
REVISTA DE GEOGRAFIA

Programa de pós-graduação em geografia da UFPE
www.ufpe.br/revistageografia

CULTURA, NATUREZA E RELIGIÃO NA CONSTITUIÇÃO DE TERRITORIALIDADE NO CANDOMBLÉ DA BAHIA

Marília Flores Seixas de Oliveira¹; Orlando J. R. De Oliveira²; Roberto dos Santos Bartholo Jr³

¹ Profa. Dra. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). marilia.flores.seixas@gmail.com.

² Prof. Msc Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). ojro.furioso@gmail.com.

³ Prof. Dr. Universidade Federal do Rio de Janeiro. bartholo@pep.ufrj.br.

Artigo recebido em 31/05/2010 e aceito em 23/11/2010

RESUMO

Este artigo discute a relação entre a religião do candomblé, seus sítios sagrados e a preservação de valores culturais e de representações simbólicas relativos à África imaginária ancestral, sob o prisma da territorialidade, e sua importância na constituição histórica de espaços locais de liberdade e de reorganização de estruturas sociais e culturais peculiares. Analisa também atuação de mitos e ritos do candomblé na constituição de uma maneira específica de relacionamento com a natureza e o ambiente, revelada localmente nas configurações territoriais dos terreiros e na forma de compreensão do mundo da comunidade de culto. O caráter particular desta religião influencia o conhecimento sobre a natureza e constitui-se como base para a organização territorial dos terreiros, permitindo a preservação de um *ethos* específico que sobreviveu a várias pressões dos grupos dominantes, como verdadeiros nichos de resistência cultural.

ABSTRACT

This article argues the relationship between the religion of candomblé, its sacred sites and the preservation of cultural values and symbolic representations relative to ancestral imaginary Africa, in the perspective of the territoriality, as well as in the historical constitution of local spaces of freedom and reorganization of peculiar social and cultural structures. It also analyzes the performance of myths and rites of this religion in the process of constitution of a specific way of relationship with the nature and the environment, evidenced in the territorial configurations of the sacred sites and in the form of understanding the world of the cult community. The particular character of this religion influences the knowledge about nature and consists in a base for the territorial organization of the sites, allowing the preservation of specific ethos that survived from many pressures of the dominants groups, as true niches of cultural resistance.

INTRODUÇÃO

Compreendendo-se a territorialidade como uma tática de controle sempre relacionada ao contexto social na qual se insere (SACK, 1986), a constituição dos territórios sagrados das comunidades religiosas do candomblé relaciona-se a um contínuo processo de negociação e resistência cultural, em que as estratégias de poder independeram dos tamanhos das áreas envolvidas: há terreiros de candomblé de diferentes tamanhos que funcionam em espaços diferenciados, mas todos mantêm forte relação com a África imaginária primordial, representação simbólica fundamental às comunidades de culto. Assim, a territorialidade pode ser compreendida como um processo de estratégia de controle que espraia à dimensão física, podendo alcançar aspectos simbólicos da maior importância para os envolvidos. Esta pesquisa analisa o processo histórico de constituição dos terreiros jêje-nagô baianos; as relações entre as cosmologias religiosas do candomblé e a natureza, apresentando, por fim, uma proposta de enfoque do candomblé como “sítio simbólico de pertencimento”, a partir do conceito estabelecido por Zaoual (2003).

CANDOMBLÉ E REINVENÇÃO SIMBÓLICA DA ÁFRICA

O povoamento de africanos no Brasil ocorreu sob condições muito distintas das etnias europeias, não só pela posição social em que se situavam (os primeiros dominados por estes), mas pela própria constituição dos dois grandes grupos. Durante três séculos traficados para o Brasil como escravos, os africanos procediam de diferentes etnias, de grupos com heranças culturais diversas. No entanto, na condição de colonizadores, os portugueses e outros povos europeus experimentavam uma homogeneidade cultural que definiu o modelo prevaiente nas relações sócio-econômicas e no aparato administrativo instalado para levar a cabo o processo de dominação do lugar e dos demais grupos culturais envolvidos.

Várias foram as implicações destes fatos para a sobrevivência histórica de costumes, crenças, práticas e conhecimentos dos grupos africanos, afetando diferentemente as formas e as substâncias de seus patrimônios culturais originais. Distintos graus de exposição ao outro fizeram com que os afro-brasileiros desenvolvessem alternativas diferenciadas para a sobrevivência de suas tradições étnico-culturais. Tais alternativas envolveram processos político-culturais como resistência contínua, confrontos diretos e rebeliões, fugas, adaptações e isolamentos em grupos simbólicos de pertencimento (religião, irmandades, quilombos etc.). Desde cedo, utilizaram-se de estratégias que permitissem uma reorganização do significado de pertencimento grupal e a manutenção de hábitos e práticas cotidianas comunitárias eivadas dos saberes ancestrais, de maneira que o corpo-objeto insti-

tuído pelas leis escravistas se revestisse de uma configuração simbólica específica, que depois se revelaria constitutiva da própria hibridez da cultura brasileira.

A heterogeneidade dos grupos africanos escravizados foi um traço marcante do abastecimento do tráfico negreiro transatlântico: em síntese, até o século XVIII o tráfico de escravos provinha da África subequatorial (*bantus* de Angola e Congo para a produção açucareira, sobretudo), mudando a partir daí para os intensos fluxos oriundos da África superequatorial (*nagôs/iorubás*, *jejes* e *haussás*, inicialmente da Costa da Mina, atual Nigéria, e depois da baía de Benim, antigo Daomé), que se destinaram à Bahia (em maior escala), Pernambuco e Maranhão. A política colonial de mistura e dispersão étnica dos escravos na produção também restringiu a permanência das sociabilidades originais entre as comunidades negras transplantadas, submetidas, no Brasil, a um sistema completamente diferente - mercantil e escravocrata -, colocando no passado todos os outros sistemas socioculturais que orientava a vida nos seus grupos de origem, numa África mítica que sobrevivia nas memórias coletivas.

Novos contextos, nova situação, outro mundo, gerando reorganizações e adaptações que dialogavam com seus sistemas originais, que se tornaram base para recriação simbólica e espacial: quilombos, terreiros de candomblé e outros sítios foram constituídos como espaços de resistência, recriações e sobrevivências de seus *ethos* ancestrais, em que cultura, religião e natureza se mesclam, constituindo identidades e territórios. A condição extremada de despertencimento material e simbólico a que se relegavam os escravos possibilitou-lhes uma abertura para novas redes de relações, significando a reinvenção de suas sociabilidades em bases epistemológicas e simbólicas enriquecidas pelas misturas e diferenças de suas orientações cognitivas ancestrais¹.

A cultura iorubá, considerada por Arthur Ramos como a mais importante dentre as culturas negras sobreviventes no Brasil e uma das mais estudadas, foi, de fato, a mais influente no Novo Mundo. Em sua região de origem, os iorubá eram possuidores de formações estatais, com articuladas redes urbanas de cidades-estado, praticantes da economia monetária e da escravidão, conhecedores da metalurgia e produtores de uma estética refinada (escultura, arquitetura, poesia). A proximidade e vizinhança com os povos *ewe* (jejes) do Daomé propiciava aos iorubá desde trocas comerciais, alianças políticas e casamentos interétnicos a guerras, anexação de territórios e captura de prisioneiros para o comércio escravista, num intenso processo de influências recíprocas. Segundo Prandi (2001b: 44), o candomblé baiano proliferou por todo o Brasil e

tem sua contrapartida em Pernambuco, onde é denominado xangô, sendo a nação egba sua principal manifestação, e no Rio Grande do Sul, onde é chamado batuque, com sua nação oió-ijexá. Outra variante iorubá, esta fortemente influenciada pela religião dos voduns daomeanos, é o tambor-de-

mina nagô do Maranhão. Além dos candomblés iorubás, há os de origem banta, especialmente os denominados candomblés angola e congo, e aqueles de origem marcadamente fon, como o jeje-mahim baiano e o jeje-daomeano do tambor-de-mina maranhense.

Este contexto de diversidade étnico-cultural dos escravos africanos no Brasil definiu, principalmente na cidade da Bahia (Salvador), um processo de aculturação envolvendo religião, tecnologia, sistemas sociais etc. que, tendo se iniciado na África, foi aqui intensificado entre os jeje (*ewe*), grupos étnicos de língua *fon* da baía de Benim (antigo Daomé) e os nagô, grupos étnicos de língua *iorubá* da Costa da Mina (atual Nigéria), configurando a chamada *tradição jeje-nagô*.

A influência mítica e epistemológica das tradições africanas se evidencia de forma particular na Bahia e interfere na interpretação do mundo e da vida de muitas pessoas, intermediando a relação com o corpo, a natureza e os homens. De fato, como afirma Risério (2004), alguns traços comuns às várias formas de religiosidade africana podem ser identificados, como a relação de proximidade com a natureza (cujos objetos e fenômenos -evados de significação religiosa - podem manifestar o sagrado); a ausência de corpos doutrinários sistemáticos, com a transmissão oral do saber; a coexistência de monoteísmo e politeísmo, o antropocentrismo e o caráter pragmático da fé, voltada para os elementos da vida presente.

A própria forma de compreensão do mundo a partir do modelo desta tradição alcança outras dimensões da vida (que estão além da experiência religiosa propriamente dita), constituindo também todo um sistema de classificação do real pela intermediação simbólica dos *orixás* e *voduns*. Estas entidades religiosas tiveram, em suas acepções originárias na África, um vínculo direto com a ancestralidade e o pertencimento a clãs e linhagens, mas, no Brasil, perderam estas características imediatas e assumiram caracteres de personificação das diversas forças da natureza, dirigindo-as *do alto* (BASTIDE, 2001a), buscando estabelecer o equilíbrio na relações entre as pessoas, seus destinos e o todo. Neste sentido, Verger (1981) explica que a própria qualidade das relações entre um indivíduo e seu orixá é diferente na África e no Novo Mundo, havendo, com o passar do tempo, uma evolução na definição e na concepção de *orixá* no Brasil, tendendo muito mais a uma vinculação arquetípica comportamental que propriamente ancestral. Assim, tendências de temperamento das pessoas, modelos comportamentais e psicológicos, vinculam-se a elementos da natureza, a determinadas cores, a animais específicos, a alguns tipos de plantas, relacionando-se também a narrativas míticas explicativas, definindo-se, desta maneira, paradigmas classificatórios simbólicos que reúnem vários aspectos da vida e do mundo. Chega-se, assim, à definição dos orixás como faixas cósmicas classificatórias, pelas quais o mundo se organiza, e por meio das quais os homens podem sintonizar a melhor frequência de existência. No conceito de Tavares (2002: 31), os orixás são, as-

sim, “seleção de faixa cósmica (...), de consciência cósmica, o tipo de energia ou de estação em que se devem alimentar nossos receptores ou em que devem sintonizar por serem a ela semelhantes”.

O caráter classificatório dos orixás abrange elementos da natureza, plantas e animais, *acontecimentos-tipo*, tempo e espaço, arquétipos humanos, partes do corpo (anatomia mística), processos de saúde e cura, interligando o mundo dos homens ao mundo da floresta e ao mundo das divindades (BASTIDE, 2001a). No entanto, eles não se confundem com o espírito individual de cada pessoa, em iorubá chamado de *emi* - um *sopro*, uma *espécie de vento* - que faz parte da natureza e coloca o indivíduo num mundo à parte, distinto do mundo divino.

De acordo com a concepção nagô do universo, Oludumaré é a divindade suprema que, estando acima dos orixás (deuses ancestrais), é inacessível e indiferente aos homens, estando acima de todas as contingências e, assim, fora do alcance da compreensão humana (Verger, 1981: 21). Criador dos próprios orixás que governam e supervisionam o mundo, *Oludumaré* mora num além infinito, o *orun*, de onde controla o *axé*, a força vital e dinâmica, invisível e mágica-sagrada que nutre todas as criaturas (divindades e seres animados) e coisas do universoⁱⁱ. Os registros da Mãe Stella de Oxossi (SANTOS, 2006) afirmam que, nos mitos yorubás de criação, estão recorrentemente presentes *Òrìṣanlá* e *Odùdùwa*, aparecendo também outros personagens míticos nas variadas versões. Segundo a autora, a criação da Terra e de sua população de flora e fauna coube à divindade feminina *Ìyá mi àgbá*, que recebeu o poder da gestação diretamente de Olorún, cabendo-lhe também a função de manter o equilíbrio da vida pelas leis da natureza, a “primeira forma de legislação”.

O mundo, assim, ao ser criado, está desde logo submetido a *leis de equilíbrio* que regulam a natureza, função também desempenhada pelos orixás. Por outro lado revela-se uma estreita relação entre a natureza e os cultos, criados em concomitância. A tarefa de criação dos seres humanos, em específico, coube a *Òrìṣanlá*, que os moldou a partir da lama primordial fornecida pelo orixá *Nanã*, que, entretanto, só permitiu a utilização de sua lama na condição de devolução após certo período de uso, garantindo assim a “regra básica da existência”, a vida e a morte, o equilíbrio da natureza.

A comunicação entre os orixás e os homens pode se dar de maneira direta - quando o próprio orixá, incorporado a um dos fiéis por meio do transe de possessão, excepcionalmente fala diretamente à pessoa -, ou de maneira indireta, oracular, fazendo-se consultas aos deuses, mediante o jogo de adivinhação (com o *colar de Ifá*, *búzios*, *nozes de cola* ou outro processo), executado por um *babalaô*, sacerdote-advinho que tem o dom de traduzir, pelo jogo, as mensagens e as palavras dos orixásⁱⁱⁱ. Os *babalaôs* são considerados os *pais do segredo* (Verger, 1981), sendo aquele que sabe traduzir as manifestações, mensagens e palavras reveladas, guiando as pessoas que buscam o caminho do *axé* em seus percursos de vida, indicando-lhes como proceder para alcançar o sucesso da vida.

A linguagem, a tradução e o diálogo são fundamentais, assim, na relação dos homens com a vida, bem como na interpretação dos elementos ligados ao corpo e à saúde: os orixás - e, em seu conjunto, a própria vida - dirigem, continuamente, “palavras” aos homens que devem, por sua vez, estar abertos e atentos aos sinais e aos símbolos. O homem, nesse entender, pode ser visto como *reflexo dos deuses*^{iv}.

OS TERREIROS JEJE-NAGÔ E A NATUREZA

A partir do século XVII, os dois últimos ciclos do tráfico de escravos para o Brasil tiveram como ponto de origem, na África, a região superequatorial, desencadeando um fluxo maior de africanos oriundos das regiões da Costa da Mina (nos primeiros três quartos do século XVIII) e da baía do Benim (no período entre 1770 e 1851). Esta conjuntura migratória resultou trazendo contínuas levadas de pessoas das etnias *jejes* e *nagôs-iorubás*, resultando, com o passar do tempo, num campo amplo de fortes influências culturais que interferiram e modificaram o modo de ser e os aspectos particulares da Bahia (RISÉRIO, 2004).

O grupo iorubá é considerado o de maior influência no Novo Mundo, dentre todos os grupos africanos que foram trazidos pelo tráfico escravagista, notadamente quando se trata da Bahia. Antes de qualquer contato com os europeus, os yorubás já conheciam “a economia monetária, a metalurgia, a escravidão, formações estatais e um alto grau de urbanização”, este último sem paralelo na África Tropical (RISÉRIO, 2004). Expressavam, ainda, uma sofisticada produção estética, da escultura à poesia.

Alguns estudiosos reportam a existência de trocas culturais, fluxos simbólicos e empréstimos múltiplos entre jejes e nagôs desde a vida na África, sejam relacionados ao âmbito religioso, sejam referentes aos planos tecnológicos ou da estrutura da vida social familiar. O sincretismo aparece, assim, de forma ampla, na construção da cultura jeje-nagô constituída no Brasil, relacionando-se, inicialmente, aos elementos interétnicos e, posteriormente, aos elementos da cultura colonizadora.

As configurações religiosas destes grupos, constituídas no Candomblé jeje-nagô, também se tornaram referências fundamentais para as religiões afro-brasileiras como um todo. Para Risério (2004), dentre os aspectos religiosos básicos genericamente partilhados, ressalta-se o vínculo entre religião e meio ambiente, pois tanto os deuses nagô quanto os jêje são concebidos como expressão divina primordial das forças da natureza:

“O vínculo religião-natureza é claro. Os nagôs trouxeram para cá os seus procedimentos de sacralização ambiental. Para eles, a natureza não era va-

zia. Seus objetos e fenômenos estavam (e estão) carregados de significância religiosa. De vibrações e poderes especiais. Uma colina, uma árvore, uma cachoeira ou uma fonte poderiam ser lugares de manifestação do sagrado. E essa forma religiosa, conduzida a bordo de navios negreiros, apresentava uma alta capacidade para a absorção de práticas e de idéias, na medida mesma que não se achava formalizada num conjunto sistemático de dogmas. Numa ortodoxia. A transmissão do saber seguia por outras vias. O que importava era o discurso oral, em presença” (RISÉRIO, 2004: 284).

A tradição religiosa jeje-nagô que prevaleceu como matriz tornava necessária a realização de ritos - danças, batuques e práticas em contato com a natureza - que demandavam lugares apropriados. Foram se constituindo, assim, espaços de re-significação da vida material e simbólica, cujas fontes nutriam-se de múltiplas origens africanas, organizando-se, contudo, sob a influência do modelo litúrgico jeje-nagô.

Tais sítios enfrentaram, ao longo da história, diversas forças de atração e contraposição, de proibições e perseguições declaradas até a contínua ação colonizadora e impositiva do modelo hegemônico sócio-cultural.

A forte referência que os grupos jeje e nagô tornaram-se para os demais grupos étnicos africanos na Bahia estabeleceu também uma espécie de padrão lógico e espacial para a estrutura geral dos terreiros de candomblé da Bahia. Apesar das diferenças e especificidades que possam ocorrer, os candomblés de diferentes nações organizam-se segundo um modelo originário da África e adaptado localmente, numa configuração ajustada à realidade encontrada no Brasil. Como afirma Santos (1976: 33), “na diáspora, o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos culturais foram transferidos e restituídos no ‘terreiro’”.

o “terreiro” concentra, num espaço geográfico limitado, os principais locais e as regiões onde se originaram e onde se praticam os cultos da religião tradicional africana. Os òrìṣà cujos cultos estão disseminados nas diversas regiões da África Yorùbá, adorados em vilas e cidades separadas e às vezes bastante distantes, são contidos no “terreiro” nas diversas casas-templo, os ilé òrìṣà (SANTOS, 1976: 34).

Os primeiros candomblés datam do início do século XIX, e sua organização vincula-se a irmandades, confrarias e agremiações étnico-sociais urbanas, ligadas à religião católica, que se tornaram também núcleos de luta contra a escravidão, apesar de serem inicialmente estabelecidas como instrumento de assimilação e controle católico. Estas associações civis de cunho religioso, a despeito da vinculação com o catolicismo, constituíram-se como espaços de reunião e articulação política

contra a ordem escravocrata, servindo, ao mesmo tempo, para preservar tradições africanas, disfarçando também a organização dos candomblés. As “irmandades de cor” tornaram-se, assim, ao mesmo tempo, apoio ao processo aculturativo católico e um canal expressivo para a reação contracultural, sendo, ainda, posteriormente, um caminho tributário ao processo de desenvolvimento do catolicismo popular brasileiro.

O *Axé Airá Intilê* foi o primeiro terreiro de candomblé jeje-nagô no Brasil, - situado em Salvador, no início do século XIX, sendo fundado inicialmente nas redondezas da Igreja da Barroquinha (no centro da cidade) e tendo, posteriormente, se mudado para lugares mais afastados, numa trajetória semelhante à de outros terreiros. Criado por mulheres originárias de Kêto, escravas libertas que pertenciam também à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, o candomblé da Barroquinha é um marco na história da religião afrobrasileira, ficando também a presença originária destas mães-de-santo como uma referência mítica fundamental.

Após ter sido criado na Barroquinha, este terreiro de candomblé mudou-se para o Calabar (Baixa de São Lázaro) e, posteriormente, instalou-se no local em que até hoje se encontra, com o nome de *Ilê Iyá Nassô Oká*, conhecido como Casa Branca do Engenho Velho (primeiro terreiro a ser tombado como patrimônio cultural brasileiro), na Avenida Vasco da Gama (RISÉRIO, 2004). Deste candomblé desenvolveu-se uma cadeia mítico-religiosa que até hoje constitui-se uma referência na paisagem cultural brasileira. De dissidências internas (*cf. ibidem*: 392), nasceram, por exemplo, terreiros como o *Iyá Omi Axé Iyamassê*, no Alto do Gantois, e o *Ilê Axé Opô Afonjá*, em São Gonçalo do Retiro.

A organização espaço-territorial destes terreiros de candomblés mais antigos apresenta algumas especificidades, constituindo os locais como verdadeiras comunidades, com características especiais:

Uma parte dos membros do “terreiro” habita no local ou nos arredores do mesmo, formando, às vezes um bairro, um arraial ou um povoado. Outra parte de seus integrantes mora mais ou menos distante daí, mas vem com certa regularidade e passa períodos mais ou menos prolongados no terreiro (...) O vínculo que se estabelece entre os membros da comunidade não está em função de que eles habitem num espaço preciso: os limites da sociedade egbê não coincidem com os limites físicos do “terreiro”. O “terreiro” ultrapassa os limites materiais (por assim dizer pólo de irradiação) para se projetar e permear a sociedade global (SANTOS, 1976: 32-33).

A autora afirma, assim, que os vínculos que se estabelecem entre os membros da comunidade do candomblé, organizados num sítio específico e singular, ultrapassam os limites físicos do ter-

reio, constituindo conexões simbólicas que, mantendo os membros da sociedade numa constante relação com a comunidade de pertença.

Tomando-se por base os candomblés mais antigos de Salvador, na maioria das vezes a utilização do espaço e a estrutura geral dos terreiros organizam-se a partir de dois tipos básicos de espaço: uma área de acesso relativamente mais aberto, em que estão as construções públicas e privadas, de uso religioso ou habitacional, dispostas de acordo com as particularidades do terreiro; e uma área verde de acesso mais restrito, em que estão as árvores sagradas, assentamentos de algumas divindades, as plantas de uso medicinal e rituais, as fontes de água, configurando-se, assim, a “roça”, o “mato”, síntese e símbolo das florestas ancestrais.

Em tais espaços se distribuem algumas edificações, que são, segundo Santos (1976), um *barracão principal*, isto é, um grande salão onde acontecem as festas e as cerimônias públicas; “as casas-templos” ou “casas-de-santo”, consagradas individualmente a cada orixá ou a um grupo de orixás; a “camarinha” ou “roncó”, que é uma construção destinada à reclusão dos iniciante; uma cozinha ritual (onde são preparadas as comidas dos orixás e das festas) com ante-sala e sala “semi-pública” a depender das ocasiões; e um conjunto de habitações (permanentes ou temporárias) para os membros da comunidade religiosa. Ainda há, entre este núcleo mais urbanizado e o mato, uma construção que é destinada ao culto dos mortos, os *egunguns*, sendo este lugar de acesso extremamente restrito, normalmente separado por uma cerca de arbustos rituais.

O espaço do “mato”, mais selvagem e fértil e sob a guarda de entidades sobrenaturais, é a maior área dos terreiros, e nele estão várias árvores e uma grande variedade de arbustos, plantas e ervas, elementos indispensáveis à prática litúrgica. É um espaço sagrado de acesso limitado, determinado pela hierarquia religiosa e pelo aval dos orixás. Tudo se organiza, decerto, a partir da experiência simbólica, no vínculo direto com a natureza. Como explica a mãe Stella de Oxossi, ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá:

É assim mesmo, a natureza conversa conosco a todo o momento, basta saber entendê-la, ou até quem sabe, dar um pouco mais de atenção a ela. Tudo que a nossa religião professa advém da natureza. Os nossos dogmas não foram ditados por um Deus distante, eles são aprendidos na interação homem/divindade através da natureza, pois os nossos deuses sempre usaram essa interação como forma de expressão (SANTOS, 2006: 11).

A perseguição histórica sofrida pelos terreiros de candomblé gerou uma ocupação de áreas mais afastadas que foram, paulatinamente, sendo alcançadas pela cidade. Muitos dos terreiros mais antigos foram perdendo, gradualmente, consideráveis áreas verdes, por invasões e pelos problemas inerentes à posse da terra.

A vida urbana alcançou as roças de candomblé, gerando a necessidade de ações pontuais para salvaguardar a manutenção das áreas verdes dos terreiros. Dentre os terreiros tradicionais do Nordeste, cinco foram considerados patrimônio cultural do Brasil e outros processos relacionados ao tombamento de terreiros estão em curso. Entretanto, mesmo diminuídas ou até restritas a áreas mínimas, os terreiros de candomblé sempre possuem árvores sagradas e plantas que simbolizam esta floresta ancestral de referência. A sacralização da natureza, fundamento religioso central no candomblé, permanece como base para a vida simbólica e material de uma vasta comunidade.

Compreendendo-se a territorialidade como uma tática de controle sempre relacionada ao contexto social na qual se insere (SACK, 1986), a constituição dos territórios sagrados das comunidades religiosas do candomblé relaciona-se a um contínuo processo de negociação e resistência cultural, em que as estratégias de poder independeram dos tamanhos das áreas envolvidas: há terreiros de candomblé de diferentes tamanhos que funcionam em espaços diferenciados, mas todos mantêm forte relação com a África imaginária primordial, representação simbólica fundamental às comunidades de culto.

Assim, a territorialidade pode ser compreendida como um processo de estratégia de controle que ultrapassa a dimensão física, podendo alcançar aspectos simbólicos da maior importância para os envolvidos.

O caráter iniciático da religião do candomblé, em que os conhecimentos só são repassados por meio da experiência vivida em presença, também alcança o conhecimento sobre o mundo vegetal, sobre as plantas, suas propriedades e usos. Para Santos (1976: 21), no candomblé “*a aquisição de conhecimentos é uma experiência progressiva, iniciática, possibilitada pela absorção e pelo desenvolvimento de qualidades e de poderes*”. É um segredo, e quem o guarda é Ossãim, orixá dono das ervas, morador do mato. O culto das folhas é secreto e a coleta de ervas está circunscrita a regras rigorosas, caso não se queria perder delas o axé (a força vital, a energia sagrada).

Estas ervas são tão importantes que aqueles africanos antigos que aqui chegaram, embora vivendo sob regime escravista, não só se lançaram a uma espécie de aprendizado ecológico do Brasil, em busca das virtudes e poderes de nossa flora, como conseguiram importar, por diversos meios, vegetais indispensáveis ao culto dos deuses (RISÉRIO, 2004: 421).

O CANDOMBLÉ COMO SÍTIO SIMBÓLICO DE PERTENCIMENTO

A religião do candomblé atuou numa dimensão de fundamental importância para os africanos trazidos para o Brasil, constituindo-se em espaço de liberdade e recriação da vida simbólica.

Mitos, cantos e ritos negros atravessaram séculos de escravidão ancorados em espaços sagrados, chegando até os dias de hoje, num processo de vigorosa reelaboração da vida africana, permitindo a preservação de um *ethos* específico que sobreviveu a várias pressões dos grupos dominantes, como verdadeiros nichos de resistência cultural, espaços de re-organização de suas estruturas sociais e culturais:

O homem arrancado de sua terra, escravizado do outro lado do mar oceano e submetido a um intenso bombardeio ideológico europeizante, foi encontrar, em sua religião, a possibilidade de manter viva uma continuidade, inclusive pessoal (GIL; RISÉRIO, 1988: 108).

Apesar das fortes assimetrias entre as forças culturais atuantes (de dominação, de resistência, de negociação, de adaptação etc.), o candomblé foi se constituindo como um espaço simbólico capaz de atuar entre os membros de sua comunidade de tal maneira que possibilitou uma percepção do mundo distinta da “cultura oficial” que tentava se impor como modelo. Interpretações particulares do mundo, da vida e do corpo, permaneceram nas comunidades do candomblé como referências fundamentais, constituindo-se um sistema de crenças e práticas distinto do modelo judaico-cristão que os processos de aculturação das diferenças tentavam continuamente impor.

A “entidade imaterial” do candomblé pode ser compreendida, assim, a partir do conceito de “sítio simbólico de pertencimento”, tornando-se um “espaço cognitivo” de referência para aqueles que nele se inseriram (e inserem-se), do qual emanam referências simbólicas e práticas que são bases de ação, de comunicação, de interpretação do corpo e da natureza, construídas à margem ou em confronto com a civilização de domínio.

“(...) universalmente, o homem precisa de sítio. É da ordem do incalculável. Ele gosta do sítio onde se encontra. É seu lugar de encontro e ancoragem. No plano conceptual, o sítio é uma entidade que contribui para a integração das organizações sociais e dos indivíduos que as compõem, O sítio é antes de tudo uma entidade imaterial” (ZAOUAL, 2003: 54).

Definindo esquematicamente o sítio simbólico de pertencimento, Zaoual (2003) utiliza a imagem “*de três caixas estreitamente vinculadas*”, três níveis de realidade articulados que, em conjunto, constituem o todo, o sítio, lugar de *encontro* e *ancoragem* para os sujeitos que a ele pertencem:

O todo está estruturado ao redor do senso comum que seus aderentes produzem em suas interações. O senso comum partilhado percorre o conjunto dos diferentes níveis de realidade do sítio. Mitos, ritos, sítios estão interligados.

A conjunção integrada destes três planos constrói o senso comum partilhado que, por um lado, dá sentido e substância às interações sociais dos seus integrantes e, por outro, possibilita o diálogo, a relação e a troca com a exterioridade e a diversidade, de forma dinâmica e seletiva: o sítio tem natureza mutante, organizada por um código interno de seleção. A primeira destas caixas - a “caixa preta” - contém os mitos fundadores, as crenças, a experiência, a memória e a trajetória do sítio; na caixa seguinte, a “caixa conceitual”, estão os saberes sociais, as teorias e os modelos; e na terceira caixa, a chamada “caixa das ferramentas”, há uma restituição, de modo imediato, de seus ofícios e seus modelos de ação.

Tomando-se este esquema de Zaoual, podemos considerar que os mitos cosmológicos e ancestrais, as crenças no mundo organizado pelos orixás, as experiências acumuladas e registrada pela oralidade e pela vivência, a memória presentificada na vida comunitária e as trajetórias específicas dos processos históricos compõem a “caixa preta” do candomblé. Neste caso, o símbolo é a base e a substância para a compreensão do mundo e para a atuação na vida, instrumentos também para a interação indivíduo-universo. Como afirma a mãe-de-santo do Ilê Axé Opô Afonjá:

Todos os fundamentos da nossa religião, os nossos dogmas, manifestam-se através do símbolo, pois é a partir deste que os mitos justificam os ritos nos transmitindo a concepção dos nossos ancestrais acerca dos nossos orixás (...). A gente pode dizer que um símbolo detém o poder de indicar, sugerir e estimular. Isto intensifica a afirmativa de que o mito, o rito, o culto, a religião, a arte e os costumes, assim como a consciência e os conceitos referentes à sua compreensão do mundo encontram seus fundamentos no símbolo (SANTOS, 2006: 12-14).

Na “caixa conceitual” do candomblé se encontram saberes específicos sobre a natureza e a vida; teorias próprias para a interpretação do mundo, organizadas pela cosmologia dos orixás; filiações de sentido que são particulares; epistemologia e modelos explanatórios diferenciados dos hegemônicos; taxonomia e sistemas próprios de classificação do real, intermediados simbolicamente pelos *orixás* e *voduns*. Estes modelos singulares, influenciados pela cosmovisão do sítio, orientam as práticas locais, em consonância com o conceito estabelecido por Zaoual (2003). Todos estes modelos conceituais tornam-se a base para a expressão mais imediata das formas de existência, das técnicas, dos tipos de relações mantidas com o meio ambiente, enfim, para a chamada “caixa de ferramentas”, configurando este sítio como único.

Podemos considerar, ainda, um vínculo simbólico dos terreiros com a África ancestral, tomada como modelo imaginário para a síntese efetivada localmente no Brasil. Assim, além de tornar-se uma referência singular e específica para a cosmovisão de mundo, o comportamento, a ação,

os conhecimentos, as técnicas e os saberes das pessoas e das comunidades a ele vinculados, o candomblé reconstitui também um pertencimento a uma pátria imemorial. Zaoual (2003: 112), explicando como se pode decifrar o conceito de “sítio simbólico”, afirma que:

O sítio, uma cosmovisão do mundo. Enquanto “pátria imaginária”, um sítio é, antes de tudo, uma entidade imaterial, logo, invisível. Impregna de modo subjacente os comportamentos individuais e coletivos e todas as manifestações materiais de um dado lugar (paisagem, habitat, arquitetura, saber fazer, técnicas, ferramentas etc.). Desse ponto de vista, o sítio é um espaço, um patrimônio coletivo que estabelece sua consistência no espaço vivido dos atores. Sua “caixa preta” contém os mitos fundadores, as crenças, os sofrimentos, as provações duras, as revelações, as revoluções atravessadas, as influências recebidas ou adotadas por um grupo humano. Tudo isso se concentra na identidade do sítio transmitida pela socialização entre gerações.

A religião manteve coesa uma consciência coletiva de pertencimento a uma cultura, se modificando, certamente, em cada contexto, mas mantendo os sistemas originais básicos, se ramificando em muitas variáveis: do candomblé jeje-nagô ao candomblé caboclo. Estas diversas reelaborações deram significado e possibilitaram a sobrevivência física e espiritual de importantes setores da população negra e mestiça. A religião, neste caso, foi um poderoso refúgio de resistência ao processo de desafricanização do homem negro, apesar de não ser o único.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, R. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GIL, G.; RISÉRIO, A. **O Poético e o Político e Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PÓVOAS, R. C. **Dentro do quarto**. In: CAROSO, C. e BACELAR, J. Faces da Tradição Afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006

PRANDI, R. **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001a.

_____. **O Candomblé e o Tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras**. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 47, p.43-58, 2001b.

_____. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001c.

RISERIO, A. **Uma História da Cidade da Bahia**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Versal, 2004.

ROSENDAHL, Z. **Espaço e religião**. Rio de Janeiro: UERJ-NEPEC, 1996.

SACK, R. D. **Human Territoriality: Its Theory and History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SANTOS, J. E. **Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1976.

SANTOS, M. S. A. **Ôşósi: O Caçador de Alegrias**. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2006.

TAVARES, I. **Xangô**. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

VERGER, P. F. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio; São Paulo: Círculo do Livro, 1981.

ZAQUAL, H. **Globalização e Diversidade Cultural**. São Paulo: Cortez, 2003.

ⁱ “(...) uniões e cruzamentos impensáveis no continente africano terminaram por acontecer no solo brasileiro. Assim pessoas de cultura animista uniram-se a outras de origem muçulmana, angolanos e nagôs mesclaram-se entre si, ocasionando, entre outros fenômenos, práticas culturais e vivências religiosas fora dos padrões ditos cultos impostos pelo sistema branco” (PÓVOAS, 2006: 213).

ⁱⁱ Sobre a importância da força do axé, BASTIDE (2001a: 77) afirma que “*não há candomblé sem axé*”.

ⁱⁱⁱ Segundo Bastide (2001a), na concepção nagô, o cosmo possui uma estrutura quádrupla, constituída por *deuses, homens, natureza e os mortos*, havendo sacerdotes distintos a presidir cada domínio. Os *babalorixás* (ou as *ialorixás*) são sacerdotes dos deuses, governando culto aos orixás; os *babalaôs* são os sacerdotes dos homens, escutando a fala dos orixás mediante o culto de Ifá (divindade do destino); os *babalossains* são os sacerdotes do culto de Ossaim, divindade das plantas, sem as quais nenhuma cerimônia pode existir; e os *babaojés* são os sacerdotes dos mortos, comandando o culto dos *eguns*.

^{iv} BASTIDE (2001a: 218) afirma a importância da simbologia dos orixás para a vida dos fiéis: “*Não é apenas a dança extática das filhas-de-santo que vai refletir o mundo dos mitos, nas noites musicais da Bahia. Na sua vida, nas suas estruturas psíquicas, o homem todo simboliza o divino*”.