</sup> Jeremias, (nome fictício) dado por Christina Vital da Cunha, teria sido o primeiro de uma geração de traficantes convertidos identificados como “traficantes evangélicos”. Sobre o processo de conversão e sucessões no comando, ver Vital da Cunha, 2015.

A grande questão que é necessário explicar aqui é que todo esse jogo de conquista por território, conversão de espaços e trocas de domínios, de forma alguma se estabeleceu pacificamente. A gramática de guerra, de combate e enfrentamento ao inimigo, transmitida às religiões e matriz africana, é levada à risca, e cada um usa as forças que lhe cabem e nessa nova guerra santa, que convencionou travar nas favelas cariocas, levada a cabo pelas igrejas evangélicas (neo)pentecostais nas linhas da “antropofagia da fé inimiga” (ORO, 2006, p. 321) são as religiões de matriz africana que sofrem com agressões físicas e simbólicas, perdas de espaços e de liberdade. Para Sidnei Nogueira “o processo de demonização dos cultos de matrizes africanas, em última análise, caracteriza a negação da humanidade desses fiéis” (2020, p. 48).

A conquista de geografias religiosas é parte do ativo destas igrejas. É sabido que a expansão das igrejas evangélicas ocorre em territórios de presença de Terreiros, geralmente edificadas lado a lado. Não raras vezes, os cultos evangélicos ocorrem em horário coincidente com as celebrações nos Terreiros, num duelo que marca o campo religioso brasileiro. Efetivamente, a noção de combate religioso, de guerra santa, evidencia a dinâmica maior do campo religioso e da atuação das igrejas neopentecostais. Para além das religiões afro-brasileiras, são alvo elementos católicos, desde igrejas à sua iconografia (DIAS, 2019, p. 52).

Essa nova guerra santa submete o território das favelas cariocas a uma fé hegemônica, uma espécie de arbitrário religioso dominante, uma adaptação do conceito arbitrário cultural dominante de Bourdieu, uma construção social fundamental para a perpetuação de uma determinada sociedade e dominação de um dado grupo, pois promove uma cultura como sendo melhor e/ou verdadeira em detrimento, negação e inferiorização das demais. Aqui apresentado, uma dominação religiosa de cunho (neo)pentecostal que promove uma cultura ou, segundo Christina Vital da Cunha, uma gramática, que se apresenta como a única, verdadeira e necessária em detrimento, negação e demonização daqueles que não comungam da mesma fé, as religiões de matriz africana.

A gramática (neo)pentecostal, apoiada e assegurada pelo domínio do tráfico local, agora convertido, dita as normas do território, uma espécie de pentecostalização dos espaços ou, no caso aqui abordado, pentecostalização da favela, ao ponto que se proíbe e se expulsa todo e qualquer signo religioso que se desloque dessa gramática. Nesse contexto, pela violência simbólica e física, pelo discurso de intolerância e de ódio, o Mal que precisa ser combatido e

enfrentado na guerra diária, segundo os evangélicos, tem nome, cor e crença, os Terreiros de Candomblé<sup>42</sup>.

Em 2006, Fernandinho Guarabu, chefe do tráfico na região do morro do Dendê desde 2004, membro do TCP (Terceiro Comando Puro) e que até então recorria à orientação espiritual do Candomblé passou, a partir daí, a frequentar a Igreja Evangélica Assembleia de Deus Ministério Monte Sinai. Guarabu proibiu então o funcionamento de todos os Terreiros dentro das favelas sob seu domínio ao passo que inúmeras igrejas evangélicas surgiam.

Segundo reportagem do jornal *O Extra*<sup>43</sup>, nesse mesmo ano (2006), o traficante ainda ordenou que dizeres bíblicos fossem escritos nos muros da favela, determinou o fechamento de 10 Terreiros que existiam na área e proibiu qualquer manifestação relacionada às religiões de matriz africana na comunidade. Segundo Carolina Rocha da Silva (2018), até 2018, restava apenas um Terreiro em atividade no local, que se manteve intacto durante os conflitos religiosos na região do morro do Dendê.

Em 2008, uma outra série de portagens publicadas também pelo jornal *O Extra*, intitulada de “O tráfico remove a fé”, foi denunciado as arbitrariedades cometidas contra religiosos e terreiros de matriz africana, impedindo-os de usar seus paramentos litúrgicos como roupas brancas, colares, turbantes ou qualquer outro objeto que remetesse ou o identificasse como pertencente a matriz africana. Mais do que uma gramática imposta e seguida, os religiosos que não se convertiam eram expulsos pelo traficante local da época, Fernandinho Guarabu.

Assim como em Acari, o morro do Dendê se tornou território controlado pelo “tráfico convertido”. Para Ivanir dos Santos, a união entre a religião e o tráfico, se dava “em prol de uma limpeza étnico-religiosa, em que o alvo que estava na mira do tiro da intolerância era o conjunto das religiões e religiosidade de matrizes africanas” (SANTOS, 2019, p. 141).

Traficantes que se identificavam como “convertidos de Jesus” residentes na Ilha do Governador que atacaram o povo de santo e seus templos de Umbanda e Terreiros de Candomblé, provocando a sua expulsão da área do bairro, evidenciando, assim, uma luta pelo espaço e traçando, dessa forma, limites que passam a semiografar um território dominado pelo narcotráfico e evidenciado pela demonstração de força na repressão à prática religiosa em tela (CORRÊA, 2012, p. 130).

---

<sup>42</sup> Assim como todas as casas de religião de matriz africana presente nessas localidades.

<sup>43</sup> Reportagem do jornal *O Extra*, de 27 de junho de 2019. Matéria completa em <https://extra.globo.com/casos-de-policia/quem-era-fernandinho-guarabu-traficante-que-comandou-por-15-anos-venda-de-drogas-em-uma-favela-no-rio-23767558.html>. Acesso em 30 de junho 2019.

Na série jornalística, a denúncia era direcionada a líderes religiosos que se intitulavam pastores dentro das favelas e que não exigiam muito dos traficantes para a conversão. Segundo a reportagem<sup>44</sup>, os bandidos podiam “continuar no crime e, mesmo assim, ostentar o título de ‘convertidos por Jesus’. Em troca de expulsarem a ‘concorrência’ de seus territórios”. Com isso, passa-se, nessas localidades a proibir as manifestações afro e a expulsar Terreiros. Segundo a reportagem, especificamente no morro do Dendê, essas ações de intolerância estavam ligadas à expansão de igrejas independentes, que nada teriam a ver com as tradicionais igrejas evangélicas.

Na época da reportagem, em 2008, o presidente da Associação de Proteção dos Amigos e Adeptos do Culto Afro Brasileiro e Espírita (APAACABE), pai Luiz de Omolu de Sousa, diz ter sido procurado por diversos religiosos que sofriam perseguições do tráfico. Segundo ele as pessoas estavam sendo pressionadas a fechar seus Terreiros e não se podia nem ao menos pendurar as roupas de santo em lugar visível. Segundo Luiz de Omolu, mesmo quando tentava procurar as autoridades cabíveis era impedido pelo medo dos denunciante, segundo ele, “quando digo que vou intervir, tentar falar com o presidente de associação de moradores ou procurar a Justiça, as pessoas desistem”. Pai Luiz de Omolu ainda acrescenta que essas ações de coação e proibição levaram muitos Terreiros a se mudarem para áreas mais afastadas, até zonas mais rurais, da Baixada Fluminense.

Efetivamente, a constituição de uma teologia bélica produz os seus efeitos na criação de forças armadas, entre eles traficantes convertidos, que no seu papel de detentores do poder nas comunidades designadas por “favelas”, exercem coação sobre os Terreiros, expulsando-os do local. Enquanto “guerreiros de Jesus”, estes traficantes encontram redenção nos seus atos, purificando-se dos pecados através da guerra, enquanto atualizações dos cruzados. Exemplo desta dinâmica é o do Terreiro da Mãe Conceição, localizado em Duque de Caxias, no Rio de Janeiro, que em 2014 já havia sido atacado oito vezes. Ataques continuados ao mesmo espaço religioso tem um efeito de desgaste psicológico e de violência simbólica, entregando a comunidade ao receio permanente (DIAS, 2019, p. 50-51).

A fama de Fernandinho Guarabu, ligada à sua “invencibilidade” e sua “conversão” ao evangelismo repercutiram de tal maneira que, em 2009, até então foragido da polícia mas que vivia livremente no Dendê, foi entrevistado pela revista americana *The New Yorker*<sup>45</sup>, direcionado pelo jornalista norte-americano Jon Lee Anderson. Essa provavelmente tenha sido

---

<sup>44</sup> Jornal Extra, 16 de março de 2008. Caderno Geral, página 10.

<sup>45</sup> Reportagem completa em <https://www.newyorker.com/magazine/2009/10/05/gangland>. Acesso em 23 de maio de 2020.



a única exposição de Guarabu<sup>46</sup> na mídia em uma entrevista realizada presencialmente com direto a registro fotográfico<sup>47</sup> do traficante exibindo no antebraço direito uma tatuagem com o nome Jesus Cristo e quadros com menções bíblicas.

A proximidade entre igrejas (neo)pentecostais e os traficantes era estabelecida por uma relação de reciprocidade de interesses através do discurso da Teologia do Domínio, da guerra contra o inimigo que, para os evangélicos, se dava sobre as religiões de matriz africana, já aos traficantes se dava pelos inimigos das facções rivais e na força policial. Uma relação mercenária, onde a união se dava pelo benefício que ambos retiravam a partir da tradução que faziam dos discursos. Todavia essa relação acaba tomando proporções exacerbadas, onde igrejas ditas independentes se aproveitavam de forma utilitária dessa relação de poder, de conquista de território e de enriquecimento, logo, quanto mais se expandiam mais adeptos conseguiam e com eles o retorno financeiro. O resultado final dessa equação se refletia em intolerância, violência e perseguição contra as religiões de matriz africana que, quando não eram de fato expulsas, saíam para preservar o que possuíam.

Nesse cenário, era possível estabelecer uma relação de reciprocidade de interesses entre as igrejas neopentecostais e os traficantes das favelas locais. A igreja oferecia uma forte proteção, representada pelos seus irmãos de fé, valorizada pelo discurso da guerra contra o “inimigo” e incentivada pela busca da prosperidade material, conferindo um aspecto moral reconfortante aos traficantes convertidos, que embora ainda não estivessem totalmente libertos de suas atividades, estavam em vias de recuperação e vislumbravam um horizonte seguro de salvação. Os traficantes, por sua vez, grande foco de influência dentro das favelas, conferiam poder às lideranças evangélicas a partir da admissão e da constatação de sua autoridade moral e espiritual. Dessa forma, através dessas alianças, como defende Christina Vital, essas igrejas tornavam-se, muitas vezes, forças religiosas e políticas no âmbito local e supralocal (SILVA, 2018, p. 4).

De fato, a partir dos anos 2000, as favelas se revestiram de uma armadura religiosa que modificou toda a estrutura dessas localidades. As festas de santos foram sendo substituídas por shows gospels, orações com pedido de proteção e bênção passaram a ser transmitidas pelos “radinhos”<sup>48</sup> dos traficantes, imagens de santos católicos se transformaram em mensagens bíblicas, Terreiros foram desaparecendo ao ponto em que templos iam surgindo, os atabaques

---

<sup>46</sup> Guarabu foi morto em Junho de 2019, após ser localizado por policiais militares que faziam uma operação na comunidade do Morro do Dendê.

<sup>47</sup> Disponível em <https://www.newyorker.com/magazine/2009/10/0>

<sup>48</sup> Aparelhos radiotransmissores, comumente utilizados nas favelas cariocas pelos integrantes do tráfico como forma de manter contato imediato com os demais traficantes com intuito de comunicar a chegada ou incursões policiais, de facções rivais, assim como a entrada, saída e movimentação de pessoas estranhas à comunidade.

silenciados para dar lugar às pregações que ecoam nas caixas de som, o branco e as guias foram perseguidos dando espaço aos ternos e as bíblias. A perseguição dentro das comunidades fez com que Terreiros se deslocassem para a Baixada Fluminense, local mais afastado dos grandes centros e ainda não tão denso demograficamente em comparação às favelas. O êxodo se dá tanto pela intolerância quanto pela violência e, por isso, Terreiros que perdem seus espaços mais uma vez se desterritorializam.

Não por acaso no final da década de 1990<sup>49</sup> e início dos anos 2000 os debates sobre a regulamentação de projetos e espaços públicos para cultos tomaram fôlego, juntamente com políticas de combate e enfrentamento da intolerância religiosa.

O estado do Rio de Janeiro foi o primeiro estado brasileiro a se mobilizar pela construção de um plano de promoção da liberdade religiosa, uma parceria instituída entre o Grupo de Trabalho de Enfrentamento à Intolerância e Discriminação Religiosa para a Promoção dos Direitos Humanos (GTIREL/RJ) e o Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos (CEPLIR).

Segundo o Instituto de Estudo da Religião (ISER), entre os anos de 2008 e 2010, a Superintendência de Direitos Individuais, Coletivos e Difusos, da Secretaria de Assistência Social e Direitos Humanos (SUPERDIR/SEASDH) realizou uma série de visitas a diversos centros e casas religiosas, assim como encontros com diferentes segmentos religiosos, para entender e conhecer a realidade desses grupos, com isso, foi criado um grupo permanente de trabalho para o enfrentamento da intolerância à liberdade religiosa, dada a importância do tema.

Em 2011, o GTIREL/RJ, formado por lideranças de diversos segmentos religiosos, construíram uma identidade e uma agenda de políticas públicas comum. Em 2012 foi inaugurado o CEPLIR, um convênio firmado entre a SUPERDIR/SEASDH e a Secretaria Especial de Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPPIR-PR), tornando-se um equipamento público capaz de oferecer à população carioca atendimento jurídico, psicológico e de assistência social para o enfrentamento da intolerância religiosa e promoção dos direitos humanos.

Segundo dados de 2015 do Relatório do CEPLIR sobre os casos de intolerância religiosa no Brasil, só no estado do Rio de Janeiro, entre os meses de abril de 2012 e agosto de 2015, as

---

<sup>49</sup> Entre a segunda da década de 1980 e a primeira metade dos anos 1990 iniciou-se uma aliança política entre ativistas do movimento negro e líderes religiosos do Candomblé, para desenvolverem ações de preservação de religiões de matriz africana no país. A proposta era reagir contra ataques de igrejas neopentecostais recém fundadas nesse período, por isso ainda sem muita visibilidade. Porém já neste período era possível encontrar alguns relatos de agressões físicas e simbólicas contra religiosos de matriz africana e contra seus Terreiros (GOMES; OLIVEIRA, 2019).

agressões contra religiões afro-brasileiras representaram 71,5% dos casos. De acordo com a Secretaria Estadual de Direitos Humanos, apenas entre julho e agosto de 2017, foram registradas 32 denúncias de ataques de intolerância religiosa contra Terreiros no estado do Rio de Janeiro. O medo tornou-se a principal motivação para o abandono do território sagrado e busca por outras localidades. A Baixada Fluminense, que já foi considerada reduto dos candomblés concentrou em 2019, boa parte das ameaças de intolerância religiosa contra Terreiros do estado.

O próprio PEO surge em 2010 como uma opção institucional frente aos entraves e cerceamentos, na tentativa de servir como um outro espaço aos Terreiros que demandam por liberdade de expressão e de culto e que sofrem direta e indiretamente com a violência física, simbólica e institucional no estado.

Enxergo esse novo deslocamento, causado pela intolerância de algumas vertentes religiosas e pela violência do tráfico, como um processo de des-re-territorialização, onde os terreiros antes territorializados nesses espaços de favela, precisam, mais uma vez, se deslocar se reterritorializar, ou seja, recomeçar todo o processo de estabelecimento de um novo território, ressignificando e ressacralizando para, finalmente, terem seus espaços territorializados. O chão de um Terreiro é um lugar sagrado, espaço energético possuidor de Axé, com assentamentos enterrados, é a estruturação do barracão, ponto central do elo entre o Aiye e o Orum. Territorializar e empoderar esses espaços é sacralizar o chão que se pisa e que se reverencia.

Fato é que nas invasões objetos são quebrados, paramentos destruídos, assentamentos desfeitos. A sacralidades é violada,

os assentamentos são portais de comunicação, mas tudo depende de uma manutenção. Como os assentamentos são quebrados ou dessacralizados [nessas invasões], precisa-se realizar tudo novamente. Os objetos “sacros” são portais por onde nos comunicamos, mas não nos prendemos aos detalhes, pois nossa fonte de axé é a natureza: água, fogo, terra e ar. Esses adereços podem ser refeitos (T.S.O. dofono de Oxum).

É a partir deste cenário de violações dos direitos de culto e principalmente pela violência sofrida pelo povo de santo nas últimas décadas, recorrente da aliança entre traficantes e (neo)pentecostais, que políticas de estruturação de espaços como a Curva do S ou da criação de novos espaços, privativos, como o PEO são tão relevantes e necessários.

No caso do PEO, que é o recorte principal desta tese, foi um espaço fundamentado justamente como resposta a esta situação de violência e privação dos direitos sofrida pelo povo de santo por causa da intolerância.

A própria localização do Parque Ecológico coincide com a trajetória que os Terreiros buscam para se estabelecer e se refugiar das constantes perseguições ocasionadas pelo processo de (neo)pentecostalização das favelas e de algumas áreas da própria Baixada Fluminense e pelo controle de facções criminosas, muitas vezes associadas a esse processo de (neo)pentecostalização, como acontece na cidade de Duque de Caxias (Baixada Fluminense).

Em 2019, uma ferramenta denominada *Só Favelas*<sup>50</sup>, que utiliza a plataforma Google Maps, segmentou as regiões geográficas do Rio de Janeiro dominadas por facções criminosas e grupos armados (milícia). Nele é possível observar que praticamente todo o estado possui domínio do tráfico. Não é possível fazer um paralelo com o domínio religioso (neo)pentecostal já que o mapa se limita a mostrar a dominação por parte do tráfico e da milícia. Contudo, podemos observar o grande domínio desses grupos na região metropolitana do estado, principalmente na cidade do Rio de Janeiro com grande incidência de expansão para a Baixada Fluminense.

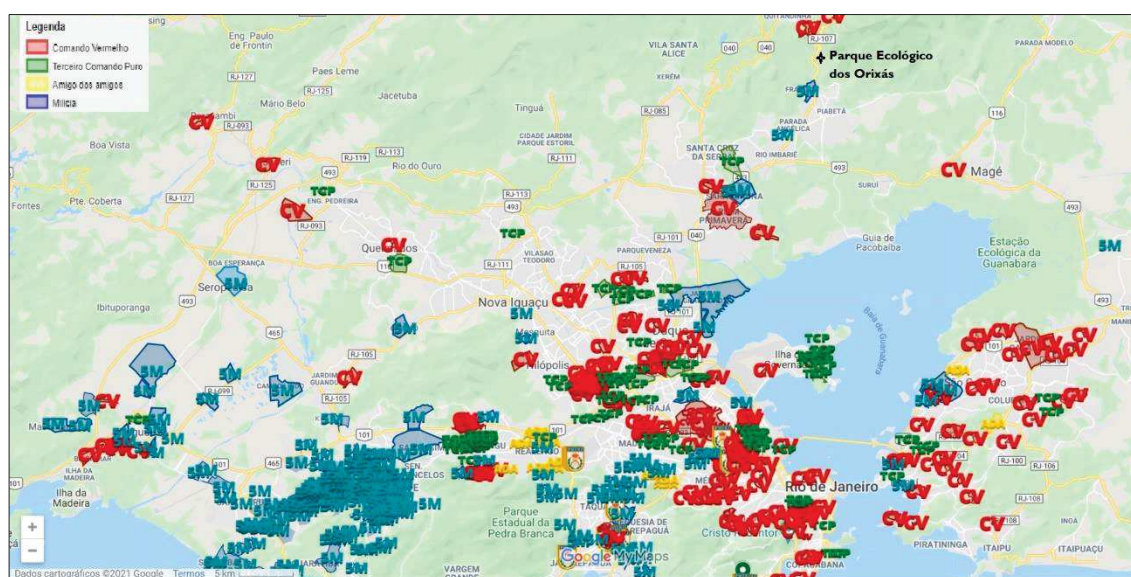


Figura 38 – Mapa das facções criminosas e milícias que dominam o Rio de Janeiro. Fonte: Google Maps, editado por Elza Oliveira

É possível verificar no canto superior direito do mapa a localização do PEO e seu isolamento em relação às áreas dominadas. Também se constata que esse controle criminoso se dá predominantemente em áreas mais urbanizadas ou com grande concentração populacional.

<sup>50</sup> Disponível em:

<https://www.google.com/maps/d/edit?mid=15If4MzSMqvdb4FQC3ooS1xuLqFYHuuCx&usp=sharing>

Zonas consideradas mais rurais ou serranas, com maior incidência de mata, consequentemente mais isolados do centro urbano do estado, são mais procurados pelos Terreiros para realizar seus ritos. São esses espaços que Terreiros expulsos ou com incidência de ataques procuram. Geralmente são espaços com menos circulação de pessoas, menos chances de represálias, mais próximos à natureza. Foram esses critérios que condicionaram a idealização e construção do PEO.

O PEO surge estruturalmente em 2010 mas já vinha a anos anteriores sendo almejado pelo seu idealizador inicial Carlindo Magalhães, pai do atual presidente João Luiz Magalhães. Justamente como um meio de salvaguardar o povo de santo e os Terreiros que vinham sofrendo com a violência ocasionada tanto pela criminalização armada quanto pelo fenômeno da (neo)pentecostalização das favelas do Rio de Janeiro.

Constantemente o deslocamento dos Terreiros vem se intensificando. O uso do espaço público pelos Candomblecistas e demais adeptos de religiões de matriz africana vem sendo reduzidos. O número de Terreiros expulsos, violados e depredados vem aumentando junto com o índice de casos de intolerância. Portanto, cada vez mais a procura por lugares como o PEO se fazem necessários e o Parque se apresenta como a concretização desses deslocamentos, se apresentando como um novo espaço, uma nova dinâmica religiosa (re)construída e ressignificada.

As dinâmicas do deslocar-se são contínuas, os novos espaços são resultados disso, o que muda é a forma do deslocar-se, impulsionado pela intolerância mas revestido pela narrativa da resistência, pois cada lugar reterritorializado passa a ser território sacralizado.

#### **5.4 Milenar porém contemporâneo: O axé no tempo, pelo tempo e além tempo - Deslocamento cronológico**

Todo grupo se define essencialmente pelas ligações que se estabelecem no tempo, tecendo seus laços de identidade na história e no espaço, apropriando-se de um território (concreto e/ou simbólico), onde se distribuem os marcos que orientam suas práticas sociais (HAESBAERT, 2017, p. 93).

Mudanças internas da religião não significam necessariamente um perigo para a sua sobrevivência institucional, não implicam separação e ruptura. Ao contrário, quem não muda não sobrevive (PRANDI, 2000, p. 35).

A concepção de tempo talvez seja um dos resquícios mais africanos que permanece no Candomblé. A noção de tempo, vivida dentro dessas religiões ainda é um tempo de África, trazido em diáspora e cultivado até hoje, o tempo é o tempo do Orixá.

O tempo, nas sociedades africanas era concebido como uma composição e sucessão de acontecimentos. Nas palavras de Flora Pereira e Natan de Aquino “existe um passado distante (época dos ancestrais) e um futuro imediato, que tem relação direta com o que está acontecendo no presente”. A partir dessa concepção africana, tempo precisa ser imprescindivelmente experimentado para ser real, “o tempo é centrado no homem e gira em torno dele, em outras palavras, é o homem que faz o tempo e não o tempo que faz o homem. Sem atividade humana, o tempo não existe” (PEREIRA; AQUINO, 2013).

Para o africano tradicional a repetição é almejada, o tempo é cíclico. O candomblé é a personificação dessa apreensão de tempo cíclico onde o transe ritual continuamente repete o passado no presente, numa representação da memória coletiva (PRANDI, 2001).

Diferentemente da concepção africana o tempo na sociedade ocidentalizada é sempre muito rígido e preciso. Sobretudo quando tratamos do tempo controlado pelo relógio. É visível que se trata de visões completamente divergente, já que cada uma dessas concepção de tempo correspondem a produções culturais distintas, onde seus entendimentos sobre marcações e ordenações, como contagem de horas ou marcação de dias, são construções que variam de uma cultura para outra.

Por isso, partiremos da concepção de tempo por duas vertentes, o *tempo cronológico* (normatizado, mercadológico, secular, funcional) e o *tempo kairológico*, que é relacionado à qualidade do tempo vivido, algo que não pode ser medido através de números (o tempo propício, certo, oportuno, subjetivo), este último tangenciando com a noção de *tempo religioso* (sagrado, tempo das festas, do ritual, da rememoração do mito).

O tempo cronológico é pautado pela circularidade dos ponteiros do relógio, é um tempo quantificado e objetivo que em nada tem a ver com o tempo do Candomblé, que é um tempo da divindade, do Orixá de caráter qualitativo, em que “a noção de tempo, por se ligar à noção de vida e morte e às concepções sobre o mundo em que vivemos e o outro mundo, é essencial na constituição da religião” (PRANDI, 2001, p. 43). Ele não é simplesmente o tempo corrido ou perdido, medido em dias ou horas, nem mesmo calculado, dominado, restrito, ele é somado em experiência de vida, em vivência, em sabedoria acumulada.

As noções de tempo, saber, aprendizagem e autoridade, que são as bases do poder sacerdotal no candomblé, de caráter iniciático, podem ser lidas em uma

mesma chave, capaz de dar conta das contradições em que uma religião que é parte constitutiva de uma cultura mítica, isto é a-histórica, se envolve ao se reconstituir como religião numa sociedade de cultura predominantemente ocidental, na América, onde tempo e saber têm outros significados (PRANDI, 2001, p. 43-44).

O tempo é tão poderoso e enigmático que é visto como divindade. Nos Candomblés de nação Ketu, Tempo é conhecido como Irocô. Entre os de nação Jeje, como Loko. Nos Candomblés Angola e Congo, povo Banto, é chamado de Kitembo ou simplesmente Tempo, Orixá que governa os movimentos.

Foi em um Irocô, primeira árvore plantada no Aiye por onde desceram todos os outros Orixás. Diferente da maioria das divindades africanas, Tempo para o povo de Candomblé e da Umbanda não tem forma, dificilmente encontra-se representações, é antropomórfico. Seu assentamento é em uma árvore, a gameleira branca (*Ficus gomelleira*) ou paineira-branca (*Ceiba glaziovii*), sempre adornado com laços brancos (ojá).

Irocô é considerado um Orixá muito raro, em alguns Terreiros, só aparece de ano em ano. Quando Irocô se manifesta, seus filhos têm os olhos vendados. Isso porque, na fala de alguns babalorixás e ialorixás “Não se pode ver o Tempo (...) O Tempo não tem cabeça (...) Aquele que ver o Tempo pode ficar cego” (MARQUES et al. 2017, p. 22).

O Tempo é relacionado aos ventos, ao ar, ao movimento, àquilo que não se tem controle ou domínio, um dos motivos pelo qual seu assentamento é sempre externo.

Para o africano o tempo é uma instância. Podendo se apresentar sob um modo diferente em cada um dos momentos, ele é propício e necessário. Uma concepção próxima do conceito kairológico de tempo. Ele é relativo, variante e eternamente em movimento.

O que observávamos nas tradições religiosas africanas aqui analisadas, talvez tenha relação com a mesma inquietação dos físicos modernos. Para os grupos humanos que passaram a celebrar o Tempo-Iroco em tempos imemoriais como a força sagrada do movimento, dos ventos, e que chegaram ao Brasil, ao Nordeste, aos Sertões, o culto a esta força sagrada do movimento, dos ventos, não são pensados a partir da permanência. O que está sempre em movimento, não está nunca parado, não tem lugar (MARQUES et al. 2017, p. 27).

Ousaria dizer que o Candomblé estruturado no Brasil possui uma concepção de tempo não-cronológica, própria, onde uma mesma ação pode levar tempos diferentes para serem executadas, porque o que determina seu tempo não é a ação em si mas o cumprimento dela. Onde uma série de coisas são levadas em conta menos o tempo marcado ou a duração precisa do feito. O imprevisível pode ser mais preciso que o tempo que se espera. Um ditado

iorubá narra que “Exu matou um pássaro ontem, com a pedra que arremessou hoje” (VERGER, 2019, p. 17), a pedra lançada por trás do ombro capaz de matar o pássaro no dia anterior, é a reinvenção do passado por Exu, as coisas podem ser reinauguradas a qualquer momento, a qualquer instante.

Dentro do espaço do Terreiro não se usa relógios e não se espera pelo tempo marcado, o cronos não faz sentido, até porque “o planejamento é inviabilizado pela intervenção dos deuses” (PRANDI, 2001, p. 45), o tempo do Orixá é um tempo que não pode ser controlado.

Toda essa refuta pelo domínio do tempo não significa dizer que não exista ordem, pelo contrário. O tempo sagrado, o momento das festas e dos ritos, possuem um cronograma ou roteiro a serem seguidos, só não se exatifica o tempo levado. Tudo tem uma aproximação, onde só se começa quando tudo estiver pronto.

Para o pensador africano John Mbiti, enquanto nas sociedades ocidentais o tempo pode ser concebido como algo a ser consumido, podendo ser vendido e comprado como se fosse mercadoria ou serviço potenciais – tempo é dinheiro –, nas sociedades africanas tradicionais o tempo tem que ser criado ou produzido. Mbiti afirma que “o homem africano não é escravo do tempo, mas, em vez disso, ele faz tanto tempo quanto queira” (PRANDI, 2001, p. 46).

Por isso o Candomblé não se rende e nem pode ser gerido pelo tempo cronológico, pelo menos não dentro do Terreiro, do território ancestrático. Para Sidnei Nogueira as comunidades tradicionais de terreiro são um território de saberes ancestrais e de identidade africana, “espaço de existência, resistência e (re)existência”, assim também como espaço político, “território de deuses e entidades espirituais pretas, por meio dos quais se busca a prática de uma religiosidade, a um só tempo terapêutica e sócio-histórico-cultural, que se volta para o continente africano, berço do mundo no Novo Mundo” (NOGUEIRA, 2020, p. 15), logo, um espaço completamente distinto da sociedade na qual estamos inseridos, moderna, capitalista, regida pelo relógio e controlada pelo dinheiro.

Em África, mais especificamente entre os iorubás, que são a fonte principal da matriz cultural do Candomblé brasileiro (PRANDI, 2000b, 2001), as atividades eram estabelecidas pelas ações executadas, como por exemplo, o mercado, que funcionava em cada aldeia em dia da semana específico. Sobre a marcação temporal, eles consideravam os ciclos lunares, mas esta não possuía a mesma importância que a realização das grandes festas religiosas, “marcadas pelas estações e fases agrícolas do novo ano, que eles chamavam de *odun*<sup>51</sup>” (PRANDI, 2001,

---

<sup>51</sup> Odun – ano, aniversário (RAMOS, 2011, p. 114).



p. 47). O dia se orientava pelo nascer do sol assim como a noite era marcada pelo cantar do galo.

Reginaldo Prandi salienta que “os afrodescendentes assimilaram o calendário e a contagem de tempo usados na sociedade brasileira, mas muitas reminiscências da concepção africana podem ser encontradas no cotidiano dos candomblés” (PRANDI, 2001, p. 47). A chegada do ano novo, o odun, é sempre celebrada com ritos oraculares, para se saber qual Orixá presidirá o novo ano.

O pensamento tradicional, base do Candomblé em diáspora, não atua numa sucessão linear, mas em uma realidade cíclica, diferente dos ocidentais que enxergam e vivenciam o tempo, numa forma geral, como contínuo, linear, possuidor de “uma dimensão que tem realidade própria, independente dos fatos, de tal modo que são os fatos que se justapõem à escala do tempo” (PRANDI, 2001, p. 48), o tempo moderno é racionalizado.

Esse passado remoto, de narrativa mítica, é coletivo e fala do povo como um todo. Passado de geração a geração, por meio da oralidade, é ele que dá o sentido geral da vida para todos e fornece a identidade grupal e os valores e normas essenciais para a ação naquela sociedade, confundindo-se plenamente com a religião. O tempo cíclico é o tempo da natureza, o tempo reversível, e também o tempo da memória, que não se perde, mas se repõe. O tempo da história, em contrapartida, é o tempo irreversível, um tempo que não se liga nem à eternidade, nem ao eterno retorno (Prigogine, 1991, p. 59). O tempo do mito e o tempo da memória descrevem um mesmo movimento de reposição: sai do presente, vai para o passado e volta ao presente – não há futuro. A religião é a ritualização dessa memória, desse tempo cíclico, ou seja, a representação no presente, através de símbolos e encenações ritualizadas, desse passado que garante a identidade do grupo – quem somos, de onde viemos, para onde vamos? É o tempo da tradição, da não-mudança, tempo da religião, a religião como fonte de identidade que reitera no cotidiano a memória ancestral. No candomblé, emblematicamente, quando o filho-de-santo entra em transe e incorpora um orixá, assumindo sua identidade representada pela dança característica que lembra as aventuras míticas dessa divindade, é o passado remoto, coletivo, que aflora no presente para se mostrar vivo, o transe ritual repetindo o passado no presente, numa representação em carne e osso da memória coletiva (PRANDI, 2001, p. 49).

O Candomblé vive o tempo reversível, que é circular, onde mito e memória se intercambiam em religião e identidade. Por isso os ancestrais são lembrados, os mortos são recordados pelos vivos pois não deixam de fazer parte do elo, do corpo. São um passado recente que se faz presente no hoje, participam da experiência presente dos vivos enquanto estiverem presentes em suas lembranças (PRANDI, 2001, p. 49). Por isso são rememorados e celebrados, pois a lembrança é um sentimento de veneração respeitosa e afetiva (PRANDI, 2001, p. 50).

Contudo, este conceito de tempo africano livre está se transmutando, a partir do momento em que está inserido em uma sociedade cada vez mais (pós)moderna e de concorrência de mercados. Um exemplo que nos ajuda a elucidar essa adaptação do tempo, essa intercambialidade ou conformidade entre os tempos kairológico, cronológico e sagrado pode ser observado, por exemplo, nas feitura de santo, as iniciações.

Mesmo sendo entendido, dentro do Candomblé, que é o Orixá que determina e a iniciação sendo uma ação vivenciada dentro do território do Terreiro onde a noção de tempo propício predomina sobre o tempo determinado, na prática o abiã se inicia no tempo que o seu trabalho permite (as férias) ou que a família suporte etc. O tempo kairológico/sagrado precisa ser repensado ou acertado considerando-se também o tempo cronológico.

No rito de iniciação, onde o devoto precisa ficar dias em reclusão e que a vivência dentro do Terreiro é distinta da vivida fora dele (família biológica, trabalho, escola etc.) o quesito tempo pode ser – e precisa ser –, pensado e encarado de inúmeras formas. Nesse ponto especificamente, algumas concessões devem ser feitas e planejadas, mas ainda assim o tempo do Orixá é considerado<sup>52</sup>.

Para aqueles que possuem pendências fora das casas de santo como estudos, empregos ou até mesmo por questões familiares, é preciso se organizar e adequar seu tempo secular ao tempo da Casa, porém uma coisa é certa, “a etiqueta do terreiro imprime a marca do tempo” (PRANDI, 2001, p. 55). Continuará a ser o Orixá que, através do jogo, decidirá e estipulará quando e quanto tempo será necessário. Sejam negociados ou adaptados, o tempo de iniciação é agora mensurado em dias e meses, renovado a cada quantidade de anos, 1, 3 e 7 quando atinge a maioridade dentro da casa, mas ainda assim, há negociações e concessões. O tempo ordinário (cronológico) precisa caber no tempo ancestral (kairológico/sagrado), assim como o inverso.

Velhos iniciados contam que nos idos e saudosos tempos do candomblé antigo o recolhimento à clausura, onde se processa a iniciação, não tinha duração pré-determinada. O filho-de-santo ficava recolhido no terreiro o tempo necessário à sua aprendizagem de sacerdote e à realização de todas as atividades que os ritos de uma feitura de orixá envolvem. Podia ficar meses, muitos meses, isolado do mundo, totalmente mergulhado na sua iniciação. Isso ficou para trás. Hoje, cada iniciação, que se faz num período que não soma os dias de um mês, tem de ser cuidadosamente planejada, de modo a encaixar os dias de recolhimento do filho-de-santo nas suas férias de trabalho ou nos momentos vagos deixados pelos compromissos da vida secular. O tempo da iniciação passa a ser regulado pelo tempo do mercado de trabalho. O tempo africano do terreiro é vencido pelo tempo da sociedade capitalista (PRANDI, 2001, p. 56).

---

<sup>52</sup> Não entrarei aqui na questão que alguns estudiosos embarcam sobre o tempo de reclusão para a iniciação que pode ser 14, 21 ou 30 dias, varia de uma casa para outra, de uma nação para outra ou ainda, de vertentes mais tradicionais para vertentes mais modernas (VERGER, 2018; BENISTE, 2019; PRANDI, 2001; entre outros).

O território do Terreiro é um espaço sacralizado, possui importância e pertencimento. Ele é regido pelo tempo sagrado das festas e dos ritos. Do tempo kairológico que responde às vontades dos Orixás através do jogo de búzios. Dentro dessa espacialidade a vida corre conforme a vontade do sagrado, ao som dos atabaques e nas circularidades dos xirês. Por isso, a partir do momento que a religião, que não se mantém trancada ou isolada no espaço dos Terreiros, ultrapassa os muros se deslocando e se estabelecendo em territórios fora dos Ilês, como o PEO é preciso levar em consideração que certas ações, ou melhor, ritos, precisam se adequar, ou melhor, obedecer ao tempo regido nesses espaços, o tempo kairológico passa a ser influenciado e condicionado e é justamente onde a complexidade habita.

Sendo o Parque Ecológico um espaço funcional, de prestação de serviços, é de se considerar que normas são estipuladas e precisam ser seguidas, como por exemplo, tempo de uso, uma limitação que dentro do terreiro não ocorreria. Nesse contexto, é o tempo ancestral (kairológico/sagrado), que precisa se alinhar ao tempo comercial (cronológico).

No Ilê o ritmo é cadenciado pela casa, determinado pelo Orixá, já no espaço do Parque, o horário é fixo e determinado. O tempo passa a ser negociado, uma via de mão dupla onde permissões e acordos precisam ser firmados para o convívio e a permanência.

O que não significa dizer que essas múltiplas vivências temporais racionalizem a sacralidade do tempo ou domestiquem o tempo ordinário. O Candomblé sabe com maestria intercambiar entre os espaços e os tempos, entre os territórios e as fronteiras de uma forma única. E reiteramos que essas adaptações não desmerecem em nenhum grau a ritualística, até porque, é pela adaptação que o culto resiste e se estabelece.

Outro ponto de igual importância diz respeito às oferendas. Quando feitas no espaço do Terreiro há o tempo em que elas ali permanecem<sup>53</sup>, levando o tempo necessário e devido. Já as oferendas depositadas em lugares públicos como as vias e rodovias, permanecem ao tempo que se desfazerem, visto que, geralmente, são deixadas para trás, de forma indiscriminada gerando até grandes discussões entre vertentes sociais, ambientalistas e religiosas contribuindo até para o surgimento de frentes de combate e cartilhas educativas não só sobre esses resíduos como também o “tempo mínimo de permanência” como mencionado no Decálogo das Oferendas, para os usuários do espaço Sagrado da Curva do S no Parque Nacional da Tijuca.

---

<sup>53</sup> Esta colocação é impossível de ser determinada aqui por se tratar de fundamentos específicos da religião, de cada casa e de cada rito, não sendo acessível este conhecimento aos que não filhos da casa ou pertencentes à religião.

É perceptível que o tempo, neste caso, passa a ser determinado por uma “vida útil”, um “tempo mínimo de permanência” para que esta não fique “vencida”. Estipula-se um prazo de validade de algumas horas para o axé que será ofertado na oferenda.

A discussão sobre o tempo necessário de uma oferenda é muito complexa e demandaria tanto um aprofundamento dos estudos quanto a noção de fundamentos restritos à religião, e que não cabe neste momento ser iniciada. As justificativas e motivações dessas ações a partir do Decálogo são válidas. É preciso pensar na natureza e em sua preservação, assim como, de forma igual, deve-se entender e respeitar que a religião possui seus fundamentos e cosmogonias, e que não cabe neste momento questionar mas entender e considerar suas particularidades, concepções e cosmovisões. A questão que se remete aqui é a forma de se pensar e reduzir algo ritual e sagrado como as oferendas em horas ou em vida útil a partir de uma concepção cronológica de tempo.

No PEO essa percepção não é diferente da proposta no Decálogo, por se tratar de um espaço privativo, as oferendas também acabam possuindo, de certa maneira, um tempo de vida enquanto expostas. Existe um corpo técnico, especializado na remoção das oferendas deixadas, sempre após o horário de funcionamento do Parque. Neste caso, o tempo de permanência é o tempo em que o espaço estiver em funcionamento, se encerrando quando removida. No Parque Ecológico, o tempo da oferenda não é só o tempo da divindade à qual ela é oferecida, ele é também o tempo do estabelecimento e, de certa maneira, o chamado tempo do “horário comercial”.

Os rituais que foram deslocados para o PEO também precisam obedecer ao tempo daquele espaço, com regras de permanência já que se trata de um espaço privativo cujo tempo é alugado. Nesse caso, muitos são os motivos que determinam tanto o deslocamento de espaço (do Terreiro para o Parque) quanto o deslocamento de horário (rituais que eram realizados à noite no terreiro, passam a ser realizados no Parque durante o dia).

Tanto a intolerância quanto a violência, são determinantes para esses deslocamentos. Terreiros localizados em áreas de risco dentro ou próximos de comunidades dominadas pelo tráfico, onde a violência e o medo traçam padrões de comportamentos e de silenciamento, acabam obrigando a babalorixás e ialorixás a modificarem seus ritos, seja no tempo de duração ou o horário da realização.

Muitos ritos, e aqui me refiro a ritos internos aos Terreiros, são realizados em horários e períodos específicos, de dia ou de noite, por questão de tempo, da ritualística, do Orixá, por questão de clima, lua, horário etc. Já os ritos públicos como o xirê e as festas podem ser realizados a qualquer hora. Segundo T.S.O

eles são realizados mais a noite porque no mundo secularizado em que a gente vive, as pessoas não têm tempo de ir pro Candomblé durante o dia, a não ser no final de semana, então é preferível que durante a semana sejam realizados a noite quando todo mundo já chegou do trabalho e pode ajudar e tá ali dentro da ritualística (T.S.O. dofono de Oxum).

Atualmente, essa realidade tem mudado e cada vez mais são frequente deslocamentos geográficos e temporais dentro das Casas. Muitas passaram a realizar seus ritos durante o dia, por conta da pressão da violência noturna, da segregação espacial, necessidade de ônibus para o deslocamento, haja vista nem toda Casa possui espaço para alocar seus filhos e para muitos é inviável dormir nos Terreiros. Logo, o deslocamento geográfico para o PEO se torna cada vez mais recorrente, o que condiciona a mudanças de hábitos, como o horário e duração do rito.

Deslocados do Terreiro para o Parque Ecológico, os rituais precisam obedecer ao tempo daquele espaço, como por exemplo, tempo da reserva, regras de permanência, o que deve ser utilizado nas oferendas, regras após o uso etc.

Mesmo o Candomblé se adaptando às situações contemporâneas, ele mantém sua relação primordial com a natureza e com a ancestralidade. Ele ainda vigora como um culto ancestral mesmo na modernidade. Reginaldo Prandi nos diz que “mudanças internas da religião não significam necessariamente um perigo para a sua sobrevivência institucional, não implicam separação e ruptura. Ao contrário, quem não muda não sobrevive” (2000, p. 35) e é por isso que, apesar de todas as mazelas, violações, violências e tentativas de apagamento, Candomblé ainda respira, ainda cultua e persiste no tempo e no movimento dele, nunca na permanência mas no fluir com o tempo, pelo tempo e além do tempo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta desta tese, ao longo de toda a pesquisa, foi entender o Candomblé levando em consideração suas adaptações, mudanças e dinâmicas tão necessárias para sua proteção assim como para sua sobrevivência. O Candomblé se ressignifica, não esquecendo sua herança mas se adequando à contemporaneidade. Por isso o Candomblé existe e resiste passando ao longo dos séculos por substantivas (re)significações.

Nessa empreitada, partimos do ponto de vista de que os deslocamentos e adaptações não são, de forma alguma, inovações, nem podem ser vistos como meras influências ou conduções modernas. Tanto que, o ponto de partida utilizado para se observar esses deslocamentos foi o traslado da África para as Américas. Através desse deslocamento buscamos verificar quais foram as ferramentas e mecanismos utilizados para o estabelecimento da religião no novo continente levando em conta todo o cenário imposto pela escravização. O Candomblé nasce da forja da dor, da transformação, do trânsito, da sacralidade dada ao espaço que se territorializa. É a partir dessa constatação que não se pode deixar de fazer referência à capacidade de resiliência que o Candomblé possui.

Resiliência é, segundo o dicionário, a propriedade que alguns corpos apresentam de retornar à forma original após terem sido submetidos a intensa pressão e desgaste, ou ainda, a capacidade de se recobrar continuamente, se adaptar à má sorte ou às mudanças. O Candomblé é a personificação de resiliência, que é forjado, sobrevive, se deforma e se reforma, se adapta e se desloca. Assim continua constantemente, é assim que ele (re)existe.

A diáspora negra impõe um novo arranjo tanto territorial quanto cultural ao culto aos Orixás. Grupos étnicos e línguas distintas ditaram uma nova forma de organização tanto espacial quanto ritual.

Nascia então, em solo novo brasileiro, a África fora do continente africano, os Terreiros de Candomblé. Espaços míticos, de memória, do sagrado e de resistência. Estes serviam também de casa, de refúgio, de alento. Terreiros são espaços territorializados, que constituem, demandam e emanam poder através do Axé.

Seja por processos topofilicos (TUAN, 1980), seja por processos ancestrais, os negros de matriz africana definiram e definem constantemente sua existência no espaço do Terreiro, logo, resgatando o sagrado como era em África. Resgate esse feito não só pelo corpo, como suporte de um signo, mas também pela imaginação geográfica, quando atribui às construções do Terreiro, significados que rememoram a África que antes habitavam. Não à toa, as divindades pisam no chão do Terreiro através dos corpos de seus filhos, o barracão se torna o

palácio, onde reis e rainhas bailam, rememorando seus passos ancestrais, suas histórias, através do movimento do corpo de seus filhos muito bem adornados e que conduzem as cerimônias, suas realezas dançam, curam e encantam.

Logicamente o processo de estruturação dos Terreiros não se deu de uma hora para outra. Seu processo foi longo, do século XVII quando se tem registro dos primeiros Calundus, ainda no interior das senzalas, até sua instituição como culto estruturado em um Território Terreiro no século XIX em Salvador, na Barroquinha. A partir daí cada região foi constituindo seu território sagrado, levando em conta suas interações com as culturas e crenças locais, como por exemplo, o Catimbó (PE, PB), o Xangô (PE), o Batuque (RS), a Pajelança (AM, PA, MA) e tantos outros que só confirmam a maleabilidade e a capacidade criativa e adaptativa da religião africana. Tomando forma e corpo, os Candomblés se espalharam pelo Brasil.

A partir da Constituição em 1824, a liberdade de culto é garantida, com ressalvas logicamente, já que não era permitido que templos ostentassem símbolos religiosos em suas fachadas. Nos casarões e cortiços cariocas, a religião negra foi se estabelecendo, ganhando clientela, mas trazendo para si a atenção e o olhar perseguidor do Estado.

Com a urbanização e a modernização da região central da cidade do Rio de Janeiro, mais uma vez a religião se transmuta, agora da cidade para a periferia. Assim o fluxo de deslocamento religioso se desenhava pela cidade, sempre na tentativa de escapar do sufocamento patrocinado pelo Estado, impulsionando a segregação, o apagamento e a intolerância.

Pesquisar todo esse contexto só revelou que as dinâmicas de perseguição e dispersão vistas hoje, como tentativa de aniquilamento da crença, são as mesmas desde o século XVII. Exatamente por isso que os deslocamentos e adaptações são constantes e se fazem necessários, são mecanismos de sobrevivência e existência dos ritos. O contexto atual não se afasta muito dos de séculos atrás, o crime é o mesmo, só mudaram os algozes.

E é exatamente neste ponto que se insere o objeto central, sobre o qual esta pesquisa se debruçou, o Parque Ecológico dos Orixás. Foi importante e necessário fazer todo um longo percurso introdutório e retomar a memória da tradição, para situar as religiões de matriz africana, principalmente o Candomblé, neste exato ponto de encontro.

Através dessas transladações e acomodações mais gerais observadas ao longo da história é que podemos observar os deslocamentos e as mudanças atualmente como continuidades. O culto se adequou às mudanças políticas, sociais e religiosas dos dias de hoje, sem renunciar à sua tradição e aos seus fundamentos. Logicamente não repetição da África e tão pouco como estruturada no século XIX mas sempre com reminiscências das origens.

No Parque Ecológico dos Orixás é possível encontrar Terreiros que hoje vivenciam as tentativas de silenciamento e de intolerâncias. Sempre muito blindados e discretos, mal conseguiam falar das mazelas que enfrentam cotidianamente, o que, de certa maneira, se refletia na dificuldade de abertura e aproximação que tinham em relação a mim.

Ouvir quem é silenciado é difícil, porque a vida os ensina a se blindarem constantemente, criando estruturas de defesa. O fato d'eu não ser do Candomblé mas pesquisá-lo me fez chegar, segundo Christina Vital da Cunha, em *terrain sensible* onde, “se manter em pesquisa implica experimentar o que pode ser uma imersão da qual saímos perturbados, com a sensação de que podemos fazer pouco pelo outro, mas por outro lado, às vezes saímos esperançosos, visualizando possibilidades de uma ação política que interfira positivamente na vida social” (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 45).

Talvez minha ação e intenção de pesquisa tenha sim se iniciado ou se motivado por uma questão política. Incomodava-me ver os números e estatísticas onde as religiões de matriz africana eram sempre vilipendiadas e que, por isso, precisavam se deslocar e, muitas vezes, se esconder para reverenciar o seu sagrado. Isso só revelou o que a tempos se fala sobre nossa Laicidade à brasileira<sup>54</sup> (MARIANO, 2011).

Quem sabe por ingenuidade tive a pretensão de denunciar os atos velados da intolerância, tentei dar espaço e voz, através dos meus escritos, àqueles que, por muitas vezes se isolam, se escondem, se policiam por não poderem assumir seu lugar social de cidadãos constituídos de direitos.

Durante boa parte da pesquisa, enquanto pude estar presencialmente no PEO, consegui vivenciar e acompanhar a alegria que era, para aqueles que ali estavam, exercer sua crença e receber sua divindade sem represálias e sem medo. Estar naquele lugar era importante para aquelas pessoas. Entendi que a dinâmica que existia naquele espaço era singular.

Longe de constituir um paraíso para os Terreiros, o PEO se reveste de discursos de proteção e de políticas ecológicas (o que de fato propõe) mas também se apresenta como uma instituição que oferta bens religiosos, existe numa lógica de mercado. A visão mercadológica, que não é avaliada em sua totalidade negativa, se estabelece como uma troca entre a equação mercadológica básica de oferta e procura. No entanto, incapaz de atender a todos (se considerarmos que nem todos conseguem se filiar ou manter o custo dessa filiação) e de ser a solução para todo o mal causado pela intolerância.

---

<sup>54</sup> Disponível em <https://www2.ufjf.br/ppcir/files/2013/10/texto-1.pdf>, Acesso em ago de 2021.



Percebe-se que o PEO se apresenta como uma ferramenta pensada e moldada mais a partir do isolamento que do próprio enfrentamento da intolerância. O que ainda assim não desmerece sua idealização e existência. Mas não vi, durante todo o tempo da pesquisa, ações internas de combate ou enfrentamento aos ataques a Templos, por exemplo, ou ainda, participando de frentes mais combativas. Talvez as ações se deem mais no âmbito individual já que, os Terreiros associados possuem ajuda jurídica.

Atualmente, os debates sobre novos espaços de culto, ou a regulamentação deles, não só no Rio de Janeiro como também no Brasil, têm sido muito recorrentes. Estes debates acontecem tangenciando temas como a urbanização acelerada que ocasiona diminuição do espaço para cultos, a realidade da violência e da intolerância frente a estas religiões, o posicionamento de discursos ambientalistas e de unidades de conservação, ou ainda, o resgate por práticas mais tradicionais ou primárias, menos nocivas ao meio ambiente.

Em meio e em reação a esta realidade é que temos no Rio de Janeiro, por exemplo, o surgimento de espaços como o Parque Ecológico dos Orixás, o Espaço Sagrado da Curva do S, o Parque Ecológico Vale dos Orixás, o Recanto dos Orixás. Na Bahia temos ainda a Pedra de Xangô e no Rio Grande do Sul o Parque Ecológico Reino dos Orixás e tantos outros que já são ou buscam se tornar espaços para o uso das religiões de matriz africana.

Estes espaços buscam fazer valer a liberdade de culto no exercício da cidadania e a regulamentação de áreas que ofertem uma estrutura necessária para os fiéis, principalmente no que tange a integridade (física, espacial e ritual), tanto para o religioso quanto para a natureza. E isto tem acontecido com certo sucesso.

Deslocar-se e se adaptar são condições imperativas para o Candomblé, não é algo recente ou inovador. O ponto central não é pura e simplesmente o deslocamento em si, visto que ele sempre existiu; a questão analisada é como e por que ele se configura como componente central para a continuidade da religião, fator que influencia na sua existência.

O PEO se mostrou muito enriquecedor para analisarmos as diversas dinâmicas de deslocamentos na contemporaneidade. Isto porque é uma constante ver ações de impedimento do uso de espaços públicos a adeptos do Candomblé ou de religiões de matriz africana ora por constrangimento, ora por violência.

Há nas favelas e nas comunidades do subúrbio carioca o que podemos chamar de privatização do espaço público, uma disputa clássica de poder, uma espécie de “assédio religioso”, ou ainda o que denominei no último capítulo de arbitrário religioso dominante, onde há uma construção social basilar para a perpetuação de uma determinada sociedade e dominação de um dado grupo, promovendo uma cultura religiosa como sendo melhor e/ou

verdadeira em detrimento, negação e inferiorização das demais. Foi aqui apresentada uma dominação religiosa de cunho (neo)pentecostal a partir da pentecostalização dos espaços, seja o espaço público, seja o espaço das periferias.

Nas favelas da região metropolitana do Rio de Janeiro e na região da Baixada Fluminense vemos verdadeiros redutos de criminosos convertidos a igrejas (neo)pentecostais. A violência sofrida pelo povo de santo por meio do tráfico não se distancia muito das perseguições promovidas pelo próprio Estado a Terreiros desde o final do século XIX. De um lado, o tráfico que disputa território e aliados, do outro, a igreja que disputa territórios e convertidos. A linguagem é a da Teologia do Domínio, da “guerra feita contra demônios específicos, espíritos territoriais e hereditários” e que “envolve tudo que se refere à luta dos cristãos contra o diabo” (MARIANO, 2014, p. 137). E nessa nova guerra santa, de forças brutalmente desiguais, onde o povo de santo é perseguido, anulado e expulso de seus Terreiros, espaços como o Parque Ecológico dos Orixás se tornam verdadeiros refúgios e salvaguarda do sagrado.

Reitero não considerar o PEO ou espaços com a mesma finalidade simplesmente como uma solução para a intolerância. Ele é uma ferramenta. Uma espécie de opção institucional frente aos entraves e cerceamentos da sociedade contemporânea, que serve, ou tenta servir, como um outro espaço, um suporte aos Terreiros que demandam por espaços, por liberdade de expressão, de culto e que sofrem direta e indiretamente com a violência física, simbólica e institucional.

O PEO oferece a oportunidade de uma vivência com o sagrado, fora do espaço do Terreiro, assim como uma relação e convívio entre os Terreiros. Encontros e laços.

A tese não só confirmou os deslocamentos já existentes, desde a vinda da África, como proporcionou observar a experiência e a vivência dos deslocamentos e adaptações atuais, contemporâneos.

Foram observados não só o deslocamento geográfico, como também o cronológico, onde os Terreiros podem fazer seus ritos em horários distintos, ampliando a possibilidade do acesso a todos os filhos de santo, não se limitando a ritos noturnos, se adequando assim também à vida social dos seus adeptos.

O Candomblé muda para permanecer, sem deixar de ser o que ele é.

Quando a pandemia se instaurou e o isolamento social foi protocolado mundialmente, me vi completamente imóvel em relação a esta pesquisa, em como dar continuidade. Me questionava quanto ao prosseguimento da pesquisa, às entrevistas ainda inacabadas, à interação com pessoas que eu só encontrava naquele espaço.

Tive que mudar drasticamente a estratégia de contato e fazer uso de mecanismos antes um tanto não usuais para uma pesquisa que lidava com o componente humano e religioso. Ora, se a religião se adapta ao meio, uma hora ela se reinventaria nesse momento atual. Era só esperar.

Foi preciso outros meios, outras ferramentas de busca e coleta de dados. Trabalhar remotamente, ainda mais com uma pesquisa tão sensível onde o lócus era imprescindível foi de fato um enorme desafio. O Candomblé é uma religião familiar, de contato, de presença, de oralidade. A fala tem potência e importância, o que poderia ser perdido quando pesquisada à distância. Mas o Candomblé está sempre se adaptando, tomando outras formas e espaços, sendo criativo e maleável. A internet também se tornou espaço de Candomblé.

Mesmo de forma online e remota, o trabalho prosseguiu e a internet se tornou mais um espaço utilizado pela religião de matriz africana. Na temática dos deslocamentos o Candomblé acabou assumindo também um deslocamento para o mundo virtual, como por exemplo o uso de *lives*, miniaulas, cursos, até mesmo consultas. Este é um aspecto que ainda precisa ser explorado, mas que nos impulsiona a pensar nos limites – e se de fato eles existem – da capacidade criativa e adaptativa com a qual as religiões de matriz africana sobrevivem na nossa sociedade. Este deslocamento das religiões afro para o mundo virtual é uma temática ampla e importante como dinâmica religiosa na contemporaneidade. Mas isto seria já uma outra pesquisa. Por isso a opção por não tratar desta temática nesta tese.

O tempo, nas sociedades africanas era concebido como uma composição e sucessão de acontecimentos e assim foi o percurso desta pesquisa. Perdas, isolamentos, angústias, alegrias, que apesar de intensos, não impediram que essas páginas fossem escritas. Em outros tempos talvez o resultado fosse outro mas “mesmo que nem tudo seja bom, mesmo assim eu agradeço” (Mãe Doné Conceição D'Lissá). Talvez ainda porque não seja no nosso tempo, o tempo propício é seletivo.

Por fim, espero que esta tese tenha servido como elemento de reflexão sobre o tema. Dos deslocamentos e das adaptações pela sobrevivência e, acima de tudo, das inquietudes de uma religião que não cessa no tempo e que ainda sobrevive aos açoitamentos de uma sociedade que não sabe lidar com as múltiplas versões de crença que possui.

## REFERÊNCIAS

- ALBAGLI, Sarita; MACIEL, Maria Lucia - Informação e conhecimento na inovação e no desenvolvimento local. *Ci. Inf.*, Brasília, v. 33, n. 3, p.9-16, set./dez. 2004. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ci/v33n3/a02v33n3.pdf>
- ALVES, Gisela Cardoso. Território e territorialidade como proposta de análise na formação cultural de um terreiro de Candomblé. In: *Anais do XI Encontro Nacional da ANPEGE*. pp. 1732-1741, out. 2015.  
Disponível em: <http://www.enanpege.ggf.br/2015/anais/arquivos/6/174.pdf>
- ALVES, Denise; PRAZERES, Marcelo Antônio M. Práticas Religiosas em áreas protegidas: como garantir o respeito e o reconhecimento à diversidade cultural? In: CORRÊA, Aureanice; MOUTINHO DA COSTA, Lara; PESSOA DE BARROS, José Flávio. (Orgs.). *A Floresta. Educação, cultura e justiça ambiental*. Rio de Janeiro: Garamond, pp. 47- 64, 2013.
- ALVES, Zélia Mana Mendes Biasoli; SILVA, Maria Helena G. F. Dias da. Análise qualitativa de dados de entrevista: uma proposta. *Paidéia* (Ribeirão Preto), Ribeirão Preto, n. 2, p. 61-69, Julho 1992. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-863X1992000200007](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-863X1992000200007)
- ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil / André João Antonil*. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013. (Cap XI, 39-44). (Coleção Biblioteca Básica Brasileira; 7). Disponível em <https://www.fundar.org.br/storage/Livros/4.pdf>
- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. 2. Ed – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- BARBOSA JUNIOR, Ademir. *Candomblé: uma religião ecológica*. São Paulo: Anúbis, 2016.
- BARROS, José D'Assunção. *História, Espaço, Geografia. Diálogos interdisciplinares*. Petrópolis, RJ: VOZES, 2017.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *Na minha casa: preces aos orixás e ancestrais*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. (2007). *Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos*. Petrópolis, RJ: VOZES, 2007.
- BELTRAME, Ideraldo Luiz; MORANDO, Marsal. O sagrado na cultura gastronômica do candomblé. *Revista Saúde Coletiva*, São Paulo, v. 5, n.26, p. 242-248, jan./fev. 2008
- BENISTE, José. *Histórias dos Candomblés do Rio de Janeiro: o encontro africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2019.
- BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis, RJ: VOZES, 2004.
- BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos Orixás*. Petrópolis, RJ: VOZES, 2012.

BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In (orgs.) CORRÊA, R. Lobato, ROSENDAHL, Zeny. Geografia Cultural: Um século (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, p.83-131, 2002.

BORGES, Luzineide; CAPUTO, Stela; OLIVEIRA, Raimundo. “A organização geográfica do terreiro de Candomblé contribuindo para ensino da geografia”. Revista entreideias, Salvador, v. 5, n. 2, p. 79-94, jul./dez. 2016

BOSSÉ, Mathias Le. As questões de identidade em geografia cultural – algumas concepções contemporâneas. In: CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny (org.). Geografia Cultural uma antologia, v.II. EdUERJ, 2013. pp. 221-232

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988.

CAMPOS, Andreino. Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CARNEIRO, Edison. Candomblé da Bahia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CARNEIRO, Leonardo. A metrópole sagrada: geograficidades de um Rio de Janeiro afro-brasileiro. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

\_\_\_\_\_. Territorialidades afro-brasileiras no Rio de Janeiro: considerações sobre o candomblé e a umbanda. Revista de Geografia - PPGeo - v. 1, nº1 (2011). Disponível em <http://ojs2.ufjf.emnuvens.com.br/geografia/article/view/17883/9190>

Cartilha para Legalização de Casas Religiosas de Matriz Africana. Projeto Comunidades Tradicionais de Terreiro: visibilidade, afirmação de direitos e cidadania, 2012. Disponível em [https://www.jur.puc-rio.br/wp-content/uploads/2017/10/CARTILHA\\_paraimpressao.pdf](https://www.jur.puc-rio.br/wp-content/uploads/2017/10/CARTILHA_paraimpressao.pdf)

CERQUEIRA, André Sekkel. Uma Reflexão Sobre o Surgimento do Candomblé. Artigo publicado na edição nº 21 de abril/maio de 2007 da revista histórica. Disponível em <http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao21/materia02/#topo>

CORRÊA, Aureanice de Mello. O terreiro de Candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. In: Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 51-62, 2006.

\_\_\_\_\_. Espacialidades do sagrado: a disputa pelo sentido do ato de festejar da boa morte e a semiografia do território encarnador da prática cultural. In: SERPA, A., org. Espaços culturais: vivências, imaginações e representações [online]. Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 161-179. ISBN 978- 85-232-1189-9.

COSTA, Valéria; GOMES, Flávio. Procurando fortuna! Notícias sobre africanos e candomblés no Rio de Janeiro e no Recife oitocentista. In: “Religiões negras no Brasil. Da escravidão à pós-emancipação”. São Paulo: Selo Negro, 2016. pp186-204

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

DECÁLOGO DAS OFERENDAS. Disponível em [https://20b55184-cbd4-4329-99b8-62e21309833b.filesusr.com/ugd/f7e1f4\\_bf83d3b6021c417f935daf71aefe3e59.pdf](https://20b55184-cbd4-4329-99b8-62e21309833b.filesusr.com/ugd/f7e1f4_bf83d3b6021c417f935daf71aefe3e59.pdf).

DIAS, João Ferreira. Chuta que é macumba”: o percurso histórico-legal da Perseguição às religiões afro-brasileiras. *Sankofa* (São Paulo), 12(22), 39-62. <https://doi.org/10.11606/issn.1983-6023.sank.2019.158257>

DORIGNY, Marcel. *Atlas das escravidões: da Antiguidade até nossos dias*. Editora: VOZES, 2017.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERREIRA, Elisangela Oliveira. O santo de sua terra na terra de todos os santos: Rituais de calundu na Bahia colonial. *Afro-Ásia*, 54 (2016), p. 103-150.

GUIA DE CAMPO DO PARQUE NACIONAL DA TIJUCA. Org. Andréa Espinola da Siqueira... [et al.] – Rio de Janeiro: UERJ / IBRAG, 2013.

GÓIS, Aurino José. As religiões de matrizes africanas: o Candomblé, seu espaço e sistema religioso. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 321-352, jan./mar. 2013a.

\_\_\_\_\_. A geografia religiosa dos terreiros de Candomblé de Contagem, Minas Gerais”. In: *Interações – Cultura e Comunidade*, Belo Horizonte, Brasil, v.8 n.14, p. 348-361, jul./dez. 2013b.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialidade. In: *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina* – p. 6774-6792, Mar.2005.

\_\_\_\_\_. Território e multiterritorialidade: um debate. In: *GEOgraphia* - Ano IX nº 17 p. 19-46, 2007.

\_\_\_\_\_. Identidades territoriais. In: CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny (org.). *Geografia Cultural uma antologia*, v.II. EdUERJ, 2013. pp. 233-244

\_\_\_\_\_. *Uma procissão na geografia*. EdUERJ, 2018.

IYAGUNÃ, Dalzira Maria Aparecida. Territorialidade e terreiros de candomblé contemporâneos no Brasil. In: *Meu povo de fé: olhares sobre a religiosidade popular no Brasil / Anderson Pereira Portuguez / Leonor Franco de Araújo / Alessandro Gomes Enoque* (organizadores). Ituiutaba: Barlavento, 2018, (p. 66-87)

JAGUN, Márcio. Axé. Três noções básicas do Candomblé. (Apostila, Sai do chão com Waldemar Falcão), 2018. Disponível em [www.vivamelhor.com](http://www.vivamelhor.com).

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ Vera de. *O candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009

LIMA, Vivaldo da Costa. A família de santo nos candomblés Jejes-Nagôs da Bahia: Um estudo de relações intragrupais. 2 ed. Salvador: Corrupio, 2003

LODY, Raul. Candomblé: Religião e resistência cultural. São Paulo: Ed. Ática, 1987.

MAGNANI, José Guilherme; TORRES Lillian de Lucca (org.). Na metrópole: textos de antropologia urbana. São Paulo, EDUSP/FAPESP, 1996

MARQUES, Lucas. Plantando o axé: reflexões sobre composições de forças na fundação de um terreiro de candomblé. Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872015000100063](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872015000100063)

MARTINS, Ronaldo Luiz. Mercado de Madureira: Caminhos de Comércio/ Ronaldo Luiz Martins. Rio de Janeiro/ José Carlos Joaquim: Coordenação - Produção / Condomínio do Entrepasto Mercado do Rio de Janeiro: Publicação, 2009.

MAYA, Raymundo Ottoni de Castro. A Floresta da Tijuca. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1967.

MEDAWAR, Carlos Eduardo Martins Costa. O Mercado dos Orixás: Uma Etnografia do Mercado de Madureira no Rio de Janeiro. 2003. 148 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal Fluminense. Niterói: UFF/ICHF/ PPGACP, 2003.

MELO, Emerson. Dos terreiros de Candomblé à natureza afro-religiosa. In: Último Andar - Revistas Eletrônicas da PUC-SP, p. 27-36, jun. 2007. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/13263>

MENEZES, Claudia Castellano. Um espaço sagrado para as religiões afro-brasileiras: dimensões culturais e conflitos no Rio de Janeiro. In: ARQUI-tividades. Subje-TETURAS. Metodologias para a análise sensível do lugar. DUARTE, Cristiane Rose de Siqueira e PINHEIRO, Ethel (Organizadoras), 2019, p. 47-65.

MORAIS, Marcelo Alonso. Os espaços nas estratégias dos grupos umbandistas para o exercício de cidadania na cidade do Rio de Janeiro. Revista de Geografia (Recife) V. 35, No. 1 (especial), 2018. Disponível em <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistageografia/article/view/234424/27774>

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes. Leopardo dos olhos de fogo. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

PAINEL REGIONAL: Baixada Fluminense I e II / Observatório Sebrae/RJ. -- Rio de Janeiro: SEBRAE/RJ, 2016. Disponível em [https://m.sebrae.com.br/Sebrae/Portal%20Sebrae/UFs/RJ/Anexos/SebraePainel\\_BaixadaFluminense.pdf](https://m.sebrae.com.br/Sebrae/Portal%20Sebrae/UFs/RJ/Anexos/SebraePainel_BaixadaFluminense.pdf)

PEREIRA, Flora; AQUINO, Natan. África austral: os conceitos que sobrevivem à colonização. Site Outras Palavras. Jornalismo de Profundidade e Pós-capitalismo. São Paulo, março de 2013. Disponível em <https://outraspalavras.net/blog/afrika-austral-os-conceitos-que-sobrevivem-a-colonizacao/>

PERNAMBUCO, Museu do Estado. Coleção Culto Afro-Brasileiro – Um testemunho do Xangô Pernambucano, Recife, 1983.

PLANO DE MANEJO DA APA DE PETRÓPOLIS, Brasília, março de 2007. Disponível em [http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/imgs-unidades-coservacao/apa\\_petropolis.pdf](http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/imgs-unidades-coservacao/apa_petropolis.pdf)

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras no Brasil. Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. In: Revista USP, São Paulo (28): 64-83, Dez/Fev. 95/96.

\_\_\_\_\_. Herdeiras do Axé. In: Deuses africanos no Brasil São Paulo: Hucitec, 1997. Capítulo 1.

PORTUGUEZ, Anderson Pereira; DAHER, Vitor Rachid Colucci; Entre a tradição, a modernidade e o mito do retorno às origens: os movimentos de des/re/territorialização do candomblé ketu entre 1950 e o tempo presente. In: Meu povo de fé: olhares sobre a religiosidade popular no Brasil. PORTUGUEZ, Anderson Pereira; ARAÚJO, Leonor Franco de; ENOQUE, Alessandro Gomes (organizadores). Ituiutaba: Barlavento, 2018. p. 14-48.

PROJETO DE LEI Nº 4447/2018. Declara patrimônio imaterial do estado do Rio de Janeiro o idioma bantu, praticado nas religiões de matrizes afro-brasileiras. Disponível em <http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/scpro1519.nsf/18c1dd68f96be3e7832566ec0018d833/2efdb9e03da815f0832583150051d363?OpenDocument>.

RAMOS, Eurico. Revendo o Candomblé: Respostas às mais frequentes perguntas sobre a religião. Rio de Janeiro: Mauad X 2011.

REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: A invasão do calundu do Pasto da Cachoeira, 1785. In Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 57-81, mar./ago. 1988.

\_\_\_\_\_. Bahia de todas as Áfricas. Dossiê África Reinventada. Revista de História da Biblioteca Nacional. Ano 1. Nº. 6. Dezembro de 2005.

\_\_\_\_\_. Magia Jeje na Bahia. In: COSTA, Valéria; GOMES, Flávio. “Religiões negras no Brasil. Da escravidão à pós-emancipação”. São Paulo: Selo Negro, 2016. pp 13-40.

RENOU, Mariana. Oferenda e Lixo Religioso: como um grupo de sacerdotes do candomblé angola de Nova Iguaçu “faz o social” - Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFRJ, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2011.

RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 303 p. ISBN: 978-85-7982-010-6. Available from SciELO Books. Disponível em <http://books.scielo.org/id/mmtct/pdf/rodrigues-9788579820106.pdf>

ROSENDAHL, Zeny. Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

\_\_\_\_\_. Território E Territorialidade: Uma Proposta Geográfica Para O Estudo Da Religião. In: CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny (org.). Geografia Cultural uma antologia, v.II. EdUERJ, 2013 pp 169-188



SAHR, Wolf-Dietrich. Signos e Espaço Mundos - A semiótica da espacialização na geografia cultural. In: KOZEL, Salete, SILVA, Josué da Costa e GIL FILHO, Sylvio Fausto (Orgs.) Da Percepção e Cognição à Representação: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista. São Paulo: Terceira Margem: Curitiba: NEER, 2007.

\_\_\_\_\_. O mundo se São Jorge e Ogum: contribuição para uma geografia religiosa da religiosidade sincrética. In: CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny (org.). Geografia Cultural uma antologia, v.II. EdUERJ, 2013 pp. 163-168

SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscóredes M. dos – Religión y cultura negra. In: FRAGINALS, Manuel Moreno (Rel.). África en América Latina. México: Siglo Veintiuno Editores, p. 103-128, 1977.

\_\_\_\_\_. Os Nàgô e a morte. Petrópolis, RJ: VOZES, 2008

SANTOS, José Luiz. Religião e Floresta. Série Técnica IPEF, v.12, n.32, p.127-132, Dez. 1998

Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 261. 2015.

SANTOS, Karina Servi. Experiências do tempo: reflexões sobre tempo e alma. Monografia (Especialização em Psicologia Analítica) – Pontificia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, p. 87. 2010

SCHAAF, Thomas. Sítios Sagrados – Integridad Cultural y Diversidad Biológica: Un Nuevo Proyecto de la UNESCO. Anexo 3. Paris, UNESCO, 2002.

SCOTTO, Gabriela e LIMONCIC, Flávio (Org). Conflitos Sócio-Ambientais no Brasil: O Caso do Rio de Janeiro. Vol. II. Rio de Janeiro: Projeto Meio Ambiente e Democracia, IBASE e Fundação Heinrich-Boll, 1997, p. 13-18.

SETILOANE, Gabriel M. Teologia Africana: Uma introdução. São Bernardo do Campo, SP: EDITEO, 1992

SILVA, Jorge da. Guia de Luta contra a Intolerância religiosa e o Racismo. 2ª ed. Rio de Janeiro, 2019. Disponível em [http://www.pordentrodaafrica.com/wp-content/uploads/2019/01/GUIA-DE-LUTA-CONTRA-A-INTOLERA%CC%82NCIA-RELIGIOSA-E-O-RACISMO\\_Versa%CC%83o-Final.pdf](http://www.pordentrodaafrica.com/wp-content/uploads/2019/01/GUIA-DE-LUTA-CONTRA-A-INTOLERA%CC%82NCIA-RELIGIOSA-E-O-RACISMO_Versa%CC%83o-Final.pdf)

SILVA, Maria Alice Pereira da. Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Arquitetura, Salvador, 2017.

SILVA, Mary Anne Vieira. A festa do Candomblé como resistência cultural no espaço diaspórico. XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 1994.

\_\_\_\_\_. Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira. 5ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

\_\_\_\_\_. Arte religiosa afro-brasileira: as múltiplas Estéticas da devoção brasileira. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 9, N. 13, p. 97-113, Jan./Jun. 2008.

\_\_\_\_\_. Artes do axé. O sagrado afro-brasileiro na obra de Carybé. Ponto Urbe [Online], 10 | 2012, posto online no dia 25 julho 2014, consultado o 30 abril 2019. Disponível em <http://journals.openedition.org/pontourbe/1267>.

SILVEIRA, Renato da. Nação africana no brasil escravista: Problemas teóricos e metodológicos. Afro-Ásia, 38 (2008), p, 245-301.

\_\_\_\_\_. Do Calundu ao Candomblé. Dossiê África Reinventada. Revista de História da Biblioteca Nacional. Ano 1. nº. 6. Dezembro/2005

\_\_\_\_\_. O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de ketu. Resgate da Memória ano 2, nº 4. Abril/2015, p, 78-109.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Agô Agô Lonan. Ed. Mazza edições, 1998.

SODRÉ, Muniz. O Terreiro e a Cidade. A forma social negro-brasileira. Petrópolis, RJ: VOZES, 1988.

SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

\_\_\_\_\_. Revisitando o calundu. In: Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo [S.l: s.n.], 2002. Disponível em [http://www.historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU\\_0.pdf](http://www.historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU_0.pdf)

SOUZA, Marcelo Lopes. Território do outro, problemática do mesmo? O princípio da autonomia e a superação da dicotomia universalismo ético versus relativismo cultural. In CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny. (Orgs). Religião, Identidade e Território. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 145-176)

SOUZA, Marina de Mello e. Varia hist., Belo Horizonte, v. 28, n. 48, p. 935-942, Dec. 2012. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-87752012000200022&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-87752012000200022&lng=en&nrm=iso). Acesso em 10 de agosto de 2020. <https://doi.org/10.1590/S0104-87752012000200022>.

TEIXEIRA, José Paulo. Paisagens e Territórios Religiosos Afro-Brasileiros no Espaço Urbano: Terreiros de Candomblé em Goiânia. 2009. 141 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.

TERRIN, Aldo Natale. Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões. São Paulo: Paulus, 2004.

TUAN, Yi-Fu. Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980.

VALLADO, Armando. Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil. Rio de Janeiro, RJ: Pallas, 2011.

VERGER, Pierre. Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo. Fundação Pierre Verger (FPV) / Salvador, BA Solisluna, 2018.

VIGORITO, Joalice de Souza; Mercado de Madureira: Patrimônio cultural, mercado popular e religioso (1977-2014). 2016. 226 f. Tese (Doutorado em História Comparada) – Universidade Federal Do Rio de Janeiro PPGHC / UFRJ, Rio de Janeiro, 2016.

WILD, R.; MCLEOD, C. Sitios Sagrados Naturales: Directrices para Administradores de Áreas Protegidas. Gland, Suíça: IUCN. Série Buenas Prácticas en Áreas Protegidas No. 16. 2008. Disponível em <https://www.iucn.org/es/content/sitios-naturales-sagrados-directrices-para-administradores-de-areas-protegidas>.

**ANEXOS****ANEXO 1**

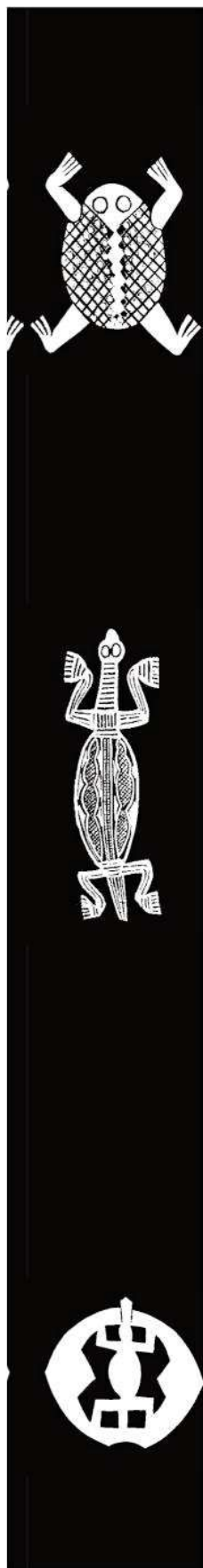
Cartilha *Oku Abo Espaço Sagrado*. Educação ambiental para religiões afro-brasileiras.

**OKU ABO ESPAÇO SAGRADO**



**EDUCAÇÃO AMBIENTAL PARA RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS**

Oku Abo significa "bem-vindo", termo do povo africano de língua iorubá. O terreiro de candomblé Ilê Omiojuaro tem, com isso, a intenção de saudar o resgate da consciência ancestral das religiões afro-brasileiras por meio da educação ambiental dirigida a essas tradições religiosas.



## FICHA TÉCNICA

*Para minha Yá, Olga do Alaketu, minha mãe, Beata de Yemanjá, meu irmão Adailton Moreira, Abdias Nascimento, Joel Rufino dos Santos e minhas filhas, Olga e Sade, fontes de minha inspiração.*

### **Agradecimentos:**

*A Marcelo Rolinha, Liberac, João Brawne, Yale Garcia, Artur da Cruz, Caboclinho, Lia Maria, e a todos os meus irmãos de axé.*

### **Coordenação, produção e texto:**

Aderbal Ashogun

### **Consultoria Religiosa**

Mãe Beata de Yemonja

### **Fotografia e produção:**

Clarisse Mantuano

### **Colaboradores de texto:**

Lara Moutinho da Costa,  
Marcelo Prazeres e Denise Alves

**Capa:** Abdias Nascimento

### **Consultoria de Meio Ambiente:**

Lara Moutinho da Costa

### **Consultoria em Educação e Cultura:**

Ana Cristina Pereira Vieira, Denise Alves e Maria das Graças de O. Nascimento.

### **Consultoria em Arte:**

Ronald Duarte

### **Consultoria em Religião Comparada:**

Sérgio Pereira

### **Articulação interinstitucional:**

Sônia Lúcia Peixoto

### **Programação Visual:**

Leonardo Passos

### **CONTATO**

#### **Fundação Cultural Palmares**

SBN Quadra 02 - Ed. Central Brasília - 1º Subsolo  
CEP 70040-904 - Brasília - DF

Fone: 55 (61) 3424-0108 - Fax: 55 (61) 3326-0242

E-mail: [assecom@palmares.gov.br](mailto:assecom@palmares.gov.br)

Tiragem: 15.000  
Venda Proibida

## A ARTE A ARTE COMO OFERENDA

Oxossi, rei das florestas, é um soberano atento. Seus olhos vigiam todos os cantos do seu espaço sagrado, alertando para qualquer ameaça à harmonia necessária à vida.

As águas dos olhos de Oxossi riachos, córregos, lagoas, sereno, neblina curam, acalmam, comunicam e abrem caminhos. Assim, brota do axé das águas dos olhos de Oxossi esta cartilha de defesa do meio-ambiente, que busca repor o equilíbrio da ação humana junto à natureza na prática do nosso culto.

Mais que uma fé, nossa religião é um modo de viver integrado em todos os passos de nossos dias.

Seu primeiro princípio é manter a harmonia e o fluxo de energias entre Aiyê e Orum, o visível e o invisível, que juntos compõem a vida no universo.

A natureza é o espelho material do Orum, portanto nossa missão é cuidar dela em todos os seus aspectos.

Se os valores do “progresso” no mundo globalizado nos afastam dessa prática, nossa tradição sabe se sobrepor e vem nos reorientar, sob a égide da nossa mãe Yemanjá.

À Mãe Beata de Yemonja, da Casa das Águas dos Olhos de Oxossi, e a seu filho Aderbal Ashogun, nossas saudações pela iniciativa. Ao povo de santo, nosso abraço de axé!

Abdias Nascimento  
Elisa Larkin Nascimento





## BEM-VINDO

A cartilha OKU ABO é uma ferramenta educativa criada pelo projeto OKU ABO - Educação ambiental para Religiões Afro-brasileiras, com o objetivo de resgatar o saber tradicional das religiões afro-brasileiras e promover a preservação do meio ambiente a partir desse resgate.

Iniciativa do terreiro de candomblé Ilê Omiojuaro, de Mãe Beata de Yemonjá, em parceria com entidades religiosas, ambientalistas, pesquisadores e órgãos públicos, a cartilha foi elaborada com base em ensinamentos ancestrais.

Os nossos mais velhos contam que antigamente não encontravam tantos resíduos de vidro, plástico, papelão, compondo as oferendas afro-brasileiras.

O dito progresso do mundo capitalista deturpou, dentre outras coisas, nossa maneira de tratar o meio ambiente. O povo-de-santo acabou incorporando valores que nada têm a ver com a nossa cultura, que nos afastam de nossa tradição e que hoje são usados para justificar mais preconceitos contra as religiões afro-brasileiras.



# AS ÁGUAS AFRO-BRASILEIRAS

“OMI KOSI, ÉWÈ KOSI, ÒRÌSÀ KOSI”  
“Sem água, sem folha, sem orixá.”<sup>1</sup>

ABO - água que cura  
OMI ERO - água que acalma  
OMI TUTU - água fresca, que abre os caminhos  
OMI OLISSA - águas de Oxalá (ritual dedicado a Oxalá, que inicia ou finaliza o calendário religioso)  
OMI IBONA - água quente que relaxa.

Segundo a ONU<sup>2</sup>, até 2020 deve faltar água para cerca de 2/3 da população mundial. Hoje, 20% da população do mundo não tem acesso à água potável e 50% não possui saneamento.

Mais de 50% dos rios da Terra estão poluídos ou sendo extintos devido à má utilização dos seus recursos. Apenas 1/3 dos recursos hídricos do planeta pode ser aproveitado.

As águas poluídas afetam a saúde de cerca de 1,2 milhão de pessoas e contribuem para a morte de cerca de 15 milhões de crianças com menos de 5 anos. Em cem anos, a população mundial dobrou e o consumo de água cresceu sete vezes.

O Brasil possui cerca de 8% da água disponível no planeta e aproximadamente 80% está localizada na região amazônica.

Cerca de 16% do esgoto é tratado e o resto é jogado “in natura” na natureza. Aqui no Brasil 40% da água é desperdiçada. Isso significa que, em cada 200 litros utilizados, 80 poderiam ter sido poupados. Aproximadamente 45% da população brasileira não tem acesso à água tratada e 96 milhões de pessoas vivem sem saneamento básico.

<sup>1</sup> Ditado iorubano que ratifica a consciência ecológica das religiões afro-brasileiras.  
<sup>2</sup> Fonte: [www.educacional.com.br](http://www.educacional.com.br)







## ORIXÁ ORIXÁ É NATUREZA

*“Meu filho, orixá é tudo isso que está aí... É o princípio da vida, está em todas as coisas. Por isso, tome muito cuidado, pois quando você mexe em uma coisa, desequilibra outra”.*

*“Está vendo essas mazelas que acontecem no mundo? É a natureza. São os orixás se revoltando com a agressão do homem a ela.”*

*“O homem não percebe que ele não é nada. A gente está aqui de passagem. A terra vai comer tudo isso...”*

(Ensinamentos da minha Yá, Olga do Alaketu)

### ARGUMENTOS QUE GARANTEM NOSSOS DIREITOS

A intolerância é crime que pode ser enquadrado no art. 140, § 3º, do Código Penal, e sua prática é contrária à liberdade de crença assegurada pela Constituição Federal, que em seu art. 5º, inciso VI, dispõe: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, proteção aos locais de culto e suas liturgias.”

## ESPAÇO VERDE

Quando cheguei em Miguel Couto, o terreno que adquiri para fundar o Ilê Omi Ojuaro não tinha nenhuma árvore ou ervas, e a primeira coisa que fiz foi andar pelas redondezas do bairro e colher as plantas que eram necessárias para os diversos usos, fossem religiosos ou terapêuticos. Eu mesma plantei e adubei a terra, preparando o solo para o que é hoje a minha roça de candomblé. Pelo fato de ter aprendido ao longo dos anos, o saber e o conhecimento das ervas, hoje me sinto muito mais segura, pois tenho dentro do terreiro muitas plantas que não encontro mais no bairro.

Podemos fazer de nossas comunidades terreiros, núcleos de preservação do verde, verde que em outras épocas era tão comum em nossos espaços e que, nos dias de hoje, já não é tão fundamentado em nossas casas de axé.

Temos de resgatar e preservar os ensinamentos de nossos ancestrais que nos diziam que "sem folhas não haveria orixá". Conseqüentemente este dito africano não se refere somente às ervas tão indispensáveis, mas, também, aos outros elementos de nossa planeta. Planeta este, em que os nossos orixás ainda vêm se confraternizar com os homens. Para isso, devemos ser multiplicadores e mantenedores desta idéia primordial de protetores de nossa mãe terra, para salvar o nosso planeta e obviamente nossa tradição religiosa e o legado de nossos ancestrais.

Éwè o Òsanyìn  
Mãe Beata de Yemonja





## OS ESPAÇOS SAGRADOS

Todo o espaço é sagrado para as religiões afro-brasileiras.

Èsù (Exú) - Caminhos, trilhas e encruzilhadas

Ògún (Ogum) - Ferro

Òs ó ò s ì (Oxossi) - Florestas

Òsanyìn (Ossain) - Segredo das folhas

Obalúayé (Obaluaiê / Omolu) - Terra

Òsùmàrè (Oxumarê) - Arco-íris

Sàngó (Xangô) - Raios, trovões e pedras

Irókò (Irôco) - A força física do povo de santo

Oya (Oiá/ Iansã) - Chuva, tempestade, vento

Òs u n (Oxum) - Rios, cachoeiras

Yemonja (Iemanjá) - Mares e rios

Obà (Obá) - Grutas, cavernas e encontro das águas

Yewa (Euá) - Cosmos, mata virgem

Nàná (Nanã) - Pântanos e mangues

Òòsàálà (Oxalá) - Harmonia da natureza

# TURA DE MASSA

## CULTURA DE MASSA X CULTURA TRADICIONAL

Tudo o que o homem já encontrou na Terra se chama Natureza. Tudo o que o homem acrescentou à Natureza, com seu trabalho e pensamento, chama-se Cultura. Sendo quase tudo que existe hoje na Terra acrescentado pelo homem, a Cultura é muito maior que a Natureza, mas não é mais forte.

Conforme a Cultura se desenvolveu, a Natureza ficou mais importante. A Natureza é o Fundamento do homem e é também o seu Destino. Dela viemos e para ela voltaremos.

Cultura Popular é tudo o que os homens pobres fazem para melhorar o mundo. O trabalho, o saber, os desejos, os sonhos, as crenças dos homens pobres são a Cultura Popular.

A Cultura Popular é mais profunda que as outras, porque reconhece o Poder da Natureza. Um exemplo dessa cultura é a Tradição dos Orixás. A Tradição dos Orixás dá aos homens pobres Fundamento e Destino.

Cultura de Massa é tudo o que é feito pela Indústria Cultural. Ela só tem uma finalidade: ganhar dinheiro com as outras culturas. São exemplos da Cultura de Massa a televisão, a roupa de marca, a fama das celebridades, a moda musical. A Cultura de Massa só cria homens velozes e vazios.

A Cultura Popular trava, o tempo todo, uma luta contra a Cultura de Massa. Um exemplo dessa luta é a Tradição dos Orixás, enfrentando diariamente as mentiras e futilidades da Cultura de Massa.

Joel Rufino dos Santos





## CONSELHO

*“Como laborixá, eu oriento meus filhos de santo e quem me procura para que tenham sempre preocupação com nossas práticas religiosas no ambiente em que vivemos. Aconselho todos os sacerdotes a fazerem o mesmo.”*

*(Mãe Beata de Yemonja).*

### Áreas de Proteção Ambiental - APAs

APAs são locais onde você pode realizar livremente suas oferendas. Servem para diminuir os impactos nas reservas e parques, através de práticas sustentáveis, como:

- utilize recipientes biodegradáveis;
- não deixe sacos plásticos e embalagens nas APAs;
- rio e cachoeira: não coloque oferendas dentro do rio ou cachoeira e cuidado para não prejudicar a vegetação da margem do rio, porque é ela que o mantém vivo;
- apresente sua oferenda, reze, faça seu pedido e depois a coloque fora da margem;
- mar: use materiais biodegradáveis, derrame os líquidos de garrafas e frascos de perfumes e retorne com objetos tipo espelho, pente, sabonete, bijuterias, garrafas, etc.;
- rua, caminhos e encruzilhadas: não coloque oferendas no asfalto, mas no canteiro. Além de ficarem muito expostas, veículos geralmente passam por cima delas e quebram os recipientes, podendo causar acidentes;
- pedreiras: raspe a parafina das velas e coloque -a no lixo.

## ORIXÁ GOSTA DE SIMPLICIDADE E CARINHO

Sabemos que nossa tradição se baseia na troca, na generosidade, por isso nossos rituais são sempre muito ricos e fartos. Porém, lembre-se que orixá é simples, come no chão.

Então, nunca devemos confundir riqueza com dinheiro e fartura com desperdício. Isso são valores da sociedade de consumo e não da tradição afro-brasileira.

Para os orixás e encantados a qualidade das oferendas é muito mais importante que a quantidade. As porções das oferendas e ebós devem ser proporcionais àquelas destinadas a uma pessoa (200g a 500g).

A oferenda começa desde a hora do preparo. Compartilhe o axé com seu orixá.

Na tradição afro-brasileira não se desperdiça nada. Podemos observar que até hoje, em muitas casas, todas as partes dos animais sacrificados e as comidas são consumidas. Cerca de 10%, o axé do santo, é consumido pelos iniciados, e o restante é destinado ao público.

Ainda é comum nos candomblés, que todas as comidas de santo - omolocu, farofa de azeite de dendê, feijão preto temperado com azeite e camarão, xinxin de galinha, caruru, vatapá e o famoso acarajé - sejam servidas ao público.





## COMO REALIZAR COMO REALIZAR SUA OFERENDA E REDUZIR O IMPACTO AMBIENTAL

Todas as religiões realizam oferendas. Os católicos dão a hóstia e o vinho; os judeus sacrificam um cordeiro na páscoa; os orientais dão alimentos e objetos; ou seja, não somos diferentes de ninguém. Por isso, fique tranqüilo ao realizar sua oferenda.

- As oferendas devem ser realizadas dentro do terreiro, sempre que possível.
- Os alimentos cozidos devem ser consumidos ou enterrados após o tempo mínimo de exposição. O que sobra pode e deve ser enterrado ou encaminhado para a compostagem, para produção de adubo orgânico. Isso é uma prática utilizada inclusive na África, berço dessa religião.
- Consulte a autoridade religiosa do seu terreiro sobre o tempo mínimo de permanência de exposição.
- Recolha sempre todos os resíduos de suas oferendas religiosas do meio-ambiente.
- Cantar, tocar, dançar são opções de oferendas que não deixam lixo. Podemos realizá-las em qualquer espaço, exceto nas reservas biológicas.
- Pergunte sobre restrições ao uso de som. Atabaques podem causar um forte impacto em determinadas áreas, como grutas e cavernas. Já em outras, não.



## DE MATERIAIS O USO DE MATERIAIS DEGRADÁVEIS BIODEGRADÁVEIS

Dê sempre preferência a materiais biodegradáveis na prática do culto. Minimize o impacto causado na natureza.

- Alguidares, louças, copos e garrafas quebram com facilidade e causam ferimentos em pessoas e animais.
- Copos e garrafas podem ser substituídos por cabaças, cuias de coco ou bambu.
- Para substituir os recipientes de louça ou barro, uma alternativa é o uso de folhas.
- Bananeira, mamona ou morim, podem forrar o fundo dos alguidares e louças.
- Após o ritual, deixe as folhas com as oferendas e retorne com os recipientes.
- Lembre-se de recolher todos os resíduos após o tempo mínimo de permanência.

Isso tudo pode alterar a estética da oferenda, mas o resultado final compensa.







## O PERIGO DO FOGO

O fogo é um elemento imprescindível para as religiões afro-brasileiras, porém deve-se usá-lo com muita cautela, devido ao seu poder devastador.

- Antes de depositar sua oferenda na natureza, acenda as velas no terreiro.
- Se tiver que acender uma vela, faça-o somente em locais onde você possa se responsabilizar. Espere até que ela se apague.
- Aproveite o tempo para rezar e sentir a energia do ambiente em volta.
- Não deixe velas acesas nos pés das árvores. Você pode causar incêndio, além de causar dor nas árvores, pois elas são seres vivos.
- A questão não é religiosa. Provocar incêndio é proibido por lei e você pode ser preso por isso.



## REDUZIR, RECICLAR E REUTILIZAR

Hoje o lixo recolhido nas cidades é depositado em lixões ou em aterros sanitários, mas dentro de poucos anos não vai mais existir lugar para colocá-lo. Esta é uma das razões por que a quantidade de lixo produzido deve ser reduzida ao máximo, principalmente a partir da diminuição do consumo de uma forma geral.

Reduzir, reciclar e reutilizar o lixo são caminhos que um número crescente de casas religiosas vêm adotando com muito sucesso. Além de contribuírem para a proteção do meio ambiente e para a promoção da qualidade de vida, estes procedimentos reduzem custos e até podem gerar renda.

Coleta seletiva é a coleta de lixo feita após separação prévia, de acordo com o tipo de lixo. Esta separação é feita em função da possibilidade de reciclagem de determinados materiais, como plásticos, metais, vidros, papéis e materiais orgânicos, que deverão ser descartados em recipientes diferenciados. Você pode começar a separar seu lixo e ajudar o planeta nesta batalha contra a poluição e gerar renda com a comercialização desse material.

A reciclagem prolonga a utilidade dos recursos naturais, além de reduzir o volume do lixo. E quanto maior a quantidade de lixo reciclado, menor a quantidade de recursos naturais consumidos.





## TUDO SE TUDO SE TRANSFORMA: REAPROVEITAR E RECICLAR

O que não puder ser reaproveitado com o mesmo fim, deve ser reciclado, ganhar nova roupagem e novo uso.

A louça usada nas oferendas pode ser lavada, fervida e reutilizada como recipiente de novas oferendas ou como utensílio no terreiro.

Já os alguidares, por serem de barro e porosos, são de fácil contaminação para serem reutilizados na culinária e no ritual. Devem ser fervidos e podem ser reciclados se forem triturados e usados como terra. Também podem ganhar uma pintura decorativa e você pode fazer três furos no fundo deles, transformando-os em vasos de planta. A questão é usar a criatividade a serviço do bem comum.

### Veja o tempo de decomposição de alguns materiais:

- Barro curado: 10 anos
- Celofane: cerca de 100 anos
- Cerâmica vitrificada: cerca de 500 anos
- Filtro de cigarro: 10 anos
- Madeira: 10 anos
- Metais: 100 anos
- Moedas: 200 a 500 anos
- Papelão: 2 a 4 meses
- Plástico: cerca de 500 anos
- Tecido de algodão: 10 anos
- Velas: até 3 anos

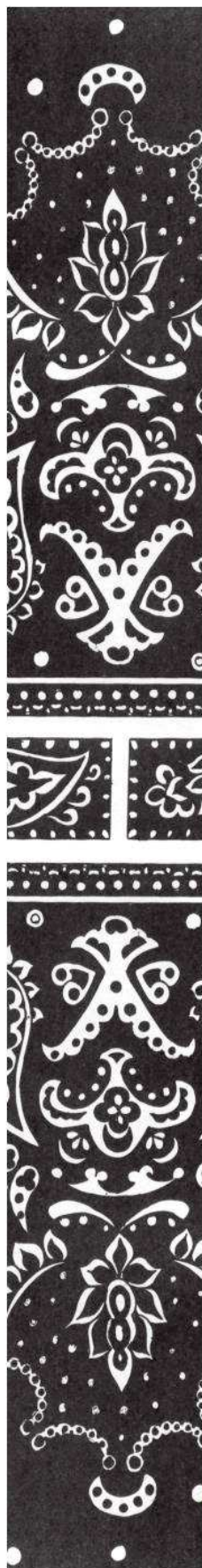
**Atenção:** o mercúrio (azougue) é cancerígeno e não pode ser manipulado sem proteção.

## ONSABILIDADE RESPONSABILIDADE COM OS ORIXÁS

Tenha responsabilidade com a limpeza dos espaços sagrados. Mantê-los limpos coloca-o em permanente contato com o axé dos orixás.

- Se tentarmos destruir a natureza, nós é que morreremos.
- Nunca deixe sacos plásticos, garrafas, velas e recipientes na natureza.
- Antes de realizar sua oferenda, faça sempre uma faxina na área, retirando restos de outras oferendas, embalagens e outros resíduos, seja a área na natureza ou no próprio terreiro.
- Leve sempre sacos de lixo e luvas plásticas para a coleta de resíduos. Se não encontrar coletores, feche os sacos e transporte-os para o coletor mais próximo.
- Organize mutirões de limpeza com sua comunidade ou participe de grupos de voluntários dos parques e das reservas próximos a sua casa.





## RACISMO RACISMO AMBIENTAL

Racismo ambiental se configura como injustiças sociais e ambientais que afetam diretamente etnias vulnerabilizadas.

Nós, afro-descendentes, entendemos que a solução para o uso religioso de áreas florestais e unidades de conservação, por parte dos povos indígenas e afro-brasileiros, é viável, pois suas religiões sempre preservaram o meio ambiente. Agora buscamos formas de adaptação de nossas práticas para ampliar esta preservação a partir dos saberes tradicionais, em que temos como referência os Orixás, que são a própria natureza.

Assim, o povo de santo vem em direção ao conhecimento ecológico, com resultados muito animadores para o exercício da consciência ecológica entre os afro-descendentes. Os órgãos ambientais responsáveis por áreas protegidas nos tratam de maneira discriminatória, apesar do papel histórico dos negros e índios na manutenção de áreas naturais.

Esperamos o reconhecimento da nossa importância, já marcada no nome de cachoeiras, caminhos e vales, pelo uso tradicional destas áreas na forma de espaços sagrados das religiões afro-brasileiras. Não podemos aceitar que seja impedida a liberdade de praticar nossas crenças! Isso é, antes de mais nada, inconstitucional!

Apesar do Governo Federal, através do Ministério do Meio Ambiente, indicar diretrizes mais inclusivas, buscando a participação social na tomada de decisões, o que se observa de fato é a manutenção de práticas preconceituosas e excludentes.

Por todos esses motivos, nós, das comunidades de terreiros, posicionamo-nos contrários a estas práticas, acreditando que o poder público e a sociedade em geral devem reconhecer o legado da cultura afro-descendente e sua importância na formação da identidade brasileira. Assim, ajudaremos a colocar um fim aos preconceitos, principalmente no uso dos espaços públicos, e fomentaremos uma efetiva inclusão social.

Aderbal Moreira Costa (Ashogun)  
Mãe Beata de Yemonja.

# É UNIDADE DE O QUE É UNIDADE DE CONSERVAÇÃO DA NATUREZA

É uma área protegida por lei específica, por sua beleza, biodiversidade, ou por sua importância histórica e cultural. Por isso, nestes ambientes há muitas restrições de acesso e de uso do solo. O SNUC, Sistema Nacional de Unidades de Conservação, estabelecido pela Lei 9.985/00<sup>1</sup>, apresenta as diferentes unidades de conservação, seus objetivos e limitações.

As unidades de conservação servem para se manter preservadas ecossistemas importantes, fauna e flora, para as gerações presentes e futuras. Podem ser de **Proteção Integral**, como reservas biológicas e parques, onde são proibidas populações residentes, ou de **Desenvolvimento Sustentável**, como as APAs - Áreas de Proteção Ambiental.

## Imagens

### Capa

Abdias Nascimento. O Santo Guerreiro Contra o Dragão da Maldade: Ogum. Búfalo, NY, EUA, 1971. Acrílico s/ tela, 106 x 155 cm (excerto).

- **Páginas:** 2, 14, 15, 16, 17 e 19  
Iraci Carisi. Livro: Trajes e Adornos, pág. 141 e 151.
- **Página:** 20  
Henry Druval and John Mason, Beads, Body and Soul.
- **Página:** 3  
Goya Lopes, Batik, Pelourinho Bahia.
- **Página:** 4, 12, 18  
Angela Fisher, Coroa Arabá pág 99 Livro: Trajes e Adornos.
- **Página:** 6  
Abdias Nascimento, Oxum em Êxtase. Búfalo, NY, EUA, 1975. Óleo e Acrílico s/ tela, 106 x 157 cm (excerto).
- **Página:** 7  
Abdias Nascimento, Tema para Léa Garcia: Oxunmaré. Nova York, NY, EUA, 1969. Acrílico s/ tela, 111 x 157 cm (excerto).
- **Páginas:** 5, 8, 9, 10, 11, 13, 17  
Acervo Mãe Beata de Yemonja - Ilê Omiojuaro



<sup>1</sup> Disponível em <http://www.mma.gov.br/port/sbf/dap/leisnuc.html>



Aderbal Ashogun é baiano, nascido no terreiro do Alaketu. Promove ações afirmativas como músico, ativista ambiental e produtor cultural. Participou da ECO 92, quando começou a coordenar o projeto OKU ABO. É consultor do IBAMA para Práticas Religiosas em Unidade de Conservação. Realizou oficinas internacionais de cultura afro-brasileira em Madri e Londres (1998), produziu e tocou no cd Cantigas de Candomble (2000), gravando 57 cantigas na língua ioruba, com intuito de preservá-las.

Participou do Fórum de Espiritualidade e Sustentabilidade da Água, em Taiwan, 2004. Foi palestrante em inúmeros seminários, entre eles o 9º Congresso Mundial de Tradição e Cultura de Orixá (UERJ, 2005) e o 1º Seminário contra o Racismo Ambiental (UFF, 2006).

Aderbalashogun@yahoo.com.br



REALIZAÇÃO



Omo Aro Cia. Cultural  
aderbalashogun@yahoo.com.br



Ministério  
da Cultura

PARCEIROS:



APOIO:



## ANEXO 2

### Decálogo das Oferendas

#### DECÁLOGO DAS OFERENDAS

Diferentes tradições religiosas realizam oferendas na natureza: wicca, xamanismo, umbanda, candomblé, daíme, hinduísmo, budismo, entre outras, têm como prática devocional o oferecimento de presentes e agradados às suas divindades, seja para agradecimento, louvor ou solicitação. As religiões de matrizes africanas, como a umbanda e o candomblé, são as que mais utilizam os ambientes naturais na sua prática cotidiana, pois os orixás e encantados (suas divindades) estão diretamente associados a diferentes elementos da natureza.

Mas, apesar de rios, cachoeiras, matas e praias fazerem parte da base da crença dessas tradições e possuírem uma importância fundamental, observa-se um distanciamento do princípio religioso básico de respeito à natureza.

A prática religiosa na natureza tem sido frequentemente associada à poluição do meio ambiente. As oferendas que ficam na natureza acabam por poluir as águas de praias, rios, cachoeiras e matas com materiais não degradáveis, causando forte impacto negativo aos visitantes. As comidas e carcaças de animais mortos tornam-se veículo de doenças para homens e fauna silvestre, além de serem pontos de disseminação de vetores (insetos como baratas, ratos e moscas) às comunidades residentes do entorno; as velas acesas matam árvores e contribuem para ocorrência de incêndios florestais; as louças, garrafas e copos deixados no ambiente quebram-se com facilidade, poluem águas e matas e colocam em risco a vida de frequentadores e fauna local.

Tal destruição da natureza não é, no entanto, parte integral do candomblé, da umbanda, ou de qualquer outra tradição. Ela, na verdade, resulta da falta de conhecimentos de questões ligadas aos saberes tradicionais dessas religiões e à conservação da natureza. É a ignorância e não a religião que leva à poluição e à destruição da natureza.

Oku Abo significa bem-vindo, termo dos povos africanos de língua yorubá. O terreiro de candomblé Ilê Omiojuaro e os Defensores da Terra tem, com isso, a intenção de saudar a chegada de uma nova consciência para os adeptos de religiões da natureza, através do entendimento do problema que causam os resíduos religiosos provenientes de oferendas deixadas no meio ambiente natural e da adoção de novas práticas religiosas, mais conscientes e sustentáveis. Listamos a seguir dez itens que podem inspirar o praticante e reorientá-lo para novas práticas e ações:

#### 1. OS SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS

Tenha sempre uma atitude de respeito ao escolher os locais para sua oferenda, pois são Sítios Naturais Sagrados. Muitas vidas habitam esses ambientes e todas merecem o mesmo respeito do homem. Procure interagir sem interferir com a harmonia da vida local e com a beleza cênica da paisagem. Mamãe Oxum não gosta que poluam suas águas e enfeiem seus rios e cachoeiras. Iemanjá sente o mesmo com suas praias e águas, assim como Oxossi, Ogum ou Xangô. Como os orixás, a natureza deve ser respeitada.



#### 2. ONDE REALIZAR AS OFERENDAS



Não realize oferendas em áreas protegidas por lei, como Parques e Reservas. São ambientes criados com a finalidade de manter preservado um ecossistema específico, e possuem muitas limitações de acesso e uso do solo. Se precisar realizar rituais neste ambiente, não acenda velas nem deixe lixo no local, pois isto é proibido por lei. Você corre o risco de levar uma advertência ou até mesmo uma multa de um guarda da área. Entre em contato com a autoridade local e comunique a sua intenção. Pergunte, sobretudo sobre restrições ao uso de som. Atabaques podem causar um forte impacto em determinadas áreas. Já em outras, não. Algumas localidades possuem até mesmo espaços sagrados legalmente constituídos para este fim, onde você pode realizar sua oferenda com todo respeito e segurança. Informe-se antes, e boa sorte.

#### 3. OS 6 R's DAS OFERENDAS: Reduzir, Reaproveitar, Reciclar, Respeitar, Responsabilizar e Recolher.

Reduzir o lixo produzido, reaproveitar embalagens e recipientes, reciclar utensílios que ganham cara e uso novos, respeitar todas as formas de vida, responsabilizar-se pelo ambiente que frequenta e usa e pelo lixo deixado lá, e recolher sempre todo lixo produzido são 6 práticas ecológicas necessárias hoje em dia. Faz bem a todo mundo.

#### 4. NÃO DEIXAR RESÍDUOS



- Não importa se é o meio ambiente natural ou urbano, não deixe resíduos no meio ambiente. Comprometa-se com esta atitude.

- As comidas que são oferecidas aos orixás e encantados nos terreiros de umbanda e candomblé, após o tempo necessário de exposição, não devem ser despachadas em vias públicas e nem jogadas no meio ambiente natural. Podem e devem ser enterradas ou, então, encaminhadas para a compostagem, para produção de adubo orgânico.

- As oferendas que ficam na natureza logo se transformam em resíduos, ou seja, lixo, contribuindo para a poluição das águas de praias, rios, cachoeiras e as matas ao redor com materiais não degradáveis, que além de interferirem na beleza cênica da paisagem, causando

forte impacto negativo aos visitantes, comprometem a qualidade e a integridade do meio ambiente local. As comidas e carcaças de animais mortos tornam-se veículo de doenças para homens e fauna silvestre, além de serem pontos de disseminação de vetores (moscas, baratas, ratos, etc) às comunidades residentes locais. Todos correm risco de contaminação, fauna local, comunidade do entorno e visitantes. **Portanto, ATENÇÃO:** após o ritual, recolha todo o material levado e todo o lixo que tiver produzido, contribuindo para a manutenção da integridade, da harmonia e da beleza cênica do meio ambiente natural.



## 5. REDUÇÃO DO CONSUMO / REDUÇÃO DO DESPERDÍCIO/ REDUÇÃO DO LIXO



- Tradicionalmente, há sempre muita fartura na cultura afro-brasileira, principalmente na culinária, nos rituais e nas oferendas religiosas produzidas, sempre muito ricas e fartas. Mas o desperdício é também muito grande, devido principalmente a um erro de interpretação de um pensamento comum no ser humano moderno e que se reflete nos praticantes de umbanda e candomblé: "Quanto mais é dado mais é recebido", como se a quantidade de oferenda ofertada estivesse diretamente ligada à qualidade da resposta recebida. Isto é um engano. Os orixás e encantados não estão interessados na **quantidade** do que lhes é oferecido, mas na **qualidade** daquilo que é feito e ofertado, na

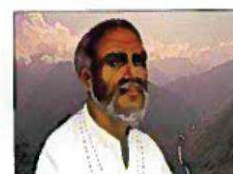
intenção do praticante e devoto ao realizar o ritual, sua fé, que se expressa desde o primeiro momento da feitura da oferenda até o final. Carinho e cuidado pesam mais na balança dos orixás.

- Esta consciência é importante porque o padrão de consumo atual, em todas as áreas, está insustentável, ameaçando os recursos naturais do planeta, sendo urgente uma mudança de comportamento a nível global.

- É recomendado que se ofereça porções individuais, de 200 a 500 gramas no máximo, que são suficientes para atender às demandas de todos. E capriche na hora de preparar, usando todo o seu axé.

## 6. TEMPO MÍNIMO DE PERMANÊNCIA

- As oferendas não necessitam ficar muito tempo expostas, mas este tempo varia de tradição para tradição. Consulte a autoridade religiosa de seu culto sobre o tempo mínimo de permanência necessário para a sua oferenda, e recolha todos os resíduos após. Não deixe lixo no meio ambiente. Toda a Natureza é sagrada e merece ser respeitada. Lembre-se disso sempre.



## 7. REAPROVEITAR E RECICLAR



- O que não puder ser reaproveitado com o mesmo fim, deve ser reciclado, ganhar nova roupagem e novo uso. A louça usada pode ser lavada, fervida e reutilizada como recipiente de novas oferendas ou como utensílio no terreiro. Pode ganhar uma pintura decorativa e virar vaso de planta, porta utensílio ou o que mais a imaginação determinar. Já os alguidares, por serem de barro e porosos, são de fácil contaminação e não devem ser reutilizados, mas podem ser reciclados se forem triturados e usados como terra ou como matéria prima para compostagem. A questão é usar a criatividade a serviço do bem comum.

## 8. O PERIGO DO USO DO FOGO

- Não acenda velas na natureza, apenas na segurança do altar. Provocar incêndio é proibido por lei e você pode ser preso por isso. Antes de sair para fazer a sua oferenda, acenda a vela no terreiro. As velas queimam e matam as árvores, colocando em risco todo o ambiente ao redor. Há lugares que oferecem tocos de árvores para esse fim, ou mesmo pedras, mas isto também não é seguro. Se precisar realmente usar o elemento fogo no seu ritual na natureza, então fique por perto até ele se apagar.



## 9. USO DE MATERIAS BIODEGRADÁVEIS

- Dê sempre preferência a materiais biodegradáveis na prática do culto. Alguidares, louças, copos e garrafas quebram com facilidade e causam ferimentos a pessoas e animais. Copos e garrafas podem ser substituídos por cabaças, cuias de coco ou bambu. Para substituir os recipientes de louça ou barro uma alternativa é o uso de folhas de bananeira, mamona ou morim, que podem forrar o fundo dos alguidares e louças. Na hora do ritual, deixe as folhas com as oferendas e retorne com os recipientes, lembrando de recolher todos os resíduos após o tempo mínimo de permanência.

## 10. LIMPEZA E RECUPERAÇÃO PAISAGÍSTICA E CÊNICA

Organize um grupo de amigos e realize atividades rotineiras de limpeza e recuperação paisagística das áreas em que você normalmente realiza suas oferendas, tais como praias, beira de rios, cachoeiras, matas ao redor e trilhas de acesso. Entre para o grupo de voluntariado do Parque ou Reserva que você frequenta e participe de atividades de recuperação e limpeza. Comprometa-se com o meio ambiente em que você vive ajudando a mantê-lo limpo e preservado.

**UM FORTE AXÉ PARA TODOS !!!**

**CARLOS MINC**

Presidente da Comissão de Combate às Discriminações,  
Racismo, Intolerância Religiosa e Homofobia

Telefone: 2588-1642 – email: [combateadiscriminacao@gmail.com](mailto:combateadiscriminacao@gmail.com)