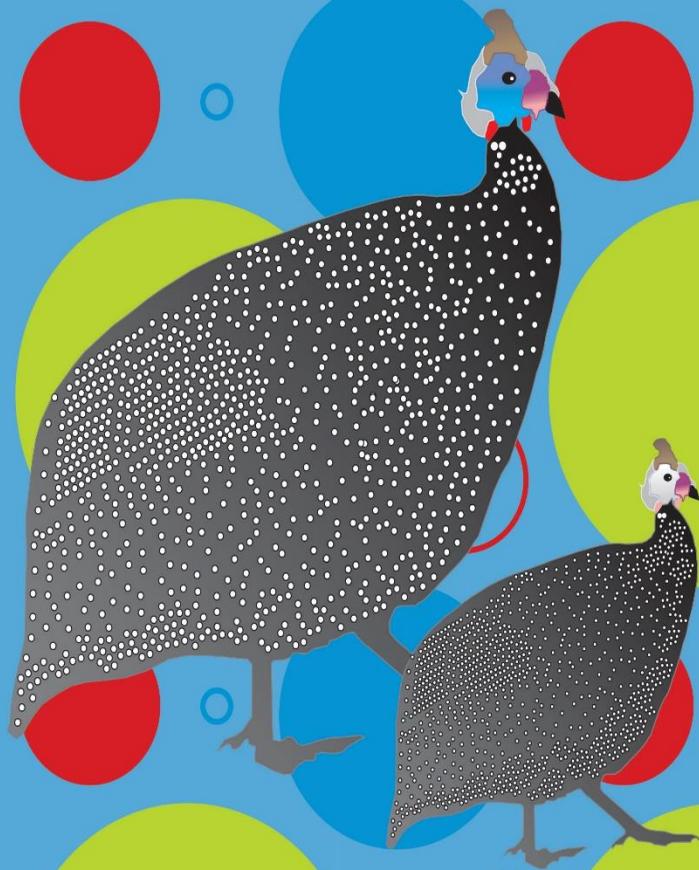


ESPAÇO E CULTURA NA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA



ANDERSON PEREIRA PORTUGUEZ



Anderson Pereira Portugal

**ESPAÇO E CULTURA NA
RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA**

Ituiutaba, MG

2015



© Anderson Pereira Portuguese, 2015.
Editoração: Anderson Pereira Portuguese.
Arte da capa: Colignon Junio Freitas.
Prefácio: Leonor Franco de Araújo.
Revisão ortográfica e gramatical: Maria Izabel de Carvalho Pereira.

Contatos:

E-Books *Barlavento*

CNPJ: 19614993000110. Prefixo editorial: 68066 / Braço editorial da Sociedade Cultural e Religiosa Ilê Alaketu Asé Babá Olorigin.

Rua das Orquídeas, 399, Cidade Jardim, CEP38.307-854, Ituiutaba, MG.

Tel: 55-34-32689168 e 55-34-88629391

ileasebabaolorigin@yahoo.com.br

Conselho Editorial da E-books Barlavento:

Mical de Melo Marcelino (Editor-chefe).

Antônio de Oliveira Junior.

Claudia Neu.

Giovanni F. Seabra.

Hélio Carlos Miranda de Oliveira

Leonor Franco de Araújo

Maria Izabel de Carvalho Pereira.

Jean Carlos Vieira Santos

Espaço e cultura na religiosidade afro-brasileira / Anderson Pereira Portuguese. Ituiutaba: Barlavento, 2015, 139 p.

ISBN: 978-85-68066-07-2

1. **1.** Geografia. **2.** Cultura. **3.** Espaço. **4.** Religião.

I. PORTUGUEZ, Anderson Pereira.

Todos os direitos desta edição reservados ao autor. É expressamente proibida a reprodução desta obra para qualquer fim e por qualquer meio.



*À minha família, em especial às
grandes matriarcas de minha
descendência. Com carinho
homenageio minha avó, Dona
Luzia Boleli Carvalho Pereira
(foto) e minha mãe, Dona Maria
Izabel de Carvalho Pereira.
Também dedico este livro aos
filhos do Ilè Alaketu Asé Babá
Olorigin.*

AGRADECIMENTOS

Aos amigos da Sociedade Cultural e Religiosa Ilê Alaketu Asé Babá Olorighin, mantenedora da E-books Barlavento, na pessoa de seu Presidente, Sr. Colignon Junio Freiras;

Ao Conselho Editorial da E-Books Barlavento, na pessoa da professora Mical de Melo Marcelino (Editor-chefe);

Aos amigos do Instituto Ganga Zumba, na pessoa da Professora Msc. Leonor Franco de Araújo; (Presidente Nacional);

À minha família, em especial à minha mãe, Sra. Maria Izabel de Carvalho Pereira, estudiosa da Umbanda e minha grande fonte de afeto e muito aprendizado.

Aos Babalorixás e Ialorixás que apoiaram a realização dessa obra, em especial à Iyá Monica Millet, Babá Mauto T'Osun, Babá Marcos T'Omolu, Babá Marcelo Benykan e Babá Rogério T'Osun, dos quais recebi muitos ensinamentos valiosos.

Aos amigos Prof. Daniel Xavier (e família); profa. Msc. Leonor Franco de Araújo; Prof. Dr. Antônio Oliveira Júnior e Prof. Dr. José Rossivel dos Santos.

Ao povo de axé, gente aguerrida e resistente, que cotidianamente supera todas as dificuldades e preconceitos para manter viva a religiosidade afro-brasileira.

PREFÁCIO

As religiões de Matriz Africana, ou Afro-brasileiras, tem sido objeto de estudos acadêmicos há algum tempo, e mesmo assim muitas pesquisas continuam eivadas de análises que não conseguem se emancipar da matriz europeia cristã e ocidental, ou seja, não avançam no sentido da alteridade e continuam a perpetuar estereótipos que pouco tem contribuído para desnaturalizar todo o pré-conceito e racismo que se estabeleceu historicamente em torno das mesmas.

A presente obra é um divisor nesse sentido porque reflete a visão de um cientista que vive a religião, e consegue, então, contextualizar informações com o olhar do pertencimento e da memória das heranças africana e afro-brasileira.

Corroborando com essa premissa, a obra foi cuidadosamente construída nos rigores formais das ciências humanas e da Geografia, habilitação do nosso autor, utilizando bibliografia referenciada, documentação pertinente e ilustrações e mapas cuidadosamente colocados como recurso explicativos e contribuintes da obra.

A construção e explicitação de conceitos fundamentais para o entendimento e qualificação do tema, de maneira fácil e pedagógica, faz com que a obra tenha ampla utilização nos mais diferenciados ambientes, seja na academia, nas redes de ensino básico, nos espaços das religiosidades e nas comunidades tradicionais de matriz africana. Essa acessibilidade aos mais diferenciados públicos é vital para que possamos informar e formar a população brasileira, trabalhando no sentido de combater o pré-conceito, o racismo, e poder cada dia mais conviver com a diversidade de forma positiva no nosso cotidiano, respeitando a diferença e combatendo a desigualdade.

A importante reflexão sobre o conceito de território é fundamental pras nossas comunidades tradicionais brasileiras, inclusive no combate ao capitalismo exploratório que tenta nos amarrar apenas na ideia da terra e das coisas comercializáveis perdendo a construção cultural, comunitária, imagética e do

pertencimento às nossas memórias e raízes, da incorporação da vida que transforma terra em território, da hierofania que transforma coisas em objetos sagrados.

As considerações e reflexões sobre reafricanização, cultura, direito à cidade, a influência das outras matrizes culturais, as diferenças regionais e as diversas religiões afro-brasileiras, rompem com o senso comum sobre o assunto ampliando a visão sobre o tema, e propiciando a utilização da obra em todo território nacional.

Importante citar o capítulo que trabalha com a interseção do tema e a Lei 10639/2003, ou seja, como as religiões afro-brasileiras podem contribuir na implementação das *Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Étnico-Racial e História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*? Primeiro dizer que o autor comunga e respeita a laicidade do estado, o que quer dizer que não há defesa do ensino das religiões afro-brasileiras na escola, e de nenhuma outra.

Estamos aqui falando de Marcos Civilizatórios, de filosofia das religiões e de metodologias daí advindas que podem contribuir na sala de aula pra um ensino mais eficiente, democrático e diverso.

As religiões afro-brasileiras têm como base a tradição oral, a escuta do outro, o respeito aos *Griôs*, as tradições, onde a noção de hierarquia organiza e dá substância as ações no espaço religioso e nas ações na comunidade. Essa ação se coaduna com uma educação dialogada, libertadora, onde educador e educando aprendem juntos e constroem uma sociedade mais democrática. Para os especialistas da educação é Paulo Freire na sua melhor concepção de palavra e ação, até porque toda ação nesses espaços só acontecem com a apropriação das tradições e as ações dela advinda, ou seja, a *PRÁXIS* é a forma por excelência das ações feitas nas religiões afro-brasileiras.

Pra encerrar preciso dizer que essa obra segue a orientação de pedir, merecer, receber e agradecer. Professor Anderson Portugal soube, durante toda sua vida, que esse processo é um ciclo no qual nosso aperfeiçoamento pessoal nos devolve o que desejamos, e ele mais do que ninguém merece recebe e nunca se esquece de agradecer.

Eu só posso agradecer a honra dos Orixás me permitirem ter pessoas tão especiais na minha vida, e no meu engrandecimento acadêmico e espiritual. *ASÊ!*

Profa. Msc. Leonor Franco de Araújo
Departamento de História da
Universidade Federal do Espírito Santo

PALAVRAS DO AUTOR

No ano de 2014, em decorrência de uma desafortunada decisão judicial tomada no Estado do Rio de Janeiro, muito se discutiu em todo o país sobre o caráter religioso das manifestações de fé de matriz afro-brasileira¹. O fato é que, diante de muita polêmica, vieram à baila conceitos como religião, doutrina, seita e religiosidade.

Naquela ocasião, muitos cidadãos se perguntaram: o Candomblé, a Umbanda e outras práticas de origem afro-brasileira são, ou não são religiões?

Nasceu aí o interesse em pesquisar o assunto e trazer contribuições ao debate, mostrando nosso posicionamento não apenas científico (à luz da Geografia Cultural), mas também como homem religioso. Essa é, então, uma obra com clara expressão de nossos posicionamentos políticos e ideológicos, que não pretende ser eminentemente científica, embora possa e deva ser utilizada nos meios acadêmicos. Não tem a estrutura clássica das pesquisas, com volume exaustivo de citações e balanços conceituais extensos. Foi escrita para ser debatida pelos leitores, sejam eles acadêmicos ou não.

Neste livro, nos demos permissão para escrever livremente, dialogando com o leitor para apresentar-lhes algumas das ideias e posturas que defendemos desde 2013, quando iniciamos nossa militância em favor das ações de promoção da igualdade étnico-racial no Brasil.

Em termos antropológicos, advogamos que qualquer manifestação de fé construída coletivamente ao longo de um processo histórico constitui uma forma de prática religiosa. Os antropólogos de

¹ Nesta obra utilizaremos a expressão “religiões de matriz afro-brasileira” para designar as religiões nascidas no Brasil, ainda que com características predominantemente inspiradas pela cultura africana. Em nosso entendimento a expressão “religiões de matriz africana” deve ser de uso mais restrito, cabendo apenas àquelas que nasceram na África e que são praticadas no Brasil seguindo as liturgias tradicionais dos povos Jeje, Iorubá e Bantu.

orientação pós-moderna igualam o tratamento dispensado a todas as formas de exercício da fé, chamando-as genericamente de “religiosidade”. É uma maneira de evitar posturas preconceituosas uma vez que todas são designadas da mesma forma, e não há (pelo menos em termos científicos) hierarquização entre as diversas práticas existentes na sociedade. E como veremos na obra, é da noção de religiosidade que surge a institucionalização religiosa, ou simplesmente a “religião”.

Em termos etimológicos, o vocábulo *religião* poderia ter mais de uma origem, mas acredita-se que tenha surgido do termo latim *religio/religare*, que significa religar. Então, estaria correto afirmar que qualquer forma coletiva de crença em Deus(es) e outras deidade(s) e/ou busca pela espiritualização, seria uma forma de “religar” os indivíduos com o etéreo, ou com Deus, ou com outras formas de divindades. Seriam, portanto, religiosidades que uma vez sistematizadas e institucionalizadas, tornam-se religiões.

A religião, portanto, constitui-se na/da formação e consolidação de laços sociais costurados pelo alto pela fé, pelos sistemas de crença, pelas estratégias de formalização e organização dos grupos, pelos ritos, pelos mitos e pela visão de mundo que cada sistema religioso defende.

Esse paradigma não interessa a todos. Há segmentos sociais e religiosos que vêm certas ameaças na igualdade de tratamento entre as religiões, pois tal igualdade teria o poder de colocar em cheque a dominância de algumas instituições religiosas, tidas como detentoras de maior legitimidade social, legal e política. E é daí que surge o embate: por um lado vemos os grupos dominantes criarem critérios conceituais que, se aplicados, diminuem a importância das organizações religiosas de menor projeção ou de menor adesão social. Por outro lado, os grupos minoritários procuram reagir, mostrando que possuem valores e princípios morais e éticos que precisam ser respeitados e que, sim, constituem-se em uma forma legítima de prática religiosa.

O discurso da diversidade vem jogar luz sobre esse debate, mostrando que todas as formas de relação do ser humano com sua(s)

divindade(s) constituem práticas religiosas dignas de respeito e de proteção legal de sua liberdade de existir. As ideias de diversidade, enquanto discurso e prática política, indicam os caminhos para uma sociedade plurirreligiosa, onde cada segmento tem o direito de existir e o dever de respeitar a existência dos outros grupos.

Do exposto, parte-se então do princípio de que o Candomblé, a Umbanda e demais cultos afro-brasileiros são práticas de fato religiosas, perpetuadas pelas chamadas “comunidades tradicionais de terreiros²”. A proteção desses grupos passou a se dar com mais intensidade a partir da assinatura do Decreto 6.040/2007, por meio do qual o Governo Federal instituiu a “Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais” (PCTs). Esse marco legal veio ao encontro dos anseios dos religiosos de matriz afro-brasileira, pois além de reconhecer o caráter sagrado das comunidades de terreiro, essas também foram entendidas como o *locus* de importantes traços da cultura material e imaterial do Brasil.

O presente livro traz textos que foram produzidos para servir de suporte para discussões em grupos religiosos e em salas de aulas, com enfoques diversos tratando de temas culturais, geográficos e até mesmo doutrinários sobre a religiosidade afro-brasileira, tendo como pano-de-fundo as duas principais ramificações dessa religiosidade: o Candomblé de raiz *Ketu* e a Umbanda.

Por outro lado, desejamos deixar claro que não tivemos nenhuma pretensão de aportar considerações de caráter teológico, pois entendemos que para isso seria necessário edificar outro suporte teórico, específico para esse fim.

Alguns trechos destes textos já são de conhecimento público, pois foram divulgados na página do *Facebook* do *Ilê Alaketu Asé*

² Neste trabalho, chamamos de “comunidades de axé”, ou “de terreiros”, o conjunto de praticantes de diferentes organizações religiosas de matriz afro-brasileira. O termo “comunidade”, aqui, deve ser entendido em seu sentido simbólico, como expressão de grupos sociais diversos, mas que professam crenças com as mesmas origens culturais.

*Babá Olorighin*³ ao longo do primeiro semestre do ano de 2015. É, portanto, uma coletânea de pensamentos estruturados, nos quais refletimos sobre temas de interesse dos estudiosos e seguidores das religiões de matriz afro-brasileira.

A obra não deve ser tomada como um conjunto imutável de verdades, até porque ela revela nossa visão pessoal delineada ao frequentar a Umbanda e o Candomblé por aproximadamente 30 anos, sendo que nossa iniciação efetiva no Candomblé ocorreu há 18 anos. É, portanto, fruto da conjugação de vivências e visões sobre a religiosidade popular vista de dentro, de quem é praticante e pensa sobre ela não só a partir das estantes universitárias, mas também desde a esteira de palha.

O livro traz uma série de ilustrações, quadros e fotografias que elaboramos para enriquecer os temas abordados deixando-os mais compreensíveis para os leitores pouco familiarizados com as religiões de matriz afro-brasileira. As imagens que são de nossa autoria foram apenas identificadas pelos nomes das mesmas, enquanto as que tomamos emprestadas de outros autores foram devidamente citadas e referenciadas.

Do ponto de vista acadêmico, a obra foi embasada em leituras diversas, análise documental, experiências vividas em terreiros, trabalhos de campo e no registro de opiniões de autores consagrados da Geografia e de outras ciências sociais. A grade conceitual que utilizamos apresenta um vasto leque de termos que acreditamos serem relevantes para o entendimento da religiosidade afro-brasileira.

Do ponto de vista religioso, o livro aporta entendimentos adquiridos ao conhecer as práticas ritualísticas de diversos terreiros localizados, sobretudo, nos Estados do Espírito Santo, Minas Gerais, Goiás, Bahia, São Paulo e Rio de Janeiro. Traz, inclusive, ensinamentos aprendidos com os “mais velhos”, que dão ao leitor uma ideia mais clara de como pensam e agem os religiosos que frequentam as casas de axé.

³ <https://www.facebook.com/profile.php?id=100008956537393>.

Do ponto de vista pedagógico, a obra contribui com conceitos, noções e princípios que norteiam alguns cultos afro-brasileiros. Traz mapas, ilustrações e alguns dados estatísticos que podem ser utilizados como ferramentas para a abordagem das práticas religiosas afro-brasileiras em salas de aula.

Convém esclarecer que, por tratarmos nessa obra de tema que traz termos e conceitos vindos das línguas africanas, sobretudo o Iorubá, optamos por “aportuguesar” a escrita de diversos vocábulos para facilitar o entendimento de seus significados e contextos de utilização.

Na primeira parte da obra, apresentamos uma série de análises a partir do referencial da Geografia Cultural, fundamentando-nos no que genericamente podemos chamar de “paradigma pós-moderno” na Geografia. Já na segunda parte, aprofundamos algumas reflexões culturais com base nos pressupostos do multiculturalismo, nos discursos da diversidade e na defesa do relativismo cultural pós-moderno.

Esperamos que os leitores façam bom uso deste material e que contribuam com o mesmo, fazendo avançar as análises ora apresentadas.

Boa leitura!

SUMÁRIO

Parte 1: Incidências espaciais do fenômeno religioso	19
1 Os espaços da religiosidade nas tradições afro-brasileiras	20
<i>A religiosidade popular e a formação das Religiões na tradição afro-brasileira</i>	20
<i>O sagrado e o profano e suas relações com o espaço na religiosidade afro-brasileira</i>	26
<i>Os complexos templários</i>	34
2 A religiosidade afro-brasileira e a dinâmica da “des-re-territorialização”	43
<i>O período escravocrata e a des-re-territorialização dos povos indígenas e africanos</i>	45
<i>Os territórios da religiosidade afro-brasileira</i>	51
<i>De onde vieram os cultos aos(às) Orixás, Voduns e Nquices?</i>	55
<i>As muitas ramificações da religiosidade de matriz afro-brasileiras</i>	63
3 Paisagem, o direito à cidade e a religiosidade afro-brasileira	71
<i>Uma gente invisível na paisagem?</i>	71
<i>A religiosidade projetada na paisagem</i>	74
4 Ruralidades e urbanidades nas práticas religiosas afro-brasileiras	80

5 O sagrado e suas relações com a natureza nas religiões afro-brasileiras	88
<i>A natureza como fonte de recursos e como inspiração para o trabalho</i>	92
<i>O culto na natureza</i>	94
<i>Alterações ritualísticas ocorridas em função do discurso ambientalista</i>	98
Parte 2: A cultura, as tradições e a identidade socioterritorial	104
6 A cultura como fator de compreensão da religiosidade no Brasil	105
<i>Etnocentrismo, eurocentrismo e relativismo cultural</i>	108
7 O (poli)sincretismo na religiosidade afro-brasileira	114
<i>O mito do resgate cultural</i>	121
8 O educar no terreiro e o aprender na escola: pontos de convergência para a abordagem dos temas etnicorraciais	124
9 Para finalizar: uma lição de vida aprendida nos terreiros	128
<i>É preciso saber pedir, merecer, receber e lembrar-se de agradecer</i>	128
Referências	131
Sobre o autor	138

PARTE 1
INCIDÊNCIAS ESPACIAIS DO FENÔMENO RELIGIOSO

1 OS ESPAÇOS DA RELIGIOSIDADE NAS TRADIÇÕES AFRO-BRASILEIRAS

A religiosidade popular e a formação das Religiões na tradição afro-brasileira

Vamos iniciar nossas reflexões falando sobre religiosidade. A nosso ver, ela é a expressão de um conjunto de sentimentos e ações com base no qual os indivíduos estabelecem laços afetivos, culturais e comunitários por meio da prática sistematizada ou não, da fé. A religiosidade pode ser bastante espontânea, explicada a partir de experiências individuais, mas também pode ser mediada por sistemas estabelecidos de crenças, ritos e mitos. Em outras palavras, a religiosidade ocorre nos âmbitos do indivíduo e/ou da coletividade, podendo ou não ser mediada por uma religião estabelecida.

A religião, por sua vez, é por nós entendida como a estruturação formal do sistema de crenças, que se reflete na codificação dos princípios morais e éticos de uma determinada religiosidade. Trata-se de uma organização ritualística, que atribui sentido às normas de convivência de seus membros, assim como os princípios de uso dos espaços sagrados por determinado grupo religioso.

Em nosso entendimento, a formação da religião provoca certa alienação do/no sentimento de religiosidade particular de cada indivíduo na medida em que a formalização do sistema de crenças atribui valores e “oficialidade” a determinadas práticas, e não a outras, de modo que no âmbito pessoal ocorre a subtração da possibilidade de relacionar-se livremente com a espiritualidade, ou divindade(s). Desse modo, a religião (instituição social) media a relação do ser humano com o mundo metafísico, de forma que qualquer ritual particular está sempre sujeito à reprovação e/ou simplesmente desconsideração por parte dos sacerdotes e líderes religiosos.

Por exemplo, para a maior parte das igrejas ocidentais, se não houver um ritual específico de casamento, entende-se que o casal não constituiu uma família nos moldes da tradição religiosa, mesmo que

um ritual simbólico tenha ocorrido na intimidade das famílias dos noivos. Para ser considerado sacralizado, o casamento deve se dar na forma e na norma da instituição religiosa, não importando os desejos pessoais dos noivos de realizarem uma cerimônia diferente ou pessoal. Segundo Silva (2004, p. 1),

O [...] termo “religião” originou-se da palavra latina religio, cujo sentido primeiro indicava um conjunto de regras, observâncias, advertências e interdições, sem fazer referência a divindades, rituais, mitos ou quaisquer outros tipos de manifestação que, contemporaneamente, entendemos como religiosas.

Para essa autora, o conceito de religião foi construído histórica e culturalmente no Ocidente, pois em algumas nações orientais sequer existe um vocábulo que corresponda especificamente a esse fenômeno, de forma a permitir uma tradução literal. Asseverou ainda que no Ocidente o conceito de religião adquiriu um sentido ligado à tradição cristã. A autora relata ainda que ao longo da história o vocábulo adquiriu conotações distintas, até porque a própria ciência conferiu sentido ao conceito que, para ela, deve ser aplicado a conjuntos reais de fenômenos históricos que de fato possam ser enquadrados como religiosos:

Por isso, uma definição para uso acadêmico e científico não pode atender a compromissos religiosos específicos, nem ter definições vagas ou ambíguas, como, por exemplo, definir “religião” como “visão de mundo”, o que pressuporia que todas as “visões de mundo” fossem religiosas [...] (SILVA, 2004, p. 4).

A religião, seja ela tribal ou majoritária em uma sociedade, é histórica e culturalmente produzida. É um fenômeno de grupo e reflete uma maneira de ver a vida, a pós-vida e a própria socioespacialidade de determinado grupo humano.

Nesta perspectiva, para fins de nossas reflexões, não trabalharemos nessa obra com ideias e/ou noções como “doutrina”, “filosofia de vida”, “cultos⁴” ou “seitas”, que muitas vezes são utilizados para diminuir preconceituosamente determinados grupos sociais, esvaziando a importância do papel socializador da fé que professam. Respeitamos as tentativas de explicação desses termos “alternativos” feitas por alguns autores renomados, como Dias (2005), por exemplo, mas não assumiremos como válida nenhuma forma de abordagem dessa natureza, pois inevitavelmente elas acabam impondo rótulos desnecessários e segregadores para os grupos religiosos minoritários.

Nesse sentido, todas as formas socialmente organizadas e codificadas de religiosidade serão aqui chamadas de religião. Essa codificação pode se dar de diferentes maneiras: para alguns grupos, os ensinamentos de importantes profetas constituíram a base de seus sistemas de fé; para outros grupos, existem livros sagrados, cujos conteúdos foram revelados aos humanos como sendo a palavra literal de Deus (Torá, Bíblia, Alcorão e outros).

Mas há ainda as religiões cuja sistematização se deu por meio da transmissão cultural, cujo conteúdo foi passado de geração para geração por meio das tradições, das artes e da oralidade, ou seja, dos(as) avós para os pais/mães e deles(as) para os(as) filhos(as) (carnais ou espirituais). A oralidade permite a reprodução de saberes e fazeres sistematizados no passado, que no presente constituem a rica ritualística de diversas manifestações religiosas nascidas em clãs, famílias, experiências comunitárias de grupos ágrafos e tribos.

Sendo assim, estamos entendendo que há uma série de manifestações religiosas de base afro-brasileira, pois no passado a religiosidade dos povos afro-luso-brasileiros foi socialmente codificada de diferentes maneiras com base em conhecimentos culturais oriundos de diferentes regiões da África, assim como do Catolicismo Romano e das práticas indígenas que existiam no Brasil

⁴ Usaremos nessa obra o termo “culto” como sinônimo de ritual, mas jamais como uma forma de religiosidade menos importante que qualquer outra.

por ocasião de sua colonização. Essa sistematização se deu de forma tradicional⁵, por meio da oralidade e da hibridização de traços culturais e deram origem ao que nessa obra chamaremos de religiosidade afro-brasileira e de religiões afro-brasileiras.

Refutamos, então, a afirmativa superficial e preconceituosa de que a Umbanda⁶ não possui codificação. Ela pode não possuí-la nos moldes das religiões dominantes, que se baseiam em regras de controle social estabelecidas em livros sagrados (revelados) e em rituais padronizados. No entanto, ela traz em suas práticas uma série de tradições herdadas de gerações passadas que dão identidade ao culto e à forma organizacional da religião, ainda que as casas possuam formas bem particulares de realizar as “giras”.

A codificação do Candomblé⁷ se dá por meio da organização ritualística, hereditariamente transmitida das casas matriz (terreiros mais antigos) para as casas descendentes ao longo de gerações e gerações de Babalorixás e Ialorixás (sacerdotes e sacerdotisas do Candomblé). O código comportamental dos candomblecistas é ditado por uma riquíssima e vasta coleção de narrativas sagradas (*Itãs*), que segundo Beniste (2001) reúne mais de 4000 histórias e versos.

As parábolas versam sobre casos de como eram certas figuras mitológicas – homens, mulheres, animais, pássaros ou plantas - como reagem diante de diversas situações e quais os resultados de suas ações. Em outras palavras, as histórias ou mitos representam as experiências das pessoas que viveram no passado e as deduções que puderem ser tiradas para enfrentar as indagações da situação em questão (BENISTE, 2001, p. 20).

⁵ O termo “tradicional” foi utilizado neste livro para designar diferentes conteúdos históricos, geográficos e culturais. Admitimos que essa noção seja bastante polimorfa e por vezes imprecisa, mas a utilizamos assim mesmo, pois traz consigo certo didatismo que possibilita um entendimento mais objetivo dos processos que adjetiva. O tradicional, nesse sentido, representa tudo àquilo que envolve a hereditariedade cultural, o que inclui as relações sociais e produtivas de baixa densidade técnica.

⁶ Vide conceito no quadro 4.

⁷ Vide conceito no quadro 4.

Os antigos Iorubás acreditavam que a história da humanidade se processa por meio de ciclos, de forma que uma situação vivida por alguém no passado será vivida de forma semelhante por outras pessoas no futuro. Daí o motivo pelo qual os *Itans* são importantes, pois serve de princípios para reger o comportamento individual e coletivo diante de doenças, secas, enchentes, má sorte no amor, questões políticas, só para citar alguns exemplos. Essas histórias ainda hoje são ensinadas nos terreiros como forma de orientar a vida, o trabalho, a família e prática da fé.

Segundo Rosendahl (1996), desde os tempos mais remotos da existência humana, a religiosidade existia em diversas sociedades, muitas vezes como forma de explicar os fenômenos do mundo que naquela época eram incompreensíveis para os humanos primitivos, bem coimo para lidar com a morte, fato derradeiro, que impõe ao homem forte sensação de finitude.

As crenças de cada grupo passaram então a ser representadas por traços culturais que aqui chamaremos de mitos. Eles representavam as narrativas de como as coisas surgiram, como o mundo apareceu onde está; como as pessoas, animais e plantas foram criados e como tudo passou a funcionar de forma integrada e dinâmica. Os mitos, por sua vez, inspiraram os ritos, ou seja, a dramatização dos mitos.

Alguns milênios atrás as experiências anímico-espirituais eram instintivas. Em seu estado de vigília, o homem vivia repleto de imagens oníricas, de imaginações. Foi do íntimo dessa humanidade primitiva que acenderam aquelas imaginações oníricas, que mais tarde assumiram a forma de lendas, mitos, sagas de deuses (STEINER apud FERREIRA, 2003, p. 203).

Com o passar do tempo, muitas sociedades passaram a defender seus sistemas mítico-rituais, apregoando formas tidas como “mais” ou “menos” adequadas de ver a vida, a sociedade, o pós-morte e a natureza. Desses embates surgiram muitos conflitos e até os dias atuais as contendas são um fato marcante em todos os continentes do mundo, tendo perpassado todos os períodos históricos.

Daí, apreendemos que a religiosidade serviu em um primeiro momento para explicar os fenômenos incompreensíveis do mundo vivido, assim como para aliviar a angustiante percepção de finitude imposta pela morte. Mas com o passar do tempo, a religiosidade se formalizou de diferentes maneiras, dando coesão ao corpo das religiões. Essas, por sua vez, assumiram para si outras funções em diferentes momentos históricos: a normatização da vida em coletividade, o controle moral, a assistência aos necessitados, a divisão de castas e/ou classes e inclusive a guerra, entre outras funções.

Seja como for, a religiosidade (em sentido *lato*) e a religião (em sentido *stricto*) são processos socialmente construídos ao longo do tempo, mediados pela cultura e legitimados por emoções e crenças individuais e coletivas. Ambos os fenômenos possuem forte vinculação identitária com os espaços onde surgiram e se imprimem territorialmente para onde se propagaram. Como nos ensina Capalbo (1999) e Rosendahl (1996), as religiões modelam e remodelam paisagens, adicionando formas de uso sagrado nos mais diferentes recantos da Terra. Quando majoritárias, as religiões criam estratégias de apropriação de determinados territórios, ora por meio de imposições político-ideológicas, ora graças ao poder econômico, ora por força de seus braços militares e, em alguns casos, pela combinação desses fatores.

Por outro lado, quando minoritárias, como é o caso das religiões de matriz afro-brasileira, estas sofrem opressão por parte de setores dominantes da sociedade, são frequentemente demonizadas, perdem seus espaços de culto e muitas vezes têm seus seguidores e sacerdotes embaraçados em perseguições políticas e/ou até mesmo policiais.

As religiões refletem processos de institucionalização da religiosidade coletiva. Ocasionalmente, passam a exercer importantes papéis na sociedade, mobilizando diversos setores econômicos e muitas vezes oferecem seus espaços sagrados para a reprodução do capital, de forma que esses assumem funcionalidade que vão para além do exercício da fé. Exemplo disso são os templos antigos com

funcionalidade turística, que se inserem nos circuitos de oferta e consumo de cidades históricas.

Em função do impacto que muitos templos causam em determinadas cidades, as religiões passam a interferir diretamente na circulação financeira em escala local e regional, redefinindo a própria funcionalidade urbana. No entorno dos templos surgem empreendimentos que aproveitam o fluxo de fiéis para obter lucro: hotéis, pousadas, lojas de artigos religiosos, artesanato sacro, restaurantes, estacionamentos privados e outros.

Tudo isso faz com que as religiões, enquanto fenômenos sociais se tornem também fenômenos espaciais. O espaço geográfico, nesse sentido, passa a refletir toda sorte de relações humanas decorrentes da prática religiosa, tanto no que diz respeito à territorialização dos grupos religiosos, quanto em relação aos conflitos decorrentes dos usos que fazem. Soma-se a isso, as diferenças de princípios entre distintas religiões, que muitas vezes geram disputas e embates acalorados na sociedade.

Tudo se projeta no espaço, participando de diferentes maneiras de sua dinâmica estrutural e funcional. O sagrado, como alerta Rosendahl (1996), passa inclusive a servir de parâmetro para se compreender a diferenciação dos lugares, atribuindo sentido sacro a determinados setores da cidade, assim como sentido profano a outros. Nesta acepção, sagrado e profano se tornam termos relevantes para se compreender a mecânica funcional e os simbolismos atribuídos ao espaço por diferentes religiões.

O sagrado e o profano e suas relações com o espaço na religiosidade afro-brasileira

Uma das obras mais conhecida sobre a temática ora abordada foi escrita por Zeny Rosendahl e intitula-se “Espaço e Religião”. Neste trabalho, a autora propôs uma série de conceitos a partir dos quais elabora reflexões que em parte serão retomadas neste primeiro momento de nossa obra. Será a partir das noções de “hierofania”, “espaço sagrado” e “espaço profano”, que adentraremos nas questões

socioespaciais e culturais que envolvem a religiosidade afro-brasileira. Para Rosendahl (1996), o espaço sagrado foi conceituado como:

[...] um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para o meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. Produção cultural, o espaço sagrado é o resultado de uma manifestação do sagrado, revelada por uma hierofania espacialmente definida (ROSENDAHL, 1996, p. 81).

Não há unanimidade em relação à abordagem científica sobre o que vem a ser o “espaço sagrado”, suas dimensões, formas, dinâmicas e conteúdos. Pereira e Gil Filho (2012) nos apresentam três perspectivas⁸ para entender a temática, que aqui descreveremos de forma bastante sintética, apenas para dar o tom às discussões que pretendemos realizar.

- a) Perspectiva *durkheimiana*, segundo a qual o espaço sagrado é entendido como locus material do sagrado;
- b) Perspectiva *eliadeana*, segundo a qual o espaço sagrado pode ser revelado por meio de rituais. Para o autor, esta concepção se alicerça em uma dinâmica na qual o sujeito social (homem religioso) experimenta os enquadramentos materiais do espaço por meio de mediações arquetípicas que exprimem a manifestação do sagrado;
- c) Perspectiva *cassireriana*, segundo a qual o espaço sagrado é explicado por meio da análise da sua significação simbólica. A materialidade, nesta perspectiva é relevante, mas também é insuficiente para explicar a complexidade do espaço sagrado.

Essa terceira perspectiva implica em um entendimento diferenciado do ser humano, que é visto como um ser simbólico e, nesse sentido, a religião integra o seu universo de significados. Acentuaram:

⁸ A análise de Pereira e Gil Filho baseia-se nas proposições teóricas de três importantes sociólogos: Emile Durkheim, Mircea Eliade e Ernst Cassirer.

(...) a vivência não é construída com base apenas na efetividade dos fatos, mas é conformada muito mais propriamente pelo universo de significados a ela incorporados (...) Dentro desta perspectiva, a noção de espaço sagrado que emerge estaria mais próxima de uma projeção simbólica da realidade religiosa; e não se voltaria, estritamente, a um enquadramento euclidiano de espaço. Seria mais propriamente uma conjunção de espacialidades da experiência religiosa do que uma base material. Pois o que se está em jogo não são os fatos em si (a materialidade), mas sim seus sentidos e significados (idealidade) [PEREIRA e GIL FILHO, 2012, p. 42-43]. .

Rosendahl (1996), além de traçar os contornos do espaço sagrado a partir de sua materialidade, procurou aproximar-se das análises da subjetividade que ele contém. Porém, a autora não chegou a mergulhar profundamente na relação símbolo-significado. A partir da ideia de sagrado, propôs um entendimento para o seu conceito nêmeses: o espaço profano:

Constitui-se naquele espaço ao “redor” do espaço sagrado. Em relação ao espaço profano, aplicam-se as interdições aos objetos e coisas que estão vinculadas ao sagrado, numa realidade diferenciada da realidade sagrada. Através da segregação que o sagrado impõe à organização espacial, identifica-se o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado e o espaço profano indiretamente vinculado. O comércio e o lazer, nas hierópolis estão nos espaços profanos (ROSENDAHL, 1996, p. 81).

A ideia de hierofania, no entanto, foi citada pela autora a partir da proposta teórica de Mircea Eliade. Para a escritora, esse termo pode ser explicado pela manifestação do sagrado em objetos, lugares ou pessoas. Segundo ela:

A materialização do sagrado pode ocorrer em grutas, colinas, rios, pedras, árvores... e que, simbolicamente, origina o lugar

sagrado, consagrando o espaço, tornando-o qualitativamente forte, demarcado e diferenciado (ROSENDAHL, 1996, p. 81-82).

Muito comumente a Geografia brasileira costuma entender o conceito de “sagrado” de forma antagônica ao conceito de “profano”. O sagrado é tido como aquilo que tem conteúdo divino, que deriva de uma relação humana com algo metafisicamente superior e exige para si, dedicação, devoção e certos códigos de reverência. O sagrado pode ter diferentes conteúdos espaciais como: complexos templários, salas de cultos, locais de oferendas, florestas sagradas, só para citar alguns exemplos.

O sagrado pode manifestar-se em diferentes objetos (hierofania): imagens de santos, assentamentos de Orixás⁹, um livro revelado, objetos rituais, um retrato, enfim, uma vasta gama de formas sobre as quais a subjetividade humana é projetada na forma de fé. Como nos ensina Rosendahl (1996), o ser religioso busca nesses lugares e objetos, um poder transcendente que a concepção de sagrado contém.

Para esta mesma autora, o poder é um atributo intrínseco do sagrado. Além de as coisas e lugares sagrados serem poderosos do ponto de vista espiritual, as pessoas que foram preparadas, ou reveladas para lidar com esse poder se tornam também poderosas. O sagrado muitas vezes pressupõe submissão, hierarquia, purificação espiritual e crença absoluta no poder que dele emana.

Porém, o que é reconhecido como sagrado por um conjunto de religiosos, pode não o ser por outro. É, portanto, uma noção

⁹ De forma simplificada, definimos Orixás como sendo divindades herdadas da mitologia Iorubá. São ancestrais protetores de clãs e habitantes de cidades-Estado daquela cultura, que foram divinizados pelos seus feitos no mundo astral e/ou na terra (*orun* e *aye*), cuja consciência espiritual se encanta e se manifesta em fragmentos do mundo natural: terra, fogo, ar, água etc. Os seus arquétipos estão diretamente relacionados às manifestações dessas forças naturais e a personalidade das pessoas protegidas por um determinado Orixá também reproduz esse mesmo arquétipo.

absolutamente simbólico-emocional, com valores historicamente e culturalmente atribuídos. A percepção de diferentes sacralidades pode muitas vezes levar ao conflito, à disputa, à territorialização impositiva de determinados grupos de poder, entre outros exemplos de contendas.

Por outro lado, aquilo que não é sagrado, é profano. Mas isso seria uma contraposição de ideias?

Para responder a essa indagação, retomemos Durkheim (1996), segundo o qual o fenômeno religioso se processa em duas distintas dimensões: o sagrado e o profano. Segundo essa visão dualista, adaptando-a ao discurso geográfico, o espaço sagrado se opõe ao espaço profano, ainda que ambos tenham sido concebidos historicamente e culturalmente a partir de um mesmo processo constitutivo da religiosidade. O filósofo enfatiza que se trata de dimensões separadas, pois as energias que se manifestam em um, não são as mesmas que serão encontradas no outro.

O entendimento dualista de Durkheim reverberou em muitos estudos posteriores, geralmente aplicados às religiosidades e às religiões dominantes. Rosendahl (1996, p. 30), por exemplo, chegou a afirmar que “o sagrado e o profano se opõem e ao mesmo tempo se atraem. Jamais, porém, se misturam”.

Ainda com base nas abordagens focadas na materialidade, o espaço profano pode ser entendido como aquele da vida ordinária, muitas vezes tido por algumas religiões como os espaços das tentações, do pecado, enfim, da vida não religiosa (ou profana). O espaço profano, para Eliade (apud ROSENDAHL, 1996, p. 31) seria formado por uma infinidade de lugares mais ou menos neutros, pelos quais o ser humano se movimenta sem ter um “ponto fixo” que representa uma experiência existencial de cunho divino.

Seja como for, seja em que religião for, o espaço sagrado parece ser aquele em que uma determinada força se faz ali representada e é “sentida” pelos frequentadores, percebida por eles como um poder sobrenatural capaz de arrebatar o homem religioso para uma perspectiva diferenciada daquela vivenciada em seu cotidiano. O sagrado o remete às coisas tidas como mais elevadas, mais espirituais e fortalece seu desejo de pactuar com posturas morais

e éticas condizentes com o sistema de fé que atribui sacralidade àquele espaço.

Porém, como argumenta Rosendahl (1996), os lugares sagrados e os lugares profanos fazem parte do espaço social que os contém e muitas vezes, a passagem de um para outro requer determinados protocolos e/ou sacrifícios.

Concordamos em parte com essas considerações, mas a nosso ver, tomando por base o pensamento *eliadeano*, esta concepção precisa ser relativizada e, para isso, partimos de duas abordagens do tema: o espaço sagrado dotado de hierofania consolidada pelas relações sociais nele estabelecidas e, ainda, o espaço profano ocasionalmente utilizado para práticas sagradas.

Quando dotado de hierofania consolidada, o conteúdo sagrado se projeta de forma efetiva sobre lugares, pessoas e coisas, criando pontos focais (ou pontos de força) identificáveis pelos praticantes das religiões que reconhecem aquela sacralidade. Encontramos esse tipo de conteúdos em templos e locais onde os usos sociais são predominantemente relacionados às práticas religiosas.

Por outro lado, ocasionalmente o sagrado transborda seus conteúdos das áreas delimitadas para sua materialização e espalha-se pelo espaço profano, permitindo práticas religiosas onde comumente não se as veria. Em outras palavras, a nosso ver, os limites territoriais do sagrado e do profano não são sempre definidos por fronteiras euclidianas. Ao contrário, cada vez mais as fronteiras se tornam porosas, as territorialidades se inter cruzam e o sagrado se desenclausura de seu próprio território.

Admitimos que a análise puramente objetiva do espaço sagrado se adequa a algumas análises geográficas, sobretudo em espaços bem definidos pela identidade de uma dada religião, mas não pode ser tomada como verdade absoluta quando se analisa, por exemplo, religiões tribais. Lá nas tribos, nos clãs, nas aldeias etc., muitas vezes profano e sagrado se diferem, mas também muitas vezes se sobrepõem. Para muitas sociedades mais tradicionais, tanto os espaços sagrados, quanto os profanos, fazem parte de uma mesma totalidade habitada por humanos e entidades divinas.

Se tomarmos por base o sistema de crenças das religiões majoritárias de base abraânica, o sagrado se reconhece em larga medida pela sua diferenciação em relação ao profano, de forma que um precisa do outro para ser devidamente identificado.

O templo é sagrado, mas o hotel que abriga o romeiro não o é. O altar da igreja é sagrado, mas o estacionamento da mesma não o é. Essas diferenças são interessantes e marcantes na definição da espacialidade de uma determinada religião, mas não é para o conjunto de religiões existentes em uma sociedade complexa como a brasileira.

No caso das religiões de base tradicional, pautadas nas interpretações da natureza por meio de mitos e na oralidade como principal forma de transmissão cultural, nem sempre haverá uma divisão tão clara entre espaço sagrado e espaço profano, pois muitas vezes essas duas possibilidades se sobrepõem. Os terreiros de Candomblé e/ou Umbanda, por exemplo, constituem espaços dotados de elevada sacralidade para os adeptos dessas religiões, mas a rua da cidade, em primeira análise, é considerada como profana até que um umbandista ou iniciado do Candomblé se dirige até a encruzilhada para cumprir um ritual (*ebô*) e ali ofertar um presente para Exu¹⁰. Neste momento o que era profano passa a ser local de adoração e, portanto, recebe parte do conteúdo sagrado, ainda que momentaneamente. No exemplo citado, há um diálogo de sacralidade fluida entre o espaço permanentemente sagrado e o espaço profano, tornado ocasionalmente local de culto.

Para as comunidades de axé, são sagrados: os terreiros, as encruzilhadas, as estradas de terra, as porteiras de fazendas, as portas de cemitérios (e eles em si), as matas, as praias, os rios, as cachoeiras, o bambuzal e todos os demais locais onde um determinado Orixá pode vir receber suas oferendas.

O fato é que as soluções conceituais da academia nem sempre encontram acolhimento nos sentimentos dos praticantes das religiões de matriz afro-brasileira. Se olharmos o fenômeno de dentro, a partir

¹⁰ Orixá e/ou entidade considerado o “dono” de todos os caminhos e que ali tem seu ponto de força, sua “morada”.

das casas de culto e não só das prateleiras das bibliotecas universitárias, veremos claramente que qualquer praia é local de morada de Yemanjá, qualquer cachoeira é morada sagrada de Oxum, todas as encruzilhadas e mercados pertencem a Exu, qualquer mata é local sagrado de Ossãe e Oxossi e assim por diante. O sagrado está em toda parte.



Bamuzal: morada de Egun, local de ritos para os ancestrais e para a Orixá Oyá.



Mercado Popular: local sagrado para os cultuadores do Orixá Exu.

Por fim, desejamos registrar um fato bastante interessante, que ilustra bem a complexa espacialidade da religiosidade afro-brasileira. Muitas famílias praticantes, sobretudo da Umbanda, não têm condições financeiras para construir templos exclusivamente para a realização de cultos (giras), motivo pelo qual o atendimento aos fiéis não acontecer em espaço sagrado (com forma e função adequada a esse fim) e sim em locais simultaneamente profanos e sagrados, geralmente partes de residências convertidas temporariamente em templos uma ou duas vezes por semana.

A casa, como espaço particular e íntimo da família, é um espaço respeitável, porém profano. É o lugar em que conflitos, discussões cotidianas ocorrem, é local onde ocorrem relações sexuais, é local de bebedeira, de diversão, assim como também é local de fortalecimento de laços afetivos, sociais e morais. Ao se montar o altar (*peji* ou *congá*) nos dias de ritos, a vivenda tem sua rotina profana

momentaneamente interrompida para que o sagrado se manifeste, passando a ser entendida como (pelo menos parcialmente) receptiva ao sagrado.



Altar de culto umbandista e sala de atendimento espiritual localizados no quintal de uma residência em Linhares, ES.

Em quartos ou salas, após se proceder a purificação do ambiente com incensos, águas e folhas, o altar (ponto focal da hierofania) é montado e os móveis são arredados para acomodar a decoração ritualística utilizada durante a “gira”.

Os complexos templários

Como dito anteriormente, sagrado e profano são construções sociais, são termos complexos e fluidos, que mudam de sentido e significado de religião para religião. Os espaços sagrados, nesse sentido, acompanham essa dinâmica de simbolização, significação, apropriação e uso. Assim, os lugares sagrados serão reconhecidos por aqueles que acreditam naquela sacralidade. Quando devidamente “fundamentado”, passa a fazer parte da identidade do grupo que a ele atribui poder e sacralidade. Essa consagração muitas vezes se dá de forma ritual, como forma de delimitar a área onde a(s) divindade(s) atuará(ão).

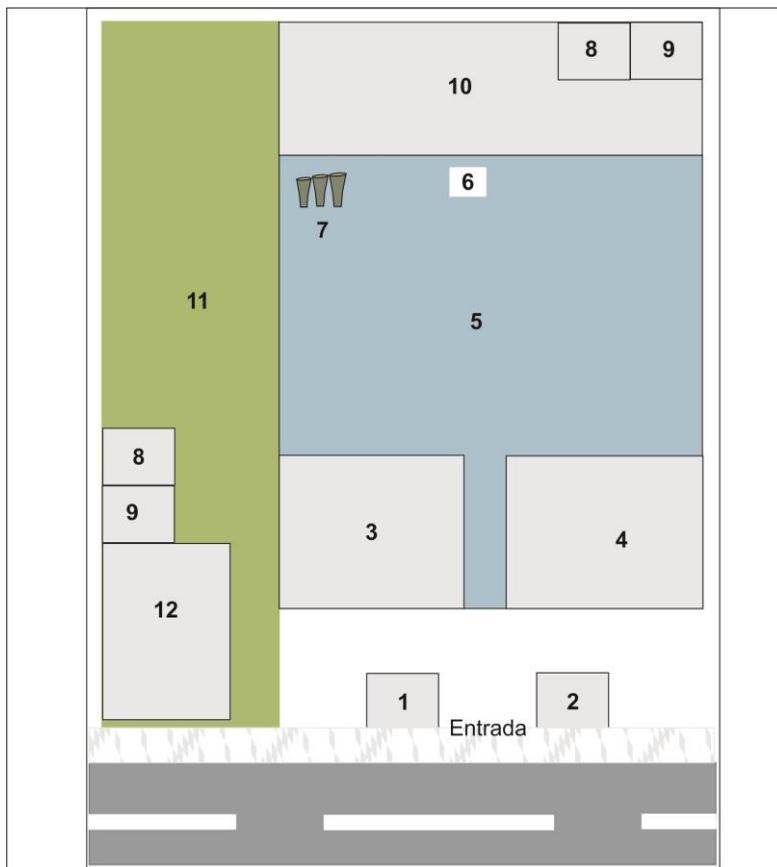
No caso dos terreiros de Umbanda, muitas vezes, realizam-se pequenos rituais de “consagração da terra” para só depois iniciar a construção do edifício religioso. Esse ritual leva em consideração os diferentes usos e cômodos que a casa possuirá, tendo geralmente a sua fundamentação orientada pelos guias espirituais que governarão o terreiro.

Cada *guia espiritual* trabalha de uma forma específica, individualizada, de modo que a casa abrigará rituais que fazem parte do leque de sabedorias que as entidades espirituais revelam ao grupo religioso por meio de comunicação direta (transe mediúnico). Por esse motivo, há casas que possuem salas para evangelização, salas para tratamentos espirituais de determinadas enfermidades, salas de desobsessão, salas de estudos e/ou bibliotecas, entre outros exemplos. Podem ainda, conter pequenas capelas com coleções de imagens de santos, dependendo do tipo de ritual praticado pela coletividade local.

A figura que segue, mostra resumidamente um exemplo de terreiro de Umbanda visitado para a elaboração dessa obra, com a distribuição das principais áreas de uso restrito e as principais áreas de uso coletivo no interior do complexo templário.

Nesse sentido, é a prática do sagrado que orienta a organização do espaço templário, seus usos, suas restrições de acesso e até mesmo sua abrangência social por meio de ações de interação com a comunidade do entorno.

Complexo templário de uma comunidade umbandista



Legenda

- | | |
|---------------------------------------|---|
| 1 Segurança de «esquerda» do Portão | 7 Tambores sagrados (ponto focal do sagrado) |
| 2 Segurança de «direita» do Portão | 8 Banheiros masculinos |
| 3 Assistência masculina | 9 Banheiros femininos |
| 4 Assistência feminina | 10 Vestiário |
| 5 Área de realização da gira mediúnic | 11 Área externa de trabalhos e de cultivo de plantas sagradas |
| 6 Congá (ponto focal do sagrado) | 12 Cozinha |

No caso do Candomblé, também é comum encontrarmos variações na forma de ocupar o espaço templário, pois cada casa também tem suas especificidades e ainda deve seguir certa tradição mantida pelas casas “matrizes de axé”, ou seja, os terreiros mais antigos (ou tradicionais).

Para algumas casas, são necessárias determinadas árvores sagradas (jaqueira, cajazeira, amoreira, akoko, gameleira, sete-copas, dracenas e outras). Para outras com mais disponibilidade de espaço e recursos, criam-se oficinas de olaria artesanal, oficinas para forja de ferro e utensílios cotidianos, museus, salas de movimentos sociais e outros.

Também é prudente esclarecer que as condições topográficas também podem influenciar na distribuição das áreas de rituais e de uso coletivo nos complexos templários. Como se tratam de comunidades muito simples, desprovidas de grandes posses, é comum adequar a construção da casa aos desníveis do terreno, sendo mais raros os casos de emprego de técnicas de construção sofisticadas.

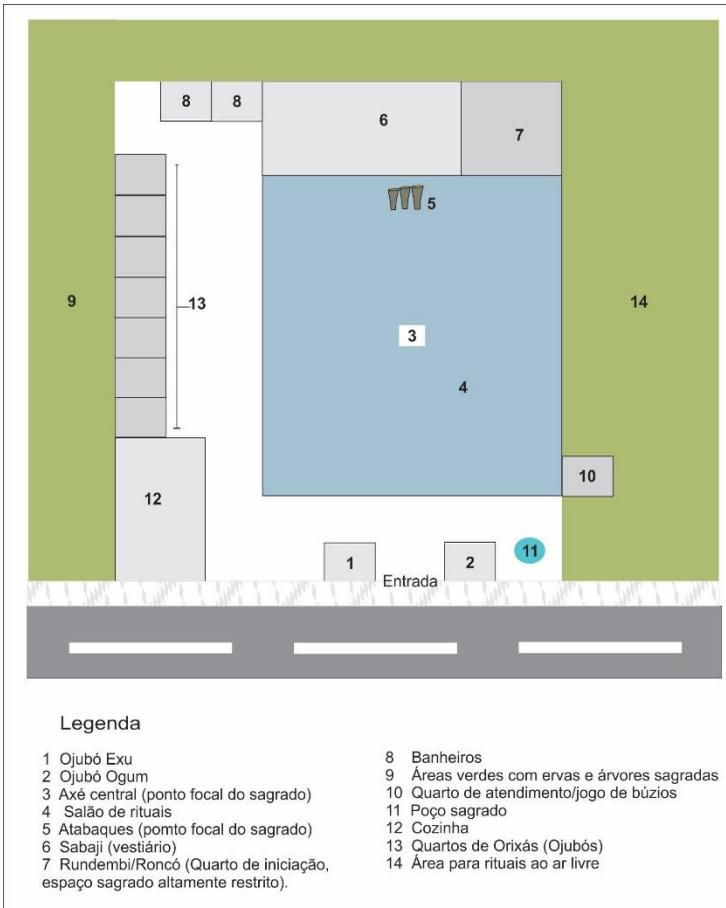
Tanto no caso da Umbanda, quanto no do Candomblé, há no complexo templário, os chamados “pontos focais do sagrado”, que podem ser altares, os tambores (atabaques), assentamentos de Orixás, entre outros exemplos. Diante desses pontos focais, o fiel é arrebatado pela fé e por emoções peculiares, que a ele impõem comportamento respeitoso e de adoração.



Pontos focais do sagrado: iniciado se prostra diante dos tambores e da porta do terreiro em rito de obrigação espiritual.

A figura que segue, mostra resumidamente um complexo templário visitado para a elaboração dessa obra. Nele se vê as áreas de uso coletivo e as áreas de uso restrito do culto candomblecista.

Complexo templário de uma comunidade candomblecista



Mas não basta construir a casa, é necessário consagrá-la e o processo de consagração difere de uma raiz religiosa para outra dentro do conjunto das religiões de matriz afro-brasileira. Comumente, há um período de “imantação” do terreno antes de iniciar a construção do complexo templário, depois “planta-se o axé” no barracão central, e realizam-se os rituais de assentamento ou homenagens aos(às) Orixás e/ou entidades espirituais que regerão o terreiro.



Foto de terreiro em construção, já com a abertura no solo onde o “axé” será “plantado” para que o espaço de uso religioso se torne (con)sagrado.

Durante esse “plantio” simbólico, uma série de objetos rituais é depositada no centro do salão de culto e outros pontos do terreiro, para que ali sejam “encantados” pelo divino e dali passem a emanar as energias necessárias à propagação do axé. De acordo com o Babalorixá Mauro T’Osun, sacerdote do *Ilê Alaketu Asé Yami Ypondá* (São Gonçalo, RJ), uma vez que o axé foi plantado, o espaço se torna sagrado e, mesmo que os cultos sejam cessados por algum motivo, a terra que foi um dia oferecida aos(às) Orixás jamais deixará de ser

deles(as). Para o sacerdote, não se pode tomar da terra aquilo que um dia foi dada a ela¹¹.

Caso o terreiro tenha que ser mudado de local, um novo axé deve ser plantado no novo endereço, sem, no entanto, “desplantar” (profanar) o axé anterior. O mesmo ocorre quando o babalorixá/Yalorixá adquire uma casa pré-existente ou muda de raiz religiosa e se vê obrigado(a) a replantar o axé. Faz-se outro, sem jamais profanar o primeiro.

Nos terreiros há ainda, a representação da sacralidade de determinados espaços. Atualmente, muitas casas de axé possuem pequenas áreas destinadas ao cultivo de árvores sagradas, ervas medicinais e algumas folhas utilizadas em rituais de axé. Nesse sentido, essas casas estão destinando pequenas frações do complexo templário à recriação simbólica da floresta sagrada (*Igbò*), que na África era a morada dos(as) Orixás caçadores(as) e do Orixá Ossãe.

Dentro da área edificada do complexo templário há ainda os chamados “quartos de Orixás”, que muitas vezes representam as cidades de origem dessas divindades, assim como seus locais de culto e adoração. São recantos sagrados dentro do espaço religioso, dotados de forte simbolismo, uma vez que os cultos ali realizados remetem a um contato simbólico com espaços geográficos concretos, localizados a milhares de quilômetros de distância.

Presentes são, por exemplo, oferecidos à Orixá Yemanjá em seu quarto, mesmo em cidades interioranas que não possuem mar, pois o quarto representa o ambiente litorâneo, que é o domínio dessa Divindade. O quarto da Família de Oyó (ou quarto de Xangô) abriga todos os(as) Orixás da dinastia Iorubá vinda de cidade de mesmo nome, na Nigéria. O quarto de Oxum abriga essa importante Orixá do panteão Iorubá, assim como todas as divindades à ela relacionadas, cultuadas na cidade de Osogbò, na Nigéria.

¹¹ Pauta divulgada na Rádio Ketu Brasil. Disponível em: <http://ketubrasil.com/>. Acessado em 20/02/2014.



Quarto sagrado de Ogum em terreiro de Candomblé.

Dessa forma, o espaço sagrado dentro dos quais se inserem os complexos templários das religiões e de matriz afro-brasileira é dotado de forte representação simbólica, que faz parte de sua própria sacralidade. Em outras palavras, os templos de Candomblé e de outras religiões afro-brasileiras são microcosmos no interior dos quais, partes da África e da natureza são representadas em quartos de culto, assim como em pequenos cultivos arbóreos.

O ato de entrar no espaço sagrado requer cerimônia, respeito, postura, pois se assim não for feito, o adentrante estará “profanando” o lugar. Nas casas de Candomblé, por exemplo, o *mariwò* (folhas de dendezeiro desfiadas) é colocado nos altos das portas para que os frequentadores do local (encarnados e desencarnados) saibam exatamente quais são os locais de grande sacralidade.



Mariwò: a folha desfiada do dendezeiro é colocada no alto de uma porta, a partir da qual se adentra no espaço sagrado.

Adentrando as áreas demarcadas pelo *mariwò*, deve-se agir adequadamente, de forma que os comportamentos individual e coletivo correspondam ao esperado do povo de axé.

2 A RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA E A DINÂMICA DA “DES-RE-TERRITORIALIZAÇÃO”

O conceito de território vem sendo bem discutido na Geografia, na Geopolítica, no Direito (sobretudo internacional), na Antropologia, na Sociologia e em muitas outras ciências, sobretudo a partir de meados do século XIX, com base em diferentes perspectivas metodológicas e de distintos paradigmas ideológicos. Neste trabalho, pautaremos nossa abordagem da territorialidade e dos territórios das comunidades de terreiros em um referencial mais específico, cujo mote teórico baseia-se no conceito de “territórios culturais”.

A palavra território possui origens confusas, que às vezes enseja diferentes formas de entendê-la. Para Souza (1995, p. 78), “o território é fundamentalmente um espaço definido e delimitado para e a partir de relações de poder”. Para esse mesmo autor, os territórios são construídos e desconstruídos nas mais diversas escalas, desde a local à global. Para ele:

O território será um conjunto de forças, uma teia ou rede de relações sociais que, a partir de sua complexidade interna, define, ao mesmo tempo, um limite, uma alteridade: a diferença entre “nós” (o grupo, os membros da coletividade ou “comunidade”, os *insiders*) e os “outros” (os de fora, os estranhos, os *outsiders*) (p. 78).

De toda forma, aqui abordaremos esse conceito com base em duas importantes premissas de análise: a apropriação simbólica e a dominação pela força. Esclarecemos antes, porém, que existem outras abordagens e que essas foram escolhidas apenas para fins de nossas análises neste momento. Convém ainda informar que essas duas abordagens não são alternativas uma à outra, podendo inclusive ser utilizadas de forma conjunta para se compreender determinadas complexidades socioespaciais.

A primeira abordagem do conceito de território refere-se à apropriação simbólica do espaço por um determinado grupo social,

que nele passa a imprimir sua identidade, sua cultura e dele fazer diferentes usos. Nessa primeira perspectiva, a cultura exerce importante papel na definição de seu conteúdo, pois as aparências social e espacial fundem-se aos poucos com a própria aparência identitária do território. Porém, é importante ressaltar que a cultura, a identidade e os laços sociais são muito dinâmicos, de forma que o território participa ativamente desse dinamismo, ora impulsionando-o, ora impondo-lhe limites.

A segunda forma de entender o território se refere àqueles que são definidos pela dominação (por alguma categoria de força) de uma determinada porção do espaço por um determinado grupo social. Nesse caso, o território teria um conceito fortemente relacionado ao exercício do poder, definição clara de fronteiras, estratégias de defesa e, muitas vezes, disputas para sua ampliação.

A apropriação simbólica e a dominação pela força, como dissemos, podem ser processos combinados ou podem seguir caminhos bem distintos. Esses conteúdos processuais da sociedade dependem dos ritmos e enlaces de sua história e, nesse caso, o processo de formação do território, assim como sua consolidação, será chamado de territorialidade.

A territorialidade (no singular) seria, então, o processo histórico-cultural no qual os grupos sociais contracenam no espaço geográfico, no sentido de reivindicarem para si o direito de se imporem em determinados recortes espaciais, criando ali processos de dominação e/ou apropriações simbólicas que passam a definir a identidade territorial a partir dos sujeitos que os engendram e, ao mesmo tempo, inserem a dimensão espacial na identificação daqueles mesmos sujeitos. Para Souza (1995):

A territorialidade, no singular, remeteria a algo extremamente abstrato: aquilo que faz de qualquer território um território, isto é, relações de poder espacialmente delimitadas e operando sobre um substrato referencial. As territorialidades, no plural, significam os tipos gerais em que podem ser classificados os territórios conforme sua propriedade, dinâmicas, etc. (SOUZA, 1995, p. 99).

Para Haesbaert, (2001), ao controlar uma determinada área, os sujeitos sociais buscam o domínio sobre recursos e pessoas, tanto dentro, quanto fora dela, no sentido de fixar o grupo dominante ao território e dar-lhe mobilidade externa. A respeito do papel da cultura na dinâmica da territorialidade, o autor afirmou:

Assim como a cultura, a tradição e a história medeiam a mudança econômica, também mediam o modo como as pessoas usam a territorialidade e o modo como elas valorizam a terra. [...] A territorialidade, como um componente do poder, não é apenas um meio para criar e manter a ordem, mas uma estratégia para criar e manter grande parte do contexto geográfico por meio do qual nós experimentamos o mundo e o dotamos de significados (HAESBAERT, 2001, p. 119-120).

Para esse mesmo autor, vivemos atualmente em um mundo em crise de valores, no qual a identidade emerge com todo fôlego, como forma de dar sentido a uma série de processos sociais no âmago dos quais se defende o direito à diferença.

O período escravocrata e a des-re-territorialização dos povos indígenas e africanos

O conceito de território (criado pela dominação pela força e/ou pela apropriação simbólica) nos conduz ainda a uma série de importantes conceitos derivados, que uma vez entendidos, podem ser bastante úteis como ferramentas de discurso para as comunidades de terreiros. São eles: desterritorialização e reterritorialização. Vamos então compreender cada um deles, aplicando-os aos ancestrais que deram origem à cultura afro-brasileira.

O processo migratório forçado de africanos para o Brasil, para trabalharem como escravos nas lavouras de cana-de açúcar, de café, na mineração e no pastoreio, constitui-se em um fenômeno social de repercussões multicontinentais que revela múltiplas dimensões:

econômicas, sociais, culturais, ecológicas e territoriais. Os fatores que motivam o comércio humano estão vinculados a uma visão europeia de centralidade cultural e econômica, que foi evocada (também) durante o mercantilismo, época em que a demanda pela mão-de-obra de baixo custo cresceu sobremaneira.

É muito comum vermos em livros didáticos de Ensino Fundamental que durante os chamados “Período Colonial” e “Imperial” da história brasileira (1530-1889), havia em nosso país a “necessidade de mão-de-obra” para o trabalho no campo. Ora! Necessidade de quem? Para engendrar que tipo de economia? Estamos falando de um processo cruel de nossa história e, inacreditavelmente, muitos autores ainda tratam o tema como se a escravidão tivesse sido “necessária”.

Ao nosso sentir, essa abordagem é no mínimo desumana, equivocada, alienada, superficial e racista. É necessário olhar o processo com mais criticidade para entendermos muito do que ocorre ainda hoje em nossa sociedade preconceituosa e excludente. E será por meio desse processo que trataremos os conceitos que nos propomos estudar.

Os índios viviam nas terras brasileiras em comunidades tribais, muitas vezes dominando grandes territórios nos quais caçavam, pescavam, cultivavam, construía infraestruturas para seus aldeamentos, cultuavam seus Deuses e Deusas e, inclusive, travavam guerras para defenderem os domínios de cada grupo social. Nesse sentido, vê-se aí a possibilidade de uso do conceito de território como expressão do uso e da apropriação efetiva do espaço por meio da dominação, o que muda com a chegada dos colonizadores e catequistas a partir do século XVI.

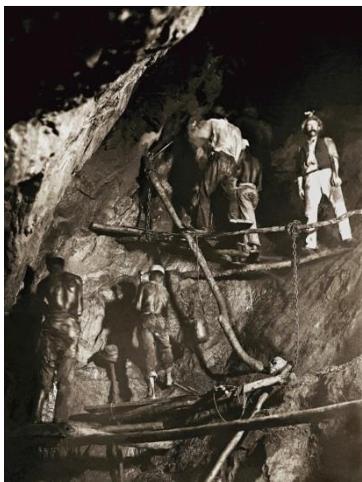
Aos poucos a vida urbana vai sendo difundida entre os indígenas, no sentido de juntá-los em vilas e cidades governadas pelos Jesuítas, onde os nativos eram doutrinados, catequisados e, conseqüentemente, aculturados. Essa estratégia de expansão da fé Católica (dispersão territorial) interessou muito aos colonizadores, pois uma vez reunidos em vilas e cidades, os índios desguarneciam grandes áreas para o avanço da ocupação dos colonizadores

(sobretudo portugueses e alguns povos invasores, como franceses e, sobretudo, holandeses), com consequente desmate e cultivo, inicialmente de cana-de-açúcar.

A saída dos indígenas de seu território (desterritorialização) e sua fixação em vilas e cidadelas organizadas por Jesuítas (reterritorialização) abria espaço para apropriação efetiva dos colonizadores que passaram a viver no Brasil.

A escravização de africanos se deu a partir de diversas lógicas sociais existentes tanto na Europa quanto na África. Muitas vezes os africanos capturados como prisioneiros de guerra por tribos e clãs rivais eram vendidos como escravos para os comerciantes de escravos que os traziam para o Brasil, para trabalho forçado nas mesmas terras outrora tomadas dos indígenas.

(...) o rei do Daomé enviou, por volta de 1795, dois embaixadores à Bahia com a finalidade de propor aos portugueses um tratado de comércio que garantisse ao porto da Ajuda (Ouidah) a exclusividade de fornecimento de escravos. Essa oferta não foi levada em consideração porque não convinha que nesta Capitania (Bahia) se reunisse um número por demais grande de escravos da mesma Nação, do que poderiam resultar consequências perniciosas (VERGER, 2012, p. 21).



Primeira foto do trabalho no interior de uma mina de ouro, 1888, Minas Gerais.



Escravos na colheita do café, rio de janeiro, 1882.



Negra com o filho, Salvador, em 1884.



Escravos na colheita de café, Vale do Paraíba, 1882.



Quitandeiras em rua do Rio de Janeiro, 1875.



Lavagem do ouro, Minas Gerais, 1880.

Fonte: Marc Ferrez/Acervo Instituto Moreira Salles. Disponível em: <http://www.historiaillustrada.com.br/2014/04/raras-fotografias-escravos-brasileiros.html#.VRtYyPnF9u5>. Acessado em 31/03/2015.

Segundo Verger (2012), normalmente o comércio de escravos era realizado por meio de uma triangulação territorial que envolvia a África, a Europa e a América. Porém, no caso da Bahia, por exemplo, esse comércio negreiro era realizado de forma bem direta, de porto a porto, entre Salvador e o Porto de Ajudá, na cidade de Ouidah, no atual Benin. Afirmou: “as viagens das embarcações eram diretas entre esses dois portos, pois na Bahia, havia mercadorias muito apreciadas no Daomé: o tabaco e a cachaça” (VERGER, 2012, p. 21).

Entendamos então: na medida em que os portugueses imprimiam no Brasil um processo de territorialização por meio da dominação, eles forçaram índios e negros a saírem de seus territórios, na condição de pessoas subjugadas, vencidas, dominadas. Então, a territorialização dos europeus se deu, em grande parte, à custa da desterritorialização de outros grupos sociais, uns por meio da migração forçada, outros por meio do banimento das terras que outrora lhes pertenciam.

Haesbaert (2004) nos ensina que não existe sociedade sem território. Nesse sentido, o processo de desterritorialização gera, de imediato, o processo de reterritorialização. Desterritorializados de

suas terras, os indígenas foram mortos, escravizados, realocados em cidadelas ou simplesmente dispersos pelas terras desinteressantes para os colonizadores. Desterritorializados por meio da migração forçada, os africanos foram reterritorializados inicialmente nas fazendas canavieiras em terras brasileiras, para onde foram trazidos para trabalharem na condição de escravos.

Nos exemplos dados, a desterritorialização pode dar origem a processos muito radicais, com o extermínio de povos e o desaparecimento de seus territórios originais. Mas pode também ser processos parciais, provocando o desalojamento de determinados contingentes, sem, no entanto, extinguir por completo o território pré-existente. Nesse último caso, é comum existirem focos reais ou simbólicos de resistências à imposição da força.

No território, os grupos humanos desenvolvem as atividades ordinárias da vida. Na condição de povos subjugados, indígenas e africanos mantiveram muito de suas culturas, até porque algumas tradições interessavam aos colonizadores. Porém, muitos traços culturais, sobretudo os religiosos, foram rapidamente reprimidos, de forma que a identidade dos grupos dominados foi dilacerada em aspectos altamente sensíveis, causando ainda mais dor, desesperança e revolta.

Nos locais onde foram reterritorializados, os africanos passaram a exercer precariamente suas identidades, sendo forçados a se batizarem, aprenderem outra língua, assimilarem os valores morais e sociais da sociedade dominante. Porém, nos territórios da reterritorialização a memória permaneceu viva, sendo forte o suficiente para permitir a perpetuação de costumes que foram ensinados oralmente para as gerações mais jovens e delas herdamos muito do que sabemos dos cultos aos(às) Orixás, Voduns e Nquices.

A desterritorialização dos africanos fez com que parte das raízes culturais fosse transportada da África para o Brasil nos porões abarrotados dos navios negreiros. A reterritorialização provocou, então, o (re)enraizamento de elementos culturais fundamentais para explicar nossa complexidade social na atualidade. Uma vez em terras

brasileiras, as culturas africanas foram moldadas a novos tempos, novas condições de existência e novas espacialidades.

Esse contato cruel gerou, em contrapartida, a mudança cultural dos colonizadores que também aprenderam muitas coisas com os grupos humanos que subjugaram. Mesmo estando na condição de dominantes, como nos ensina Gilberto Freyre (2003) em sua obra *Casa Grande e Senzala*, os colonizadores foram tocados pela cultura africana, gerando parte significativa de nossa brasilidade.

Os territórios da religiosidade afro-brasileira

A fixação de povos migrantes, tanto aqueles que se desterritorializaram forçadamente (como os africanos escravizados) quanto os que migram por motivações econômicas de ordem social e pessoal (como os nordestinos nas décadas de 1970 e 1980), resulta em um processo de reterritorialização que se dá a partir de certas condições socioculturais que criam possibilidades muito interessantes de reenraizamento, reidentificação e revinculação afetiva no novo território.

Ao migrar, o grupo leva consigo seus modos de plantio, de colheita, de construção de casas, de práticas do lazer, culinária, linguagem, normas de convívio e outros aspectos, inclusive a sua religiosidade. Em estudo anterior sobre a reterritorialização de imigrantes pomeranos na região serrana do Estado do Espírito Santo (Portuguez, 2012), afirmamos que quando ocorre a realocação de contingentes populacionais expressivos em um determinado local, esse grupo passa a alterar as formas da paisagem por meio do exercício de seus saberes e fazeres, ainda que de forma limitada, precária e reprimida.

Devido à fusão de traços culturais ocorridos no Brasil, os terreiros de matriz afro-brasileira são exemplos claros desse movimento de reenraizamento, onde há uma limitada reprodução da organização comunitária e da lógica espacial africana. Mesmo assim, constituem-se em espaços de resistência, onde a tradição é mantida a

duras penas, sob a perseguição implacável, sobretudo de religiões cristãs dominantes.

Nas cidades, a presença dos terreiros, das casas de artigos religiosos, dos mercados especializados, locais públicos de interesse do culto, entre outros exemplos, mostra a materialização territorial das comunidades de axé. Como se trata de uma religião ainda hoje formada por pessoas das classes C e D do estrato social, essas encontram dificuldades para adquirirem terrenos em áreas mais centrais ou nobres das cidades, onde de certo também seriam bastante perseguidas por outras denominações religiosas.

Nesse sentido, os bairros mais populares costumam ser escolhidos para a instalação dos complexos templários, onde o valor dos terrenos é mais acessível. Mas, por outro lado, muitas vezes essa localização periférica se beneficia com a proximidade de locais públicos de interesse dos cultos, como praias pouco frequentadas, córregos, cachoeiras, matas, estradas e encruzilhadas de terra, entre outros.

Porém, mesmo nas periferias, a territorialidade das religiões de matriz afro-brasileira segue perseguida, sobretudo por igrejas neopentecostais que também se territorializam nas periferias urbanas e promovem campanhas de desmoralização e demonização dos ritos de base afro-brasileira.

Esses embates territoriais não são muito noticiados pela mídia, mas cotidianamente as casas são invadidas, incendiadas, estátuas sagradas são quebradas, muros são pichados e há, ainda, atos de agressão física, sobretudo no espaço público por ocasião em que os adeptos saem dos terreiros para realizarem oferendas e trabalhos espirituais.

Soma-se ao preconceito religioso o preconceito por orientação de gênero, pois a maior parte das casas de Candomblé não só acolhe os homossexuais, como também lhes confere cargos de sacerdócio e aceitam normalmente suas orientações sexuais. Podemos ainda acrescentar o racismo, sobretudo contra negros pobres, que é fortíssimo em nossa sociedade, mas que é escamoteado por uma série de máscaras que ocultam a perversidade do processo.

Em outras palavras, o preconceito (em suas múltiplas facetas) é a chave para a segregação social das comunidades de terreiros e será esse comportamento que provocará, muitas vezes, os grandes embates territoriais¹². Porém, essas comunidades sempre foram tenazes, de forma que têm historicamente enfrentado as inúmeras investidas contra sua forma de realização espiritual.

O caso mais recente e contundente, para surpresa, foi de uma determinada igreja Evangélica, quando esta anunciou a criação de um “*exército de gladiadores do altar*”, cuja missão seria supostamente atuar como soldados (simbólicos?) na defesa dos ideais desta igreja. A reação das comunidades de terreiros foi imediata.

Atualmente, com lideranças mais atuantes e politizadas, as comunidades de terreiros já não se escondem mais. Reagem de forma enérgica, valendo-se dos recursos que o *Estado Democrático de Direito* lhes assegura. Liderados pelo Terreiro de Oxumarê (Salvador), religiosos de matriz afro-brasileira de norte a sul do Brasil se mobilizaram pelas redes sociais (nova ferramenta de defesa do território) e realizaram um interessantíssimo manifesto no dia 23 de março de 2015.

¹² Nossa experiência nos terreiros nos mostra que boa parte do preconceito religioso nasce quando as pessoas insistem em olhar as religiões afro-brasileiras com olhares tomados de empréstimo, que não são os delas. Muitas vezes ouvem falar coisas ruins sobre os terreiros e tudo que lá ocorre e simplesmente tomam os relatos como verdadeiros e passam a reproduzi-los. Porém, quando por algum motivo passam a conhecer as pessoas, as casas e os ritos, elas criam suas próprias impressões e o preconceito, aos poucos, se enfraquece.

23 de março de 2015: movimento nacional de mobilização e combate à intolerância religiosa contra as comunidades de matriz afro-brasileira.



Bahia



Rio de Janeiro, RJ



Paraná



São Paulo



Rio Grande do Norte



Rondônia

*Fonte: Casa de Oxumarê. Disponível em:
<https://www.facebook.com/casadeoxumare?fref=ts>. Acessado em 24 de março de 2015.*

Como podemos observar no mosaico apresentado, líderes religiosos se organizaram em diversas cidades de todas as regiões do país para protocolarem ao mesmo tempo (às 14 horas), uma carta-denúncia contra as perseguições religiosas e, mais especificamente, contra as investidas de intolerância da já citada igreja Evangélica.

Deduz-se, daí, que as comunidades de terreiros estão começando a se organizar para defenderem em rede os seus espaços sagrados. Esse movimento, ao mesmo tempo em que pretende proteger os territórios da fé afro-brasileira, pretende também dar visibilidade social para adeptos, pois muitos líderes já compreenderam que precisam levar a imagem dessa religião para o grande público, até mesmo como forma de rebater a demonização histórica e reafirmar os verdadeiros valores das religiões afro-brasileiras.

De onde vieram os cultos aos(às) Orixás, Voduns e Nquices?

Foram muitas as cidades e regiões africanas de onde vieram os cultos aos(às) Orixás, Voduns e Nquices que, em parte, reproduziram-se no Brasil. Cada clã, cada Cidade-Estado tem seu panteão, de forma que nem todos possuíam cultos iguais ou às mesmas divindades. Para nosso país, várias centenas de cultos foram trazidas e praticadas durante muitos anos. Porém, das muitas divindades, apenas algumas permaneceram, pois grande quantidade de rituais foi perdida com o desencarne de sacerdotes e iniciados que poderiam perpetuar as tradições.

Além disso, muitos cultos a diferentes divindades consideradas parecidas em termos arquetípicos e litúrgicos se fundiram em um só, contribuindo para a redução do panteão cultuado no Brasil. Convencionou-se, com isso, que alguns Deuses e Deusas tornar-se-iam “qualidades” diferentes de uma mesma divindade.

Foi no Brasil, em confrarias negras e/ou no âmago angustiante das senzalas que ocorreu a assimilação de traços culturais de orientação religiosa entre praticantes de diferentes cultos africanos e que, por volta da terceira década do século XIX, deu origem ao Candomblé na Bahia. Em alguns locais do Norte e Nordeste, ocorreu a

“bantunização” de Voduns e Orixás, enquanto na Bahia e no Rio de Janeiro ocorreu a “iorubanaização” de Voduns e Nquices.

No Maranhão e em Salvador há casas muito antigas, oriundas da matriz Jeje, que também influenciaram outras matrizes africanas e brasileiras, tornando alguns Voduns bastante conhecidos. Daí, por exemplo, o motivo de se ver em um mesmo terreiro de Candomblé, referências a divindades Iorubás e Jejes.

E não podemos ainda deixar de citar as bases míticas do Tambor de Mina nas Regiões Norte e Nordeste, que possuem relatos segundos os quais determinadas personalidades ilustres se tornaram “encantados(as)”¹³ e/ou se “ajuremaram”¹⁴. Os(as) encantados(as) e ajuremados(as) são evocados(as) em cultos complexos e riquíssimos, praticados em casas de axé onde pode ainda haver reverência aos(às) Voduns e Orixás.

Focando-nos um pouco mais no Candomblé *Nação Ketu* (de matriz Iorubá), podemos dizer que dos muitos(as) Orixás que vieram para o Brasil, cerca de 20 ainda são bastante cultuados e conhecidos nos dias atuais.

O candomblé (...) é a religião dos orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos Iorubás, ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados jejes, e residualmente por grupos africanos minoritários. O candomblé Iorubá, ou jeje-nagô, como costuma ser designado, congregou, desde o início, aspectos culturais originários de diferentes cidades iorubanas, originando-se aqui diferentes ritos, ou nações de candomblé, predominando em cada nação tradições da cidades ou região que acabou lhe emprestando o nome (PRANDI, 2001, p. 44).

Nessa perspectiva, as confrarias e senzalas funcionaram como locais de convívio e hibridização genética, cultural e identitária de

¹³ Encantadas são pessoas que passaram por um dos portais que dá acesso à dimensão espiritual sem ter experimentado a morte.

¹⁴ Tornar-se um espírito das florestas, uma entidade de luz amiga e protetora dos caboclos, índios e frequentadores dos terreiros.

diferentes nações africanas, dando origem a uma complexa e diversificada descendência “étnico-racial”.



Sede da Fazenda Santa Rita, Muqui, ES. No piso térreo, vê-se a antiga senzala, morada dos escravos.

O quadro 1 mostra alguns dos troncos étnico-linguísticos que mais contribuíram para a formação da cultura afro-brasileira.

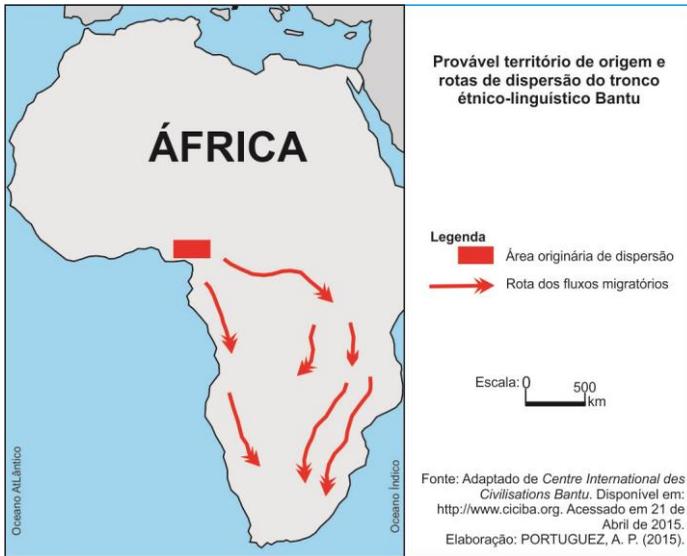
Quadro 1: Principais grupos étnico-linguísticos africanos que contribuíram para a formação da religiosidade afro-brasileira

Grandes grupos étnicos	Características	Cultos
Bantos	Grupo mais numeroso dividido em dois subgrupos: Angola-Congolese e Moçambiques. A origem geográfica desse grupo está relacionada às áreas que hoje representam Angola, Zaire e Moçambique. Foram destinados principalmente às senzalas dos Estados: Maranhão, Pará, Pernambuco, Alagoas, Rio de Janeiro e São Paulo.	Culto aos Nquices

Iorubás ou Nagôs-Sudaneses	Foram trazidos do sudoeste do continente africano, onde atualmente se localiza a Nigéria, Benin e Costa do Ouro. Foram levados, sobretudo, para a Bahia. Na Nigéria, os Iorubás são o principal grupo étnico nos estados de Ekiti, Kwara, Lagos, Ogun, Ongo, Osun, e Oyo. Um número considerável de iorubás vive na República do Benin.	Culto aos(às) Orixás e ancestrais
Jejes	Originários de áreas onde atualmente encontram-se países como Togo, Gana, Benim e regiões vizinhas, representado, no contingente de escravos trazidos para o Brasil, pelos povos denominados Fon, Ewè, Mina, Fanti e Ashanti. A maior expressão histórica, política e social do povo Fon se expressou no Benin com a consolidação do Reino do Dahomey.	Culto aos Voduns
Guineanos-Sudaneses muçulmanos	Dividiam-se em quatro subgrupos: fula, mandinga, haussas e tapas. Esse grupo tinha a mesma origem e destino dos sudaneses, a diferença estava no fato de serem convertidos ao islamismo.	Convertidos ao Islamismo

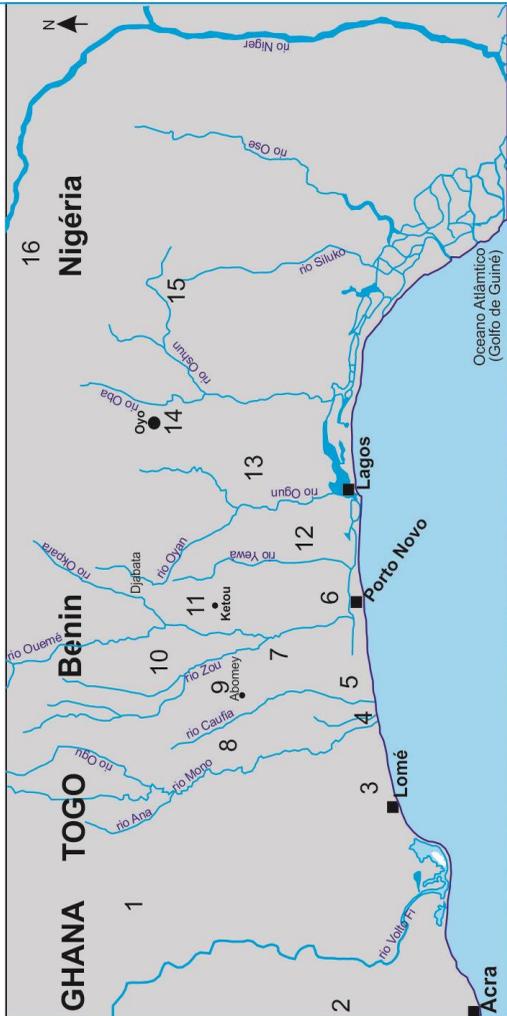
Adaptado de Prisco (2012, p. 2-3).

Na sequência, apresentamos duas figuras que ilustram as áreas de origem dos povos descritos no quadro 1. A primeira apresenta a região subsaariana, onde atualmente se encontra partes da Nigéria, Níger, Chade e Camarões, de onde provavelmente partiram os grupos originários do troco étnico-linguístico Bantu. Esse grupo dispersou-se em direção ao sul do continente, ocupando a maior parte da chamada África Negra.



O segundo esboço mostra a localização dos territórios Jejes e Iorubás, na Costa dos Escravos, tomando como base os estudos publicados por Pierre Verger em 1957. Embora seja um estudo antigo, vale a pena observá-lo, pois mostra claramente as áreas de origem de muitos africanos que vieram para o Brasil, sobretudo para a Bahia.

Territórios étnico-linguísticos da Costa dos Escravos - África



Legenda

- Cursos fluviais.
- Principais cidades lorubás e Jejes.
- Atuais capitais nacionais.
- Fronteiras internacionais informadas por Pierre Verger (década de 1940).

Escala: 0 200 Km

Território Étnico-Linguístico Jeje	Território Étnico-Linguístico lorubá
1 Adele	11 Nago
2 Ashanti	12 Egbado
3 Gen	13 Egba
4 Hula	14 lorubá
5 Hueda	15 Ijesa
	16 Fula

Fonte: Adaptado de: VERGER, P. Origens: Deuses lorubás na África e no Novo Mundo. 2. ed. São Paulo, Corrupio e Circulo do Livro, 1985.

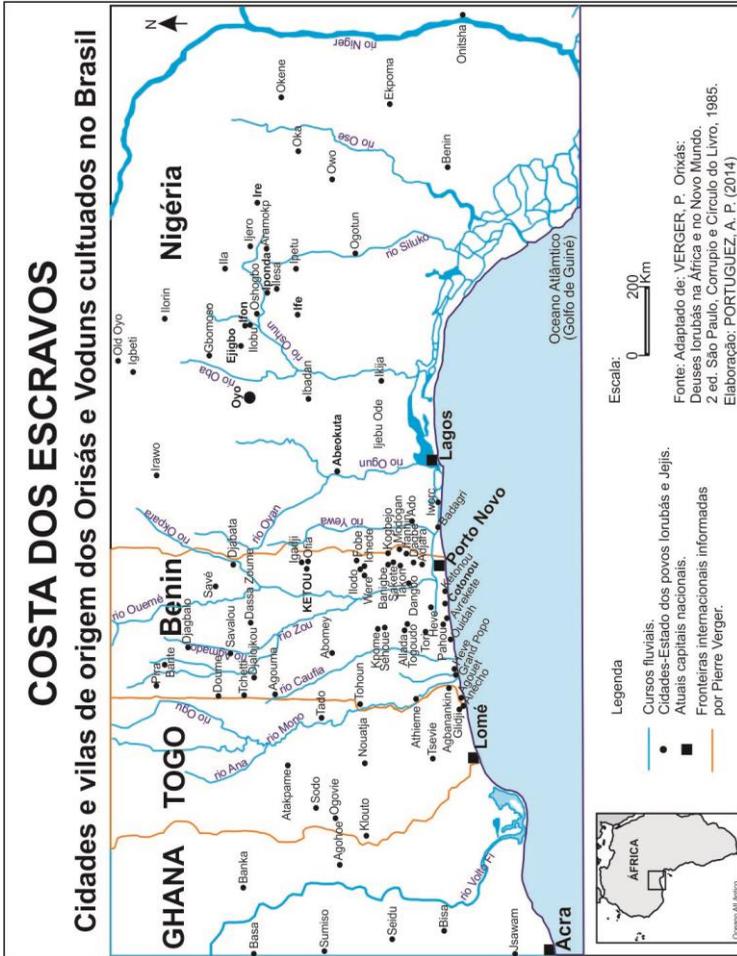
O quadro 2, que segue, mostra alguns exemplos de importantes divindades dos panteões Iorubá, Jeje e Bantu.

Quadro 2: Principais divindades das culturas religiosas africanas que foram introduzidas no Brasil

Panteão Iorubá	Panteão Jeje	Panteão Bantu
Ayrá	Agassu	Aluvaiá
Egungun	Agbê	Bamburussenda
Exú	Agué	Gongobira
Ibeiji	Aguê	Hongolo
Iemanjá	Ayizan	Kabila
Iroko	Aziri	Kafungê
Iyabá Otin	Bessém	Kaiango
Logun Edé	Dan	Kaitumbá
Naná Buruku	Fa	Kavungo
Obaluaiyê	Gu	Katendê
Ogum	Heviosô	Kisimbi
Olodumare (Deus)	Legba	Kitembo/Tempo
Orumilá-Ifa	Lissá	Lambaranguange
Ossãim	Loko	Lembá Dilê
Oxaguian	Mawu (Deus)	Matamba
Oxalufan	Sakpatá	Mutalambô
Oxóssi	Outros	Ndanda Lunda
Oxum	-	Nzambi (Deus)
Oxumarê	-	Nsumbu
Oyá-Iansã	-	Nkosi
Xangô	-	Nzazi
Yewá	-	Roxi Mukumbe
Yoba	-	Zumbarandá
Outros	-	Outros

Fontes: Organizado a partir de: Verger (1985); Silva (1998) e T'Osun (2014). Org: Portuquez, A. P. (2015).

A figura que segue traz um redesenho de dados cartográficos apresentados em 1957 por Verger (1985). Nela, podemos ver as principais cidades Iorubás e Jejes de onde vieram os cultuadores de Orixás e Voduns que deram origem aos primeiros terreiros brasileiros.



As práticas religiosas que ocorrem no Brasil são de fato afro-brasileiras, pois não são exatamente como se faz (ou eram feitas) na África. Houve a necessidade de adaptação dos cultos a uma nova geografia, à disponibilidade de instrumentos rituais, folhas, fauna e outros aspectos. De toda forma, os conhecimentos herdados dos antepassados são atualmente partes de nossa cultura e devem ser entendidas e respeitadas como tal. Em outros termos, as comunidades de terreiros são plurais e praticam uma religiosidade de base plural.

Atualmente, como fruto do processo de globalização, que permitiu maior contato entre brasileiros e africanos, vê-se um esforço bastante eloquente de reafirmação de determinados cultos, procurando reavivar os saberes e fazeres tradicionais da África em terras brasileiras.

O Culto de Ifá (muito forte na Região Sudeste do Brasil) é um exemplo desse movimento de retorno às raízes de fato africanas. Há terreiros de outras formas de religiões afro-brasileiras que também pregam esse retorno às raízes unicamente vindas da África, mas não há homogeneidade ou consenso sobre a viabilidade de tal reaproximação com o sagrado genuinamente africano. De toda forma, pode-se dizer que o Culto a Ifá é, talvez, o que mais se aproxima daqueles ainda hoje realizados na África, até mesmo devido ao estreitamento de relações entre *Oluwas* africanos e sacerdotes brasileiros.

As muitas ramificações da religiosidade de matriz afro-brasileira

Muitas vezes as pessoas imaginam que a Umbanda e o Candomblé são as únicas religiões de matriz afro-brasileira existentes em nosso país. Porém, são muitas as manifestações de nossa pluralidade religiosa.

A Umbanda e o Candomblé (nações Ketu, Angola, Efon e Jeje), de fato são as formas mais difundidas de culto, em parte porque se desenvolveram em cidades como Salvador e Rio de Janeiro. Por terem sido capitais do Brasil, é provável que o papel político e de

centralidade dessas cidades tenha contribuído para a dispersão territorial das referidas práticas.

Porém, não foram as únicas a prosperarem. De acordo com Carneiro (2014), existem três grandes grupos de manifestações religiosas afro-brasileiras, conforme se vê no quadro 3. Para o autor, essas manifestações não são herméticas, tampouco excludentes, podendo haver cultos combinados em uma mesma casa, ainda que com calendários distintos e sem que um interfira na identidade do outro. Dessa forma, é comum, por exemplo, haver seções de Umbanda, ou festas de exus e/ou caboclos em casas tradicionais de Candomblé.

Quadro 3: grandes grupos de religiões afro-brasileiras

Grupos das religiões afro-brasileiras	Descrição	Tradições, cultos e variações participantes de um mesmo conjunto
Cultos de Nação	Conjunto composto por tradições com forte influência africana. O culto dá ênfase às divindades denominadas Orixás, Voduns ou Nquices.	Candomblé em suas três principais nações: Ketu (Iorubá), Angola (Bantu) e Jeje (Fons); Batuque; Candomblé de Caboclo; Jarê; Culto ao Ifá; Culto aos Egunguns; Xangô do Nordeste; Xambá.
Encantarias	Conjunto marcado pela presença dos encantados. Os encantados são seres espirituais que habitam as encantarias ou “encantes”. Alguns desses não chegam a encarnar. Os que viveram em terra desapareceram misteriosamente sem morrer.	Catimbó; Jurema; Babassuê; pajelança; cura; Tambor de Mina; Terecô; Torê.

Umbandas	Conjunto marcado pela presença de ancestrais ilustres no culto. Por exemplo: caboclo, preto-velho, criança, exu(entidades e não apenas o orixá), baiano, marinheiro, boiadeiro, cigano.	Macumba; Cabula; Umbanda Branca ou Cristã; Umbanda Omoloko, Umbandaime; Umbanda Esotérica ou Iniciática; Umbanda Oriental; Umbanda Mística Umbanda Traçada, Quimbanda.
----------	---	--

Fonte: Adaptado de Carneiro (2014, p. 22).

Qual seria o motivo de tamanha diversidade? O Brasil é um país diversificados em termos culturais, naturais e regionais. Desta forma, os encontros de diferentes brasileiros (e brasilidades) com os africanos (e africanidades), propiciaram a criação de manifestações culturais híbridas, com traços muito específicos de cada local de destino dos escravos dentro do Brasil.

Assim, no Norte, a presença indígena mais marcante proporcionou o surgimento de cultos que são mais comuns naquela porção do espaço nacional, enquanto no Sudeste, o contato maior dos africanos com os europeus e seus descendentes, deu origem a um tipo bastante diferenciado de crença sincrética. Em locais onde os africanos puderam se manter mais isolados (como em alguns quilombos, por exemplo) a prática mais original dos cultos se manteve por muitos anos sendo passadas de geração para geração e recebendo, com o tempo, os aportes da vida urbana e da tecnificação da sociedade.

De toda forma, convém explicar que comumente algumas dessas religiões de matriz-afro-brasileira são genericamente chamadas de Umbanda, ou assim se autodenominam. Tal fato enseja a necessidade de uma clara diferenciação entre o que de fato é o movimento umbandista do que é de natureza distinta, que simplesmente faz uso dessa designação.

Como a Umbanda é muito diversa, é comum que essas simplificações ocorram, gerando entendimentos confusos sobre o que

é de fato a religião criada a partir das recomendações originais do Caboclo das Sete Encruzilhadas, em Niterói em 1808, quando o movimento umbandista surgiu de forma mais institucionalizada e passou a prosperar.

Há ainda o polêmico fenômeno da “umbandização” das religiões afro-brasileiras, que foi muito bem explicado por Carneiro (2014), que com base em consistente revisão teórica, mostrou que cada vez mais os cultos mais africanizados perdem sua “pureza” africana, assumindo-se como mais brasileiras e, ainda, incorporando elementos do culto umbandista em suas práticas.

A umbandização ocorre na forma de um novo sincretismo que se espalha pelas mais variadas casas de axé do Brasil, ainda que muitos terreiros tradicionais de Candomblé se esforcem para evitar a mistura desses cultos. Mas se olharmos com atenção, veremos que a umbandização influencia até as religiões dominantes. Bom exemplo são as “afro-missas” realizadas com o consentimento da Igreja Católica. Até mesmo algumas igrejas neopentecostais, que atacam impiedosamente as religiões afro-brasileiras, incorporaram práticas ritualísticas tipicamente umbandistas em seus cultos, ainda que sob o disfarce hipócrita do exorcismo.

Como podemos observar na figura que segue, o Brasil apresenta grande diversidade de cultos, o que revela a riqueza de nossas heranças afro-brasileiras. Apontamos apenas as manifestações mais importantes e conhecidas, mas há ainda uma série de rituais menores, menos conhecidos, que ainda não foram suficientemente estudados e mapeados, como o Vudú, o Torê e outros.



O quadro que segue, apresenta algumas das características mais marcantes de algumas dessas manifestações religiosas. Interessante notar a riqueza de traços culturais que possuímos e que muitas vezes passam despercebidos pelas pessoas e pelo próprio Estado.

Quadro 4: Principais cultos que surgiram no Brasil a partir do (re)enraizamento cultural dos grupos africanos.

Religiões	Características
Candomblé	Sinteticamente, pode-se dizer que o Candomblé é uma religião nascida no Brasil no início do século XIX a partir do enraizamento cultural de africanos trazidos para cá para trabalharem como escravos. Por meio do culto aos ancestrais e aos(às) Orixás, Voduns e Nquices (divindades superiores) os candomblecistas recebem as bênçãos da espiritualidade (axé), para que tenham uma vida próspera e regrada dentro do sistema moral/ético ditado pela tradição desses cultos.
Culto de Ifá	Embora tenhamos registros desse culto no Brasil desde a vinda dos primeiros Iorubá, foi somente na década de 1990 que ele experimentou maior organização institucional e atualmente mostra-se como um dos mais fortes. O estreitamento intelectual de nigerianos com universidades brasileiras contribuiu para a reinserção desse culto no país, que atualmente é bastante dinâmico principalmente em Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia.
Pajelança Afro-Indígena	Muito comum em Estados onde a fé africana sincretizou-se com rituais de cura e limpeza espiritual praticadas por grupos indígenas. Pode ocorrer em casas que possuam outras denominações, sendo considerada uma prática, não necessariamente uma religião a parte.
Omolokô	É um culto originário do Rio de Janeiro com práticas rituais e de culto aos(às) Orixás e que aceita Caboclos, os Pretos-velhos e demais Falangeiros de Orixás da Umbanda. O culto Omolokô é apontado por estudiosos do assunto e praticantes como um dos principais influenciadores da formação da Umbanda africanizada ao lado do Candomblé de Caboclo, do Cabula e do próprio Candomblé. Há

	indícios de que tenha surgido entre o povo africano Lunda-Quiôco.
Cabula	É o nome pelo qual foi chamada, na Bahia, uma prática religiosa surgida no final do século XIX, com caráter secreto de fundo religioso. Além do cunho hermético, essa religião mantinha forte influência da cultura afro-brasileira, sobretudo dos malês, bantus com sincretismo provocado pela difusão da Doutrina Espírita nos últimos anos do século XIX. A Cabula também é chamada de “Candomblé de Caboclo”, considerada como a precursora da Umbanda. Persiste ainda como forma de culto nos Estados da Bahia, Espírito Santo, Minas Gerais e Rio de Janeiro.
Culto aos Egungun	Embora rara, é uma das mais importantes manifestações da religiosidade afro-brasileira e foi implantado no Brasil no início do século XIX. O culto principal aos Egungun é praticado na Ilha de Itaparica no Estado da Bahia, mas existem casas dedicadas a esse culto em outros Estados.
Catimbó-Jurema, ou Jurema	Essa manifestação religiosa se utiliza de sessões de Catimbó na veneração da Jurema Sagrada e dos(as) Orixás (sendo esses últimos inexistentes no culto catimbozeiro original). O Catimbó-Jurema é um culto híbrido, nascido dos contatos ocorridos entre as espiritualidades indígena, europeia e africana, contatos esses que se deram em solo brasileiro, a partir do século XVI, com o advento da colonização.
Umbanda	Religião nascida no Brasil no início do século XX, a partir do sincretismo dos sistemas de fé de grupos indígenas, africanos e europeus. Na Umbanda, os espíritos desencarnados se manifestam por meio da incorporação mediúcnica para praticar a caridade, ministrando passes energéticos e aconselhando os fiéis sobre os mais variados aspectos da vida. Prega a evolução espiritual por meio da reencarnação e aprimoramento do comportamento pessoal.

Quimbanda. -	Pode ser entendida como uma religião à parte, com culto aos Exus. Nesse caso, o termo Exu (em suas muitas “roupagens”) foi herdado do culto Iorubá, mas que não se refere ao Orixá, mas sim a espíritos desencarnados ainda em busca da luz. É uma religião pouco estudada, muitas vezes considerada como aquela espiritualidade que aceita praticar trabalhos para o bem e para o mal em troca de “pagamentos” financeiros e rituais. Também é considerada como o lado oposto da Umbanda (sua esquerda), podendo ser ou não, praticadas em conjunto nas mesmas casas.
A Nação Xambá	É uma religião afro-brasileira ativa em Olinda, Pernambuco. Esse culto está praticamente extinto no país.
Tambor de Mina	É uma religião afro-brasileira encontrada, sobretudo, no Maranhão, Piauí, Pará e Amazonas, assim como em outros Estados, sobretudo da Região Norte. Trata-se, em seu conjunto, de uma religião fortemente influenciada pela cultura Jeje, pela encantaria, pela pajelança e por traços da cultura mediterrânea (Europa, Turquia e Terra Santa).

Adaptado de Prisco (2012, p. 3-4); Verger (2012) Carneiro (2014) e Pereira (2014).

Org: Portuguez (2015).

3 PAISAGEM, O DIREITO À CIDADE E A RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA

Uma gente invisível na paisagem?

Vamos iniciar nossa reflexão com uma provocação, a partir da qual falaremos da paisagem religiosa e, ao final, proporemos para o povo de axé, uma postura mais atuante e politizada na sociedade. Vamos então falar de gente, de paisagem e de poder.

Há na sociedade brasileira alguns segmentos que querem convencer as comunidades de terreiros de supostas “verdades”, que se forem questionadas criticamente, não se sustentam em suas frágeis bases elitistas e preconceituosas. Esses segmentos têm apregoado que os praticantes de religiões de matriz afro-brasileira, muitas vezes não se mostram; se ocultam da sociedade com receio de serem julgados, discriminados e rejeitados. Eles dizem que quando questionados, muitos dos umbandistas, candomblecistas (e outros) dizem que são de outras religiões majoritárias; dizem que não frequentam uma religião específica e, assim, tentam evitar sofrer preconceitos.

Afirmam que os templos são misteriosos, tendem a se localizar em locais afastados, que os ritos são praticados em recantos ermos da cidade, ou que os praticantes optam muitas vezes por cultos em suas casas, em “puxadinhos” ou quartos adaptados para o atendimento ao público, sem nenhuma formalização organizacional.

Partindo dessa premissa (que consideramos no mínimo questionável), as comunidades de terreiros passam despercebidas na paisagem, como um grupo sem identidade e que prefere mimetizar-se para sobreviver. Porém, não se pode de forma alguma tomar esta acepção como verdadeira, pois além de simplista, ela é preguiçosa, cômoda, elitista, equivocada e racista.

De fato, até poucas décadas atrás, as casas de axé e locais de cultos precisavam ser bem discretos e/ou distantes, pois a repressão oficial era muito forte, proibindo os cidadãos de cultuar suas divindades e entidades, com constantes perseguições policiais e

apreensão de objetos sagrados das casas religiosas. Silva (1998) relata esses fatos de forma romanceada, mas que retrata muito claramente algumas estratégias utilizadas pelas comunidades de axé para conseguirem manter-se ativas em períodos históricos marcados pela repressão.

Até meados dos anos 1980, durante a ditadura militar, os sacerdotes e as sacerdotisas eram presos, desmoralizados, acusados de charlatanismo e curandeirismo, entre outras ações denotadoras do racismo de Estado. Após as liberdades individuais e coletivas efetivamente logradas com a promulgação da Carta Constitucional de 1988, houve em todo Brasil maior liberdade de organização e realização de cultos, amparada pelo amplo direito de professar religiões de diferentes matrizes, inclusive a afro-brasileira. De acordo com o Capítulo dedicado aos direitos individuais e coletivos (p. 5):

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

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;

O combate ao racismo, que emergiu com a aprovação de leis específicas, também contribuiu para uma maior aceitação das casas e comunidades de terreiros.

Portanto, é importante esclarecer que a fase histórica na qual as comunidades de axé tiveram que se esconder já passou, de forma que o praticante dos cultos de matriz afro-brasileira não precisa se ocultar

mais nas serras, matas e recantos ermos dos confins urbanos. O que ocorre atualmente é que as comunidades de terreiros não são vistas e reconhecidas por conta das conveniências e limitações da sociedade como um todo.

O “não enxergar” os terreiros muitas vezes denota uma visão etnocêntrica e classista da sociedade e se baseia em posturas preconceituosas ou até mesmo em dados estatísticos oficiais, que nem sempre encontram ressonância na realidade dos fatos. Os dados oficiais ocultam as comunidades de axé em números genéricos sobre a religiosidade do povo brasileiro, expressos na objetividade de gráficos sem detalhes, repletos de números frígidos.

Para o IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, o contingente de praticantes da Umbanda e do Candomblé não sofreu variação entre os censos de 2000 e 2010, mantendo-se em torno de 0,3% da população nacional¹⁵, totalizando na atualidade, cerca de 600 a 650 mil adeptos. O que isso quer dizer? Será que em termos estatísticos trata-se de uma gente invisível? Sem voz? Sem Livros Sagrados? Sem expressão política?

Bem, acreditamos que muitas dessas questões podem ser respondidas de diferentes formas. Aqui, tentaremos mostrar alguns argumentos que contestam aqueles que insistem em dizer que as comunidades de terreiros são em seu conjunto, uma minoria social imperceptível na paisagem, insignificante nas estatísticas e incapazes de liderar mudanças sociais importantes e estruturais em nosso país.

Começemos pelo entendimento do que é paisagem, para em um segundo momento refletir sobre seu processo de produção concreta e significação simbólica. Por fim, trataremos da visibilidade e das perspectivas de mudança pautadas na visão de mundo das comunidades de axé.

¹⁵ Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf. Acessado em 25 de fev. 2015.

A religiosidade projetada na paisagem

A religiosidade afro-brasileira ainda carece de olhares acadêmicos mais atentos, no sentido de compreender como se dá o processo de (re)produção das paisagens sagradas (ou com algum conteúdo de sacralidade), tanto no meio urbano, quanto no rural. Esse, portanto, é um tema interessante e pouco trabalhado na literatura, que muitas vezes lança suas luzes sobre as religiões majoritárias, eclipsando as de base tradicional e/ou popular.

O próprio IBGE ignora a complexidade da religiosidade afro-brasileira, ao quantificar seus adeptos na categoria de “outras religiões”, não os identificando por segmento de religiosidade. É comum, no entanto, extrair desse montante apenas a Umbanda e o Candomblé, ignorando que há um vasto leque de práticas que podemos genericamente ser chamadas de cultos de axé, conforme já descritos no quadro 4.

Em trabalho anterior (Portuguez, 2013), já demonstramos que “o conceito de paisagem já foi (e ainda é) discutido por diversos pesquisadores vindos de diferentes ramos do conhecimento científico, o que resulta em um amplo e complexo conjunto de concepções”.

Para Milton Santos, em sua obra “Metamorfose do espaço habitado”, a paisagem representa o mundo que se vê desde onde se está, no momento que se o observa. Ela (a paisagem) pode ser definida como o domínio do visível, aquilo que a vista abarca. Para esse eminente professor negro, lamentavelmente pouco conhecido pelas comunidades de terreiros, a paisagem “não é formada apenas de volumes, mas também de cores, movimentos, odores, sons etc.” (SANTOS, 1996, p. 61).

Sendo a paisagem tudo aquilo que se vê, o referido autor entende que ela seja a dimensão concreta do espaço, apreendida pelos sentidos sensoriais de um observador (visão, tato, olfato, sinestesia e outros) que a interpreta a partir de suas óticas culturais e intelectuais e, ainda, a partir do ângulo ou local do qual o sujeito realiza a observação (desde o solo, do alto de um edifício, a partir de um sobrevoo... enfim).

Desta forma, a paisagem religiosa descrita a partir desta observação não pode ser tida como absolutamente real, concreta ou objetiva. Isso porque o observador sempre a verá de forma limitada pelo ângulo de observação e seu olhar estará sujeito aos filtros impostos por seus próprios valores morais, princípios éticos, percepção estética e noção de “verdade”. É, pois, um processo profundamente impregnado de subjetivismo, mediado pelas representações do imaginário coletivo que, por sua vez, dota-se de valores simbólicos (FERRETTI, 2002).

A paisagem religiosa deve ser entendida como texto e imagem que refletem os significados que são dados pelas premissas religiosas. Também podem ser consideradas como camadas de representações culturais superpostas em diferentes tempos e por diferentes matizes religiosas. Todavia, as estruturas religiosas como marcas da paisagem promovem uma separação entre o objeto religioso constituído e o mundo da materialidade imediata. As estruturas religiosas compreendem uma realização do espírito humano sobre a matéria e representam a imaginação e a interpretação das realidades religiosas expressas e significadas enquanto paisagem. Desse modo, a paisagem religiosa é uma expressão de representações culturais de significados que testemunham a prática religiosa do homem e seu anseio de transcendência (GIL FILHO, 2009, p. 3).

Nesta perspectiva, a paisagem apresenta-se com um aspecto dual, constituindo-se simultaneamente de formas concretas e formas simbólicas (Castro, 2002). Se aplicarmos essa premissa às paisagens produzidas pela religiosidade afro-brasileira, poderemos observar uma série de formas concretas (templos, comércio de artigos religiosos, monumentos, museus, estátuas, criadouros de animais e outros) e ainda as formas simbólicas, ou seja, significações atribuídas a determinados aspectos da paisagem que possuem sentido específico para os que pertencem aos cultos tradicionais afro-brasileiros (encruzilhadas, cemitérios, mercado popular, além de determinados locais “naturais” como: matas sagradas, praias, rios, nascentes e cachoeiras, entre outros exemplos).

A cultura religiosa produz paisagens comerciais



Comércio popular vendendo utensílios tradicionais da cozinha de axé em Cachoeira Dourada, MG



Loja de ervas em Vitória, ES, onde as favas, raízes e folhas sagradas são adquiridas para a realização dos rituais.

Os ritos na paisagem



Oferenda para Oxum em cachoeira no município de Domingos Martins, ES



Estátua de Yemanjá na Praia de Camburi, Vitória, ES, onde determinados ritos são realizados.

Para Milton Santos (1996), a paisagem é constituída de num amplo conjunto de formas dinâmicas, que em um dado momento expressa fisicamente as heranças que representam as sucessivas (inter)relações dos sistemas sociais e naturais. Sendo assim, nas paisagens religiosas, existem objetos do passado e do presente em uma construção transversal. É comum em cidades como Salvador, Rio de Janeiro e Recife, ver-se templos antigos de Candomblé, construídos entre o segundo quartel do século XIX e o primeiro quartel do século XX (muitos já tombados como patrimônio histórico-cultural do Brasil) convivendo com edificações modernas, dinâmicas, de diferentes funcionalidades, muitas delas utilizadas até mesmo por outras religiões.

Esse acúmulo de distintas temporalidades materializadas nas paisagens foi chamado pelo autor de “rugosidades” e, nesta perspectiva, as formas concretas precisam ser entendidas não somente a partir de sua materialidade (formas), mas também a partir dos usos que se faz delas (função), o que dá sentido subjetivo ao significado daquilo que se vê.

Dito isso, podemos adentrar mais um pouco na questão das paisagens produzidas pelos cultos afro-brasileiros. As cidades de médio e de grande portes (sobretudo) possuem terreiros, lojas de artigos religiosos, casas de ervas, locais onde se realizam oferendas, benzedeiras e muitos outros exemplos de formas e pessoas que mostram que as comunidades de axé existem e que estão ali para quem olha a paisagem com olhar atento. Não se trata de não existir, ou de não se fazer ver. Trata-se de deliberadamente, ou desavisadamente, os ignorar.

Tradicionalmente, as comunidades de axé sempre foram discriminadas, seus cultos sempre foram demonizados e pouco se trabalha na produção da imagem e na visibilidade desses grupos sociais. Daí, talvez, a sensação coletiva de que não são vistos na paisagem. Mas sim, elas (as comunidades de axé) estão lá e muitas vezes contribuindo de forma decisiva para a produção do espaço, inclusive criando fortes territorialidades, como por exemplo, o grande Mercado de Madureira no Rio de Janeiro.

Também não se pode esquecer que a virtualidade faz parte do conteúdo social da paisagem, representado, por exemplo, pelo absurdamente largo espaço da internet. Uma busca simples no *Google* com os termos “terreiro”, “Umbanda” e “Candomblé” gera aproximadamente 466 mil resultados em apenas 0,43 segundos de busca. Somente na cidade de Uberlândia (principal centro urbano do Triângulo Mineiro) existem 110 casas de axé cadastradas pela Prefeitura Municipal, sem contar com os muitos praticantes que fazem cultos em suas residências.

Nas redes sociais, uma gigantesca quantidade de perfis mostra expressivo conjunto de casas de cultos, assim como os praticantes e a rede comercial que tem como público alvo, as comunidades de axé.

No campo das artes, a cultura afro-brasileira foi e ainda vem sendo muito bem representada por personalidades como: Clara Nunes, Caetano Veloso, Maria Betânia, Carybé, Pierre Verger, Rita Ribeiro, Margarete Menezes e outros artistas de projeção nacional e internacional. Nas Universidades, nunca se estudou tanto as comunidades de terreiros, cujas pesquisas foram desbravadas por cientistas como: Roger Bastide, José Reginaldo Prandi, Leonor Franco de Araújo, José Flávio Pessoa de Barros e outros(as) cientistas.

Como então falar que o povo de axé não é visto e que não se expressa na totalidade socioespacial?

Ao contrário, trata-se de se utilizar de outro olhar, outra forma de ver para de fato enxergar. Cada vez mais as casas de axé estão se formalizando, registrando seus estatutos, obtendo seus CNPJs, fazendo-se ouvir em fóruns acadêmicos e impondo-se como uma realidade inegável na malha social.

Entendemos que esta formalização é válida, necessária e inclusive vem ocorrendo tardiamente. As casas devem se fortalecer organizacionalmente para terem acesso aos benefícios de políticas públicas que existem, mas que muitas vezes não atingem os adeptos e seus locais de culto.

O papel político dos representantes das comunidades de axé tem se mostrado cada vez mais forte, inclusive com a possibilidade de

criação de um partido político, já com representação em diversos Estados da Federação.

Isso mostra, dentro de nossa análise, que o povo de axé quer visibilidade e esta é a chave para sua maior representatividade política. Visibilidade! Tornar-se mais visível, mais perceptível na paisagem, nas decisões políticas e nas relações institucionais que dinamizam a gestão pública. Em outras palavras, a sociedade brasileira precisa acostumar-se a ver as comunidades de axé para que não as estranhe tanto.

É fato que muitos adeptos das religiões afro-brasileiras sentem vergonha de professarem sua fé. É fato que muitos preferem não dar explicações no trabalho, nas escolas e nas ruas. Porém, entende-se que o caminho inverso deve ser mais frutífero que o simples “ocultar-se”. Se a paisagem é a dimensão visível do mundo, cabe às comunidades de axé apropriar-se dela, convertê-la em representações do espaço que mostrem sua existência, que atestem sua concretude socioespacial sem medo, sem sentir vergonha, sem temer o julgamento alheio.

É hora de impor-se mais, para lograr novos direitos e novas representatividades sociopolíticas. Os praticantes das religiões de matriz afro-brasileira têm o mesmo direito à cidade que qualquer outro grupo religioso e, nesse sentido, têm que participar mais de sua produção e da composição de seu conteúdo.

4 RURALIDADES E URBANIDADES NAS PRÁTICAS RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS

De acordo com Milton Santos (1996, p. 86), “o espaço é a síntese, sempre provisória, entre o conteúdo social e as formas espaciais”. Enquanto materialidade, o espaço não tem condições por si só de provocar as mudanças que lhes dá aparência e essência, mas participa dos processos históricos responsáveis por sua origem e dinâmica.

Segundo o autor, é a sociedade que dá sentido e anima as formas espaciais, atribuindo-lhes seus mais diversos conteúdos. Se olharmos por este prisma, o espaço transforma-se em urbano ou rural somente a partir da acumulação histórica de tempos e de trabalho humano. O espaço (quer rural, quer urbano) é, assim, uma sucessão de tempos de trabalho que se transforma à medida que a história se processa. Esse movimento, como nos ensina Santos (1996), tende a negar gradativamente a natureza natural, substituindo-a por uma natureza humanizada.

Em outras palavras, no seio de uma determinada sociedade, o espaço rural é fruto do trabalho humano, assim como o urbano, cada um com suas características próprias, porém ambos engajados em um mesmo sistema de processos históricos que lhes atribuem conteúdos, sentidos e significados. Evocamos aqui, então, as ideias de “ruralidade” e “urbanidade” (no singular) como conteúdos historicamente produzidos pela sociedade e que, respectivamente, contam as trajetórias de produção dos espaços rural e urbano.

Mas de qual ruralidade e de qual urbanidade estamos falando?¹⁶ Para explicar a religiosidade afro-brasileira, necessitamos voltar nosso olhar para um tipo bem específico de ruralidade, cujo conteúdo permite a reprodução de saberes e fazeres tradicionais. Porém, ao tratar do espaço urbano, a análise pode tornar-se mais ampla, pois as religiões afro-brasileiras atualmente se tornaram um fenômeno

¹⁶ Diferentes relações sociais aliadas a variados conteúdos do trabalho sobre o mosaico ambiental resultam em distintos processos de produção dos espaços rurais e urbanos.

predominantemente urbano, fazendo-se presentes nas cidades de pequeno, médio e grande porte.

Eis aí um interessante elemento de análise: os terreiros são, em termos simbólicos, oásis de uma ruralidade tradicional resistente, porém cada dia mais contaminada pela modernidade urbana e estão espacialmente espalhados pelas mais diferentes e complexas cidades do Brasil.

Entendemos a “ruralidade tradicional”¹⁷ (ou de baixa tecnificação) como característica do espaço ocupado pelo homem, no qual a vida se reproduz a partir de saberes e fazeres ligados ao trabalho direto com a terra e demais recursos da paisagem, em organização social baseada na divisão de tarefas e em sistema de produção coletiva. Seriam atividades tipicamente rurais: o plantio, o pastoreio, a caça, a pesca, o extrativismo, o garimpo manual, o artesanato, e outras.

Como lembrou Lindner e Wandscheer (2010), no meio rural tradicional existe uma grande carga cultural que se evidencia nas relações sociais. Esse conteúdo socioespacial traz em si, a articulação da identidade social com o território, vinculação essa que origina o contexto e o conteúdo do que os autores chamam de “ruralidades tradicionais”.

Por sua vez, a urbanidade que conhecemos hoje está ligada ao estilo de vida ditado pela modernidade urbano-industrial que emergiu no século XIX, ampliando as cidades e transformando-as em espaços de alta concentração técnica e populacional. As cidades (*locus* privilegiado do conteúdo da urbanidade) confina a população em uma “natureza” altamente humanizada, dentro de fronteiras funcionais relativamente bem delimitadas e com elevada fragmentação interna que resulta do modo capitalista de viver e de produzir.

Muitas vezes o senso comum leva as pessoas a entender que rural e urbano são termos totalmente antagônicos, que são coisas

¹⁷ A religiosidade afro-brasileira funda-se em traços tradicionais da cultura rural. Desse modo, exclui-se dessa análise, as ruralidades relacionadas ao rural altamente mecanizado, modernizado e/ou tecnificado, pois não é esse o conteúdo que se adequa às análises que realizamos no presente tópico.

totalmente diferentes e que há uma clara divisão entre eles. Na realidade, tanto a ruralidade pode existir no espaço urbano, quanto a urbanidade pode existir no espaço rural. Neste texto estamos entendendo que os terreiros onde se praticam cultos de matriz afro-brasileira são exemplos de “fósseis culturais” da ruralidade tradicional no espaço urbano e, desta forma, utilizaremos esses conceitos para demonstrar nossa teoria.

Nas suas origens, as religiões de matriz afro-brasileira desenvolveram-se em ambientes de baixa densidade técnica, com paisagens tipicamente rurais nas quais era possível vislumbrar organizações sociais fortemente vinculadas à natureza, da qual as pessoas retiravam os subsídios necessários à manutenção da vida, da ordem social e da dinâmica religiosa.

O conteúdo de ruralidade existente nos cultos afro-brasileiros é uma característica típica de todas as manifestações religiosas que se desenvolveram no âmbito dos clãs, das tribos e dos aldeamentos mais simples. Nesses ambientes (até então não contaminados pelos valores e sistemas morais-éticos posteriormente impostos por dominadores eurásianos) o ritmo da vida era muitas vezes ditado pelos movimentos das marés, pelo ciclo das cheias fluviais, pela periodicidade das chuvas, pelos períodos de reprodução dos animais, pelas rotas de migração da grande fauna, pela biodiversidade regional, pelas épocas de plantio, de colheita e descanso do solo; pelas fases da lua, enfim, pela natureza espetacular e imponente que abrigava cada grupo, cada clã, cada aldeamento.

Os grupos africanos e afro-brasileiros rurais não eram reféns da dinâmica ambiental; muito pelo contrário, eles criavam suas paisagens culturais a partir das motivações que a vida lhes impunha. Criavam inclusive importantes cidades, o que não quer dizer que a vida se tornava “urbana”, na concepção de urbanidade que conhecemos hoje. Eram, no entanto, cidades cujas esferas técnicas eram absolutamente vinculadas ao rural e ao natural.

Isto explica, por exemplo, o uso ainda nos dias de hoje de uma série de elementos que são retirados da natureza e que ganham status de sacralidade nos terreiros. Estamos falando de rochas (laterita,

argila, seixos, etc.), de diferentes tipos de sais minerados, de vegetais diversos (sobretudo as folhas sagradas e as favas, além de raízes e pós de origem vegetal), de animais (criações), além de outros elementos sem os quais os cultos se inviabilizam, tais como alguns tipos específicos de águas (chuva, nascente, rio, mar, cachoeira, de cavernas etc.) e outros.

O uso de todos esses insumos nos remete a um período em que a natureza os oferecia para os grupos humanos, às vezes à custa do trabalho cotidiano, às vezes à custa de grandes e arriscadas buscas pelas vastas savanas e florestas. Bom lembrar que muitas das culturas africanas das quais herdamos traços marcantes de nossa cultura religiosa eram semissedentárias e/ou agropastoris, ainda que possuíssem cidades importantes (Oyó, Ketou, Ifé, Osogbò e outras).

Faz sentido, então, que as oferendas aos(às) Orixás, que eram realizadas no passado e também as feitas no tempo presente, contenham os elementos produzidos na vida cotidiana, como os frutos da agricultura, da pecuária, da pesca, da caça, da coleta e da mineração, além de objetos artesanais feitos com argila, fibras, cipós e madeira.

A vida rural se projetava nos sistemas de fé, de forma que aquela natureza com a qual se convivia passava a ser sacralizada tanto em seus aspectos mais materiais (matas, rios, mares, animais e outros), quanto naquilo que ela poderia permitir que o homem edificasse (plantações, estradas, mercado, templos, cidades, etc.).

Ainda nos dias de hoje, encontramos uma forte prática religiosa que remete a esses tempos, quando a relação do homem com o espaço era mediada por traços culturais dotados de forte conteúdo tradicional. Deriva daí a ideia de que se tratava de culturas locais, ou “não-concorrenciais”, como alguns pesquisadores neomarxistas preferem denominá-las. Essas práticas remanescentes podem ser visualizadas como “fósseis culturais” nas cozinhas dos terreiros, nos ritos da *sassanyin* (louvor às folhas sagradas), de sacrifícios, ebós e outros. Mesmo hoje, quando a globalização nos atinge de forma contraditoriamente fantástica e perversa, todo o sistema de fazeres e

saberes dos cultos afro-brasileiros ainda está ligado às suas origens rurais.

Porém, na atualidade as práticas ganham novos contornos, novas significações e novas perspectivas, pois a pós-modernidade vem atuando de forma bastante transformadora nos rituais e nos modos de interação do ser humano com o seu meio. Os templos atuais são urbanos, os sacerdotes são urbanos, os adeptos são urbanos e a natureza nunca antes fora tão apropriada e convertida em mercadoria.

O conteúdo de ruralidade descrito, cada dia mais, vem sendo substituído por representações simbólicas, pois sua concretude não faz mais sentido nos dias atuais ou pelo menos são mais difíceis de serem mantidas. Esse processo se deve ao crescente conteúdo de urbanidade existente na atualidade que inviabiliza a manutenção de algumas práticas rurais mais tradicionais.

Em outras palavras, a ruralidade vem cedendo espaço às urbanidades nos terreiros, que hoje em dia se relacionam muito mais com a tecnologia e com o mercado urbano, que com a natureza e seus ritmos. Isto não pode, em primeira análise, ser tomado como algo negativo, pois as urbanidades muitas vezes são necessárias para manter vivas as casas de culto que não poderiam sobreviver na atualidade somente com sistemas tradicionais de produção. No Brasil, pelo menos, não se pode caçar e poucas são as casas que possuem criações. A agricultura tradicional exige grandes extensões de terra e, na maioria das vezes, os terreiros de axé são urbanos e não dispõem de tanto espaço para produzirem.

É nesse sentido que a complexa rede de serviços e de indústrias existentes no espaço urbano permite a manutenção e a reprodução das casas de culto, pois o mercado supre as necessidades dos templos, assumindo lugar que outrora era da natureza e/ou do rural. Cada vez mais, os habitantes das cidades modernas assumem o mercado como o mediador de sua relação com a natureza (em sentido mais amplo), em detrimento do trabalho direto sobre ela.

A urbanidade vem minimizando o problema do acesso aos insumos tradicionais por meio do mercado. Quando não se pode produzir, compra-se.



Loja de produtos religiosos utilizados em cultos afro-brasileiros em Uberlândia, MG.



Quiosque de frutas e ervas sagradas no Mercado popular da Vila Rubim, em Vitória, ES.

Porém, surge aí outro problema que diz respeito ao elevado custo de determinados produtos e às deturpações produzidas pelos mercadores no sentido de perverter as tradições e ampliar o lucro. Inúmeros elementos que nunca fizeram parte de cultos tradicionais passam a ser vendidos como se fossem sagrados e, aos poucos, tornam-se “necessários” e passam a fazer parte das listas de compras de obrigacionandos.

A vida nas cidades contemporâneas nos dá acesso a determinados confortos jamais imaginados pelos nossos antepassados, mas sem os quais não saberíamos viver. O que seria de um barracão hoje em dia sem água encanada? Sem eletricidade? Sem telefonia? Sem serviços de transportes que a ele dão acesso? Sem fogão a gás? Claro que muitas casas tradicionais relutam em utilizar os produtos tidos como “muito modernos”. Porém, eles cada dia mais fazem parte de nossas vidas e se impõem como fato na vida cotidiana das casas de axé.

Nossa vida mudou. Não matamos nossa fome com o fruto de nosso trabalho direto sobre a terra, ou seja, somos urbanos, vivemos em cidades e nossa relação com a natureza é cada dia mais precária.

Nossas casas hoje em dia são muito mais confortáveis que as casas do passado, nosso trabalho se tornou menos braçal e extenuante e somos mais conectados. Enfim, vivemos mais, melhor e com mais comodidades.

Os terreiros, claro, refletem em seu interior esse novo tipo de sociedade, pois são mantidos por pessoas comuns que possuem vidas urbanas. São os fiéis que levam as urbanidades para os terreiros, modificando-o e resignificando traços milenares da tradição herdada. Não estamos aqui, nem acusando nem apoiando as transformações relatadas, apenas refletindo sobre seus conteúdos de urbanidade e ruralidade. Destas reflexões, surgem dois questionamentos:

- 1- Os terreiros seriam vítimas do capitalismo, e que mais cedo ou mais tarde vão se tecnificar, se tornar o lugar das facilidades e das comodidades em detrimento da tradição? Estaríamos prestes a abandonar de vez o processo artesanal de preparação do *acarajé* para passar a comprar a farinha processada? A instantaneidade ocupará o lugar da identidade e da memória?
- 2- Por outro lado os terreiros poderiam ser vistos como nosso vínculo simbólico e afetivo com a natureza? Seria o templo o lugar dentro do urbano onde nos lembrariamos prazerosamente de nossas antigas vinculações com a ruralidade? Seriam espaços de resistência cultural e de uma nostalgia doce, capaz de nos manter (pelo menos em parte) em contato com a natureza sagrada?

Deixamos então para que cada um(a) dos(as) leitores(as) façam suas reflexões e cheguem às suas próprias conclusões. De nossa parte, entendemos que não cabem posturas radicais, nem para um lado, nem para outro. Acreditamos que a religiosidade pode ser praticada sem muitos desses confortos, mas que a existência de muitos deles não atrapalha a fé, a devoção e a prática dos ritos tradicionais.

A nosso ver, cabe a cada casa definir o que lhes é mais acertado e sempre fortalecer entre seus membros a lembrança de que seus antepassados respeitavam a natureza porque conviviam diretamente com suas forças e elementos. Proteger o ambiente natural e os

elementos que nos levam a ele é, nesse sentido, uma forma de perpetuar o legado de vinculação que as gerações mais antigas deixaram. É da natureza (mais presente no meio rural) que tudo vem, é nela que os(as) Orixás vivem. Em última análise é dela que tudo vem e é para ela que tudo e todos retornam, mais cedo ou mais tarde.

Oxalá que os terreiros, que também são tradicionalmente chamados de “roças”, possam (na medida do possível e do cabível) serem sempre os lugares nos quais os adeptos das religiões de matriz afro-brasileira possam voltar ao passado, à natureza e às tradições rurais que moldaram sua identidade e sua cultura de resistência.

5 O SAGRADO E SUAS RELAÇÕES COM A NATUREZA NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Vamos iniciar nossas reflexões reafirmando que os dados que aqui serão descritos nasceram de nossa observação da cultura afro-brasileira. Isso significa dizer que não trataremos o meio natural a partir de uma visão puramente africana, mas sim a partir da hibridização dos traços culturais trazidos da África para o Brasil e que se moldaram à geografia de nosso país.

Para entender o que aqui descreveremos é necessário que o(a) leitor(a) se dispa de crenças pessoais e se esforce em entender as coisas a partir de um outro olhar, uma experiência afro-brasileira, que não se adere por completo à lógica cristã de vida e de viver.

Estamos, pois, a fazer nossa narrativa a partir de uma cultura construída nos últimos 5 séculos, alicerçada nos contatos entre etnias que se misturaram e geraram um amplo conjunto de tradições que ainda hoje é perpetuado nos terreiros do Brasil. Começamos então, explicando que para o povo de axé, sociedade, divindades e natureza não são coisas separadas. Há um fio tênue que costura essas três dimensões pelo alto, tornando-as partes de um mesmo sistema.

Para os povos que deram origem à religiosidade afro-brasileira, a natureza (mais presente e sentida no meio rural) representa a materialização do divino, o que em parte se reflete nos sistemas atuais de crenças da Umbanda, do Candomblé e até mesmo do Catolicismo “popular”. Essa visão clássica das religiões sobre a natureza atribui à mesma certo caráter de passividade (mero produto da criação divina) e, em alguns casos, caráter mais interativo (local de morada e/ou manifestação de muitas divindades).

Verger (2012) nos mostra que tanto nos espaços sagrados africanos quanto nas casas de cultos do Brasil, os(as) Orixás (e inclusive as entidades espirituais) são tão ligados(as) ao meio natural, quanto à própria condição humana, mantendo a individualidade das coisas e ao mesmo tempo tornando-as engrenagens de um mecanismo complexo e único, de modo que uma não pode ser entendida sem a outra.

Esta é uma visão de mundo bem diferente das religiões dominantes que muitas vezes separam a vida do homem da vida dos demais seres vivos, ainda que os reconheçam como partes de uma mesma criação. Para os praticantes das religiões afro-brasileiras, porém, o ponto de contato entre o mundo espiritual, material e humano vai para além da fé em um determinado mito de criação. Atinge os momentos mais singelos e singulares da vida, pois os religiosos apregoam que deidades, divindades, natureza e humanidade são partes distintas de uma mesma energia que se retroalimentam e dão sentido de existir umas às outras.

Assim como em outras religiões, os candomblecistas acreditam que o homem é um ser criado, é fruto de um desejo divino que surgiu a partir de um sistema criacionista bastante complexo. Primeiro existiam as divindades primordiais e partes da matéria que por elas foram manipuladas para dar origem ao mundo que conhecemos. Segundo Monteiro (2010, p. 4):

Elédumarê/Senhor do Universo, “saturado” de tanta energia emanada por ele mesmo, “explode” e se subdivide nos Osa/Divindades: Omi/Água; Ilè/Terra; Òfúrufú/Ar; Iná/Fogo e seus desdobramentos (Odò/Rio, Òkun/Mar, Òsa/Lagoa, Òjo/Chuva, Igbó/Floresta, Aféfe/Vento, Ara/Raio, dentre outros).

Os(as) Orixás (consciência cósmica) agiram sobre a matéria para insuflar-lhe sentido e dela produzir o mundo físico. Depois disso, alguns(as) Orixás se relacionaram afetivamente e geraram outros(as) Orixás que ao nascerem já encontraram o mundo pronto. Depois vieram os seres humanos, criados pelas divindades para habitar o mundo material e para nele prosperarem. Graças aos seus feitos na Terra, alguns humanos foram deificados, sendo cultuados por seus descendentes como ancestrais divinizados¹⁸.

¹⁸ Rivas Neto (*apud* CARNEIRO, 2014, p. 19) propôs uma visão estruturante do que chamou de princípios que formam as religiões afro-brasileiras. Para esse autor, a vertente do sagrado parte de uma divindade suprema, passando pelas potestades divinas, pelos ancestrais ilustres para, por fim, chega ao ser humano comum.

Uma vez que os humanos passaram a viver no mundo físico, esses se puseram a reinventá-lo e também a ressignificar os seus elementos naturais e, por meio deles (dos elementos), manter contato com fragmentos das divindades que os criaram e/ou que ainda os governam.

A natureza, nesta concepção, seria o grande palco, o grande altar da adoração espiritual e, por esse motivo, ela como um todo é tida como sagrada. Cada elemento dessa natureza remete a um fragmento da energia criadora das divindades, ou seja: água, fogo, ar, terra, vegetais, animais, a lua, o sol e tudo mais que existe no universo.

Monteiro (2010), ao estudar a cosmogonia Iorubá nos aponta uma pista da lógica mítica que explica os íntimos elos culturais e ambientais desse povo africano. Afirmou que “o Criador, tenha ele o nome que se quiser dar, não é poliglota. Ele entende, sobretudo, através da força vital de tudo aquilo que ele criou” (p. 5). Para o estudioso, a utilização ritualística dos minerais, vegetais, animais, etc., ocorre “dentro de uma cadeia alimentar, como uma transformação e transferência de energia. A energia é utilizada por todos os seres que se inserem na cadeia alimentar para sustentar as suas funções” (p. 5).

O uso de elementos da natureza (água, folhas, rochas, sais, fogo, etc.) combinados com os frutos do trabalho (tubérculos, hortaliças, grãos, etc.) torna-se, então, uma forma de comunicação, uma maneira de interação entre o ser humano e o mundo divino. Daí o sentido das oferendas, da culinária sagradas e dos *ebós*.

Deriva desta relação entre crença e prática, uma série de ritos que remetem, na natureza, a adoração aos(às) Orixás. Essa percepção veio da África e encontrou ressonância nas crenças, ritos e mitos das diversas nações indígenas brasileiras, ainda que com muitas diferenças conceituais e visões do que seria a divindade e a materialidade do mundo.

Os ritos brasileiros de base tribal reproduzem então, até o tempo presente, essa forma de sentir, de existir, de se identificar e de se relacionar. A natureza não está “fora de nós” porque em nossos corpos físicos há fragmentos das muitas matérias criadas pelos(as)

Orixás. No decorrer da vida nossos espíritos habitam corpos formados por água, minerais, bactérias, nutrientes adquiridos com a alimentação e se aquece com o sol. Da natureza extraímos tudo que precisamos, ou seja, os(as) Orixás nos provêm com tudo do que necessitamos para existir mas, para isso, necessitamos estar em sintonia espiritual com Eles(as) e viver em harmonia com o cosmos.

Os recursos naturais servem então, não só para a reprodução de nossas existências, mas também como ingredientes de ritos de adoração. Quando um religioso faz uma oferenda ao(à) seu(a) Orixá, o faz de forma direta, por meio de elementos tirados do mundo material e oferecidos na paisagem preferida da deidade/divindade protetora: matas, praias, cachoeiras, e muitos outros.

Para os praticantes do Candomblé, do culto de Ifá, da Umbanda e outros, a natureza é sagrada, é lugar de adorar as divindades, pois é dela que tudo vem e é para ela que retornamos com nossos corpos após a morte. Nossa pele, nossa carne, nossos ossos, tudo em nós “vira terra”, mistura-se com ela, de forma que com o tempo nos tornamos parte de sua massa, para que depois voltemos ao ciclo de nutrientes do solo, que alimenta toda a cadeia que possibilita a existência da vida em nosso planeta. De nós, resta o espírito, que retorna ao mundo invisível, porém perceptível. Também resta a memória que deixamos pelos nossos feitos (bons e maus), que ficarão na lembrança de nossos entes queridos, amigos e inimigos. Resta também nossa carga genética, perpetuada pelas gerações que nos sucedem.

Então, morrer e viver são coisas inerentes à existência humana, são momentos distintos, mas complementares, que fazem parte do pacto inquebrável da criação. Pacto esse, criado pelas divindades, governados pelas leis da biologia, da química, da física e sem esquecer que elas também são leis divinas.

A natureza como fonte de recursos e como inspiração para o trabalho

No mundo criado pela divindade suprema (Olodumare, segundo o mito Iorubá) e governado pelos(as) Orixás, tudo está junto, tudo se integra: matéria e espírito, o bem e o mal, o dia e a noite, a vida e a morte, a alegria e tristeza, a miséria e a fartura, a ordem e a obediência, o prazer e a dor, e assim por diante.

Como já dito anteriormente, os(as) Orixás primordiais vieram primeiro, juntamente com parte da matéria amorfa do cosmos. Daí criaram o mundo, pariram outros(as) Orixás, depois fizeram os seres humanos. Mas a obra da criação não parou por aí. Para a visão cosmogônica Iorubá, nós humanos recriamos a obra dos(as) Orixás cada vez que reinventamos as coisas no mundo, perpetuando assim o seu legado. Quando avançamos a tecnologia, quando inventamos máquinas, quando abrimos estradas, quando edificamos nossas casas, quando formamos famílias, enfim, quando damos sentido prático à nossa vida, estamos manipulando os recursos naturais criados para esse mundo e, assim, sempre inspirados pela espiritualidade, nós damos continuidade à invenção do mundo, que um dia foi criado pelos(as) Orixás, mas agora é dinamizado pela inventividade humana.

Hoje criamos nossa própria natureza, manipulamos a genética, fazemos escolhas que mudam os rumos da relação do homem com o meio. Muitas dessas ações não agradam aos(as) Orixás, pois são destrutivas, agressivas para com a natureza e causam desigualdades e devastação. Porém, por outro lado, muitas dessas os enchem de orgulho. Tanto que algumas de nossas invenções tornam-se até lugares amados pelos(as) Orixás, que ali passam a morar e receber presentes, conferindo sacralidade às nossas empreitadas: encruzilhadas, estradas, cemitérios, mercados, estradas de ferro, plantações, etc.

Há, portanto, uma mensagem moral nesse sistema de crenças, que nos impõe uma série de princípios éticos. Para o povo de axé, a natureza é sagrada, deve ser protegida, é morada dos(as) Orixás e parte da criação da qual fazemos parte. É o legado de recursos

deixados a nosso dispor para que pudéssemos dar continuidade à invenção do mundo por meio da inovação.

E são muitos os recursos que utilizamos para fazer a vida cotidiana se tornar mais fácil, ao mesmo tempo em que, por meio do trabalho, nos relacionamos com a materialidade e com a sacralidade da natureza. Como exemplo, lembramos que pelas mãos besuntadas de água e óleo do artesão se fabricam os mesmos utensílios de barro que ele e/ou seus clientes utilizarão para fazer oferendas (às) aos Orixás. Barro tirado de acúmulos sedimentares de forma rotineira, que nas mãos hábeis do oleiro, torna-se objeto de arte, de uso e de culto.

O ferreiro funde, molda e remodela o ferro para que esse possa se transformar em objetos sagrados, exibidos pelos(as) Orixás em suas danças rituais. O agricultor planta os grãos que serão utilizados na alimentação cotidiana e nos ritos diários dos terreiros. Enfim, tudo está integrado: a natureza provedora, o trabalho, a habilidade e o culto. Tudo faz parte de um sistema de relações complexas, perpetuadas pela tradição e, hoje, reproduzidas pelos herdeiros das tradições afro-brasileiras.



Quartinhas e alguidares modelados de barro (argila), que podem ser utilizados nos terreiros como utensílios cotidianos, assim como objetos em diversos rituais.

O culto na natureza

Para os praticantes da religiosidade afro-brasileira o relevo apresenta feições que remetem ao sagrado, motivo pelo qual alguns cultos são realizados nas baixadas, onde a drenagem fluvial forma pântanos e outros são realizados em elevações majestosas, de onde vislumbrar a ampla paisagem que se descortina diante do religioso.

Nos pântanos, onde se realizam cultos à Orixá Nanã, ou nas grandes elevações para onde são levadas oferendas para alguns(as) Orixás que se vestem de branco, o religioso tem uma experiência de proximidade, quase de intimidade energética com a natureza onde ele deposita suas oferendas em ato de fé.

Mais que estar na natureza, é necessário sentir e interagir com ela: sentir seus odores, tocar, provar, ouvir seus sons, ecoar cânticos, louvar suas formas, atribuir-lhe sentido e valor simbólico. Alguns desses locais se tornam tão utilizados para esses fins, que aos poucos se tornam sagrados, restringindo a apropriação social para outros usos dos recursos locais.

Nas cavernas, muito costumeiramente os Umbandistas levam presentes para o Orixá Omolu, senhor das pestes, que habita as profundezas escuras dessas formações, como forma de resguardar-se dos olhares apavorados daqueles que nele vêm a varíola, a hanseníase e outras enfermidades capazes de produzir grandes pandemias. Lá (nas cavernas) se pede saúde, rogando para que a cura sempre esteja ao alcance da humanidade e que as doenças graves nunca causem estragos representativos.

O solo, ou seja, a representação cabal do elemento terra é também atribuído a Omolu, assim como a outros(as) Orixás. A terra é a morada derradeira dos corpos, é nela que a transmutação pós-corpórea ocorre, absorvendo o corpo e possibilitando o desprender do espírito. É no solo que se planta, é dele que se retira a argila utilizada pelo oleiro, é nele que (também) se retira alguns minerais importantes para o culto afro-brasileiro, como o sal e o caulim. É sobre o solo que brota a floresta sagrada, morada de Oxossi, de Ossãe e de tantos outros(as) Orixás.

O cloreto de sódio, por exemplo, é um claro exemplo de recurso minerado em áreas de savanas, desertos e junto ao mar, tanto para uso cotidiano, quanto para uso ritual. Muitos(as) Orixás apreciam o sal.

A terra, as montanhas e os pântanos, portanto, são lugares sagrados, palco de ritos diversos e fonte de recursos para a existência humana. Daí a necessidade de ir até lá para agradecer aos(às) Orixás pelas dádivas e a Eles(as) fazer pedidos. Evidentemente esses pedidos podem ser feitos dentro das casas de axé, mas faz parte da tradição afro-brasileira a busca pelo contato com esses recantos em algum momento do ritual de devoção, pois ir até a natureza, em sentido simbólico, significa ir até o fragmento energético dos(as) Orixás que foi encantado na materialidade do planeta Terra.

As folhas alimentam, curam, acalmam, limpam o corpo e a alma e possibilitam a consagração nos rituais tradicionais. As matas são fontes de vida, de ar puro, de caça, de madeira, de medicamentos e muitos outros recursos.

O clima e os fenômenos atmosféricos também participam do mundo vivido, (re)significado pelo homem, no qual há fragmentos da energia criadora dos(as) Orixás. As tempestades, o vento e os raios pertencem à Orixá Oyá (Iansã); o trovão pertence ao orixá Xangô; a chuva que traz fertilidade à terra pertence à Orixá Oxum, assim como as águas doces dos leitos fluviais. O Arco-íris representa a presença do Orixá Oxumarê na terra; o céu avermelhado do entardecer pertence a Iyewá e outros fenômenos meteorológicos remetem ao culto de outras divindades.

Portanto, o ritual pode exigir a utilização de recursos advindos desses fenômenos, como água da chuva, pedra-de-raio, terra levantada pelo redemoinho de vento e outros exemplos. São muitos os(as) Orixás representados pelos fenômenos atmosféricos e é a(à) eles(as) que se recorre em épocas de grandes tormentas e enchentes, assim como secas prolongadas.

É evidente que a natureza possui suas leis e essas regem os regimes pluviais e todos os demais fenômenos meteorológicos. Porém, o que se deseja explicar é que o exercício da fé aproxima as

pessoas desses fenômenos, pois eles representam a presença dos(as) Orixás no mundo, sentido e percebido pelos humanos.

A tradição oral afro-brasileira ensina (e a ciência também) que a vida não prospera sem água em estado líquido. Essa percepção é ainda mais marcante em uma cultura que em grande parte deriva de sociedades subsaarianas (savanas). A água é um bem precioso e é nela que a vida brota. Seu poder de sustentação da existência é ainda simbolizado pelo líquido amniótico presente no útero materno durante a gestação.

A água, então, é feminina, pertence às grandes mães Orixás, como Oxum (Deusa do rio de mesmo nome na Nigéria), Yemanjá (Deusa do rio Ogum e compartilha o domínio das águas salgadas com Olokun e outros(as) Orixás), Oyá (Deusa do rio Níger), Iyewá (Deusa do rio de mesmo nome na porção central da Nigéria), entre outros exemplos. As bacias hidrográficas, de onde extraímos alimentos e água, são destino de muitas oferendas para essas divindades, assim como as praias, as ilhas, as cachoeiras e as nascentes.

Reforçando o que já afirmamos, tudo está interligado: homens, Deuses(as) e o mundo criado. Esse conjunto formado por matéria e consciência forma o cosmos, que além dos elementos terrenos inclui outros astros, que também são parte de nossa vida cotidiana: o sol, a lua, as estrelas e até mesmo os meteoritos. Os africanos e os indígenas já conheciam os ciclos de cheia e vazante dos rios, os ciclos de marés e já percebiam a diferença que as estações do ano produziam na paisagem. Sabiam que tudo isso influenciava na migração de animais de caça, na reprodução da fauna domesticada, nas épocas de plantio e colheita.

As estações do ano possuem sentidos simbólicos importantes e também merece ser lembradas. Como exemplo, podemos citar os meses de outubro e novembro que marcam o retorno do período chuvoso após a longa estiagem nas terras subdesérticas (na África) e de savanas (no Brasil e na África), quando a fertilidade retorna à paisagem, fazendo brotar a vida em todo seu esplendor. Faz sentido então que a festa das Iyabás (Orixás femininos) ocorra nessa época,

motivada por uma antiga história relacionada ao desejo de Oxum de engravidar.

Nos terreiros da atualidade, que são casas de culto localizadas predominantemente em áreas urbanas, ainda podemos encontrar muitos traços culturais ancestrais, que são mantidos pelas comunidades de axé, pois as oferendas ainda são feitas nos locais sagrados de cada orixá, como se pode observar no quadro 5.

Quadro5: Principais locais de cultos de alguns Orixás.

Orixás	Local de devoção
Exu	Encruzilhadas, estradas, mercados e trilhas nas matas.
Iyoba	Pedreiras, rios turbulentos (corredeiras), matas cujas árvores possuam cogumelos do tipo “orelha” encrustados e em áreas com formações regolíticas.
Nanã	Praias, pântanos e manguezais.
Ogum	Estradas, trilhos de trem e trilhas na mata.
Omolu	Matas e cavernas.
Orixá Okô	Plantações, locais de terras férteis, topos de serras de onde se vê áreas plantadas.
Oxalá	Topos de elevações e córregos tranquilos e bonitos.
Oxossi e Ossãe	Matas.
Oxum	Rios, lagos, cachoeiras e nascentes.
Oxumarê e Iyewá	Matas, poços d’água e cachoeiras onde a queda d’água forma arco-íris.
Oyá	Bambuzais.
Xangô	Pedreiras, cachoeiras e em áreas com formações regolíticas.
Yemanjá	Rios, lagos e praias.

Quadro6: Principais locais de culto de algumas Entidades de Umbanda.

Entidades	Locais de devoção
Caboclos	Matas, estradas, beira de riachos e trilhas na mata.
Erês	Jardins, locais floridos e bonitos, pomares, praias e beiras de rios.
Pomba-Giras e Exus de Umbanda (em suas diversas manifestações)	Matas, encruzilhadas, estradas, cemitérios, mercados, porteiras de fazendas, trilhos de trem, bambuzais e outros.
Pretos-Velhos	Fazendas antigas, cruzeiros (fora de cemitérios), igrejas antigas, matas, locais tranquilos e bonitos; cafezais, canaviais e córregos.

Em suma estamos falando de uma cultura ancestral profundamente ligada aos ritmos da natureza, da qual se retira os recursos necessários à vida e por meio dela pode-se perceber a grandeza de cada Orixá, de cada criação divina existente nesse mundo que nos foi dado para viver e prosperar.

Alterações ritualísticas ocorridas em função do discurso ambientalista

Nos terreiros, como em qualquer outra dimensão da sociedade contemporânea, tem-se visto um crescente movimento de adesão ao discurso ambientalista, fato que tem gerado muitas repercussões no seio das comunidades de axé. Reutilização de água, economia de energia, separação de resíduos para reciclagem, entre outros exemplos de ações, vêm sendo realizados cada dia com mais frequência, pois na atualidade as comunidades de terreiros são mais esclarecidas, possuem maior grau de escolarização e mais acesso aos meios de comunicação que divulgam mensagens de cunho ambientalista.

O ambientalismo vem trazendo ainda outras formas de relação das comunidades de axé com o espaço, sobretudo em relação a determinados hábitos tradicionais relacionados ao consumo cotidiano

e ao destino dado aos *ebós* (oferendas e “despachos”) frequentemente deixados em matas, córregos, estradas, encruzilhadas e outros locais de uso público.

Em relação ao consumismo, cresce a percepção de que há no mercado uma gigantesca oferta de produtos que são frequentemente incorporados aos rituais tradicionais, mas que são “invenções” da modernidade, sem nenhuma relação direta com a tradição afro-brasileira. Muitas casas buscam, então, eliminar determinados excessos no sentido de deixar as listas de compras mais enxutas, com menos supérfluos e com menos “modernidades”.

Os ambientalistas costumam ainda, questionar a real necessidade dos sacrifícios de animais em rituais religiosos. Esse questionamento muitas vezes encontra ressonância em ações intolerantes de políticos que defendem ideais de religiões majoritárias. Em outras palavras, a questão das imolações constitui-se um grande tabu.

Embora sejam comuns em muitas religiões do mundo, as práticas religiosas que envolvem os sacrifícios de animais não são praticadas entre as religiões majoritárias existentes no Brasil, o que de fato causa muita estranheza e má impressão. No Brasil, os rituais de sacrifícios se tornaram mais restritos que os que ocorriam na África. Verger (1985) nos mostra que naquele continente existiam inúmeros procedimentos que não foram mantidos na religiosidade afro-brasileira.

Os sacrifícios de animais são considerados necessários nas casas de axé, não só por causa do uso ritualístico de determinados animais (frangos, patos, gansos, faisões, cabritos, porcos, carneiros e outros), mas também porque a carne é consumida como alimento pelos praticantes dos cultos. O couro e algumas penas são utilizados como matéria-prima para objetos utilizados pelos praticantes da religião. Em outras palavras, para o povo de axé, é mais adequado comer a carne de um animal que foi sacralizado, rezado, compartilhado com a espiritualidade do que aqueles que foram abatidos em massa para abastecer açougues e supermercados.

Desde meados da década de 1990, quando começamos a frequentar as casas de axé em diversos endereços da Região Sudeste do Brasil, tivemos a oportunidade de assistir diversos rituais que envolviam o uso de animais sacrificiais. Nunca presenciamos rituais de sacrifícios sendo feitos fora de contextos justificados. Os sacerdotes são pessoas treinadas e realizam os procedimentos de forma respeitosa para com os animais que são imolados. Nas casas de axé, os animais são alimentados, dessedentados, lavados, ocasionalmente ornamentados com laços e contas. Jamais são torturados, não são expostos a maus tratos e se estiverem feridos ou doentes, não são sacrificados. Essa postura de respeito é um “mandamento” da religiosidade afro-brasileira que encontra ressonância, por exemplo, nos códigos morais determinados por algumas narrativas antigas.

Ao falarem de Ejiobé, um dos *odus*¹⁹ do jogo de Ifá, Santos e Silveira (2010) escreveram:

Ejiobé o [odu] protetor da sutileza, ele recomenda que não se faça mal a nenhum ser vivo, pois mesmo os insetos mais insignificantes e os passarinhos mais inofensivos, quando começam a chorar de dor, as suas lágrimas tornam-se fogo que jorra dos olhos, causando muita devastação (SANTOS E SILVEIRA, 2010, p. 26).

Nesse sentido, cresce em todo o Brasil o consenso de que só se deve sacrificar animais quando for solicitado pelas divindades, jamais de forma leviana ou desnecessária. Os animais devem ser de

¹⁹ De forma muito simplificada, explicamos que nos sistemas oraculares do povo Iorubá, os *odus* são os caminhos da vida, do destino, e cada pessoa possui um *odu* que lhe rege desde o nascimento. Ao consultar o oráculo, os *odus* se combinam para mostrar informações sobre a caminhada do consulente no mundo e o que ele deve fazer para potencializar sua energia espiritual e sua vida material.

procedência autorizada, preferencialmente criados para esse fim²⁰ e que não estejam sob restrições legais de porte, comercialização, criação e abate.

Em relação aos “trabalhos” e *ebós* encaminhados para a natureza, para ruas e encruzilhadas, há também um movimento importante de mudanças. Em muitas casas não se utiliza mais velas acesas em rituais ao ar livre para evitar acidentes e incêndios. As garrafas de cachaça e demais bebidas, por exemplo, vêm sendo substituídas pelo uso de cabaças e cuias de casca de coco, que são biodegradáveis.

No lugar dos tradicionais alguidares de barro, muitas casas fazem uso de folhas de mamona (*ewè Lará*), que são colocadas para forrar o chão e sobre elas que as oferendas são depositadas.



Folhas de mamona e cabaças substituem as garrafas de vidro e os alguidares em oferendas e ebós.

Também parece haver tendência no sentido de diminuir o tamanho das oferendas, tanto como forma de economizar produtos, como também para evitar desperdícios com exageros desnecessários.

²⁰ Quando criados para esse fim, os animais costumam ser alimentados de forma mais natural, são devidamente vacinados e medicados quando necessário, pois não se utilizam animais doentes ou maltratados em nenhum ritual de bom axé. A procedência genética deve respeitar determinados preceitos e muitos são criados de formas bem especiais, a depender do uso ritualístico a que são destinados.

A ampliação dessas práticas mais corretas do ponto de vista ambiental depende ainda de ações do Poder Público, no sentido de destinarem locais específicos para realização de rituais externos, assim como campanhas de educação ambiental pautadas na sensibilização para uma mudança espontânea de atitudes, sem ameaças, punições, perseguições e incompreensões com o sagrado praticado.

Se as prefeituras destinarem um local seguro, com vegetação nativa, um córrego (ou outro corpo de água doce) e boa estrada de acesso (não é necessário ser pavimentada), de certo, muitas casas passarão a utilizar esses espaços para seus ritos. Para tanto, é necessário que haja limpeza constante do local e que se faça um bom trabalho de educação ambiental, no sentido de divulgar essas áreas e evitar que ruas e encruzilhadas sejam destino de trabalhos espirituais.

Iniciativas nesse sentido (tanto de particulares quanto do Poder Público) já vêm sendo empreendidas em algumas cidades do Brasil, mas ainda são casos muito pontuais, que precisam ser melhor estudados para que suas experiências sirvam de modelo para outras cidades.



*Parque Ecológico dos Orixás, Magé, RJ. Fonte:
Disponível em: <http://www.abaretiba.blog.br/2014/12/repondo-as-energias-em-meio-natureza.html>.
Acessado em 04/04/2015.*

Diante do que discutimos, podemos sintetizar a nossa análise dizendo que, de um lado, há um considerável contingente de casas de axé que ainda precisam incorporar a questão ambiental como um dos valores da organização religiosa. Porém, há um número cada vez maior de terreiros que estão inserindo a educação ambiental como parte da formação religiosa de seus adeptos, o que faz todo sentido, se analisarmos a própria percepção que as religiões afro-brasileiras possuem da natureza.

PARTE 2:
A CULTURA, AS TRADIÇÕES E A IDENTIDADE
SOCIOTERRITORIAL

6 A CULTURA COMO FATOR DE COMPREENSÃO DA RELIGIOSIDADE NO BRASIL

Cultura, eis aí uma palavra repleta de significados, dotada de muitas concepções e sentimentos que a envolve em uma ampla e complexa teia de entendimentos. Como nos ensina Cuche (1999), o conceito de cultura revela a história de sua própria significação, sendo um termo utilizado mais habitualmente em sociedades complexas ocidentais, não possuindo um equivalente na maior parte das “línguas orais”. Isso não quer dizer que elas não possuam cultura, significa, no entanto, que seu uso deve se dar a partir de critérios adequados, para evitar abordagens incoerentes, frequentemente carregadas de significados etnocêntricos.

Para esse mesmo autor, a palavra “cultura” é de origem latina e foi bastante utilizada na França como sinônimo de “cultivo da terra” até meados do século XVIII. Embora esse sentido original ainda seja válido e bastante utilizado no tempo presente, a cultura passou aos poucos a ter sentido figurado, simbolizando outras formas de cultivos: das ideias, das letras, das artes, da formação intelectual e outros (CUCHE, 1999).

Para este momento, vamos entender a cultura a partir dos pressupostos pós-estruturalistas, que levam a sério a necessidade do descritivismo sociocultural, mas também se aprofunda na interpretação de questões relacionais, de controle social e de controle intersocial.

A cultura pode então ser entendida como um amplo sistema simbólico de valores, de princípios morais e éticos, de saberes, de fazeres, de técnicas, de artefatos, de normas sociais, de códigos de linguagem e de acúmulos memoriais de uma determinada sociedade.

A cultura é historicamente produzida, é fruto de uma ampla rede de relações que resultam na forma de existir e viver de um grupo social, sendo influenciada e influenciando não só as relações humanas, mas também as relações intersociais e na dinâmica de uso e ocupação do espaço geográfico.

A cultura, nesta acepção, é dialeticamente cria e criadora da história, dinamiza a produção do espaço e é por ela influenciada. Está em constante revisão interna e é, talvez, o principal elemento definidor da identidade de uma determinada sociedade.

O espaço gera fortes elementos definidores da identidade cultural de uma determinada sociedade. Porém, deve-se deixar claro que o ser humano não pode mais ser entendido como um ser culturalmente produto de suas relações com o meio, como defendiam pensadores positivistas do século XIX. Tampouco pode simplesmente ser visto como um ser adaptável ao meio, capaz de fazer da cultura algo moldável aos desafios ambientais, como apregoava a Franz Boas e outros autores da Geografia e da Etnografia francesa da virada do século XIX para o século XX.

Os autores da sociologia pós-moderna, como Bauman (2003 e 2012) e da Geografia Cultural, como Claval (1999), nos ensinam que, atualmente o homem se cria e se recria, inventa e reinventa seu meio, modela e remodela a sua própria natureza por meio da técnica e das mais variadas representações. Significa e ressignifica as formas sociais e as formas da paisagem, tornando-se cada vez mais afeto às áreas com elevada concentração informacional. Somos, portanto, seres de culturas complexas, globalizadas (ainda que em diferentes níveis) e contraditoriamente tão conectadas, quanto fragmentadas.

Porém, mesmo com toda a complexidade do tempo presente, as culturas existentes no mundo são muito diversas, apresentando distintas densidades em relação a alguns aspectos e os mais importantes são os seguintes:

- a) Aportes tecnológicos e produção de conhecimentos;
- b) Porosidade às influências de outros povos e receptividade aos vetores da globalização;
- c) Radicalidade em sua composição étnica e em seus princípios normativos;
- d) Códigos de pertencimento;
- e) Graus de urbanização;
- f) Sistemas produtivos e estratégias de sobrevivência;

- g) Militarização, ordem social, controle social e organização do poder;
- h) Diversidade religiosa e abertura à multiculturalidade, entre outros aspectos.

Em uma perspectiva mais descritivista podemos afirmar que cada cultura possui uma série de características (traços culturais) que a diferirá das demais, de forma que o conjunto desses aspectos lhe dará identidade, singularidade e dinâmica reprodutiva.

Por esse motivo, desde a organização do pensamento estruturalista no seio da Antropologia no século XX e da emergência nesse mesmo período do pensamento marxista, fortes críticas foram feitas aos defensores do *evolucionismo cultural*, ou *darwinismo cultural*, como alguns autores preferem chamar.

Cada cultura prospera a partir de uma série de processos que só podem ser entendidos a partir de dentro, pois fazem sentido no âmbito do grupo cultural que detém a cultura como patrimônio social. Sendo assim, a comparação de densidade entre as culturas pode levar a percepções acadêmicas errôneas sobre elas, muito frequentemente conduzindo o pesquisador a concluir que há culturas mais evoluídas que outras.

Ora, se tomarmos a tecnologia de comunicação da sociedade urbana dos países centrais do capitalismo e esse mesmo traço cultural em povos mais tradicionais, é evidente que a primeira será muito mais complexa. Isso não quer dizer, de forma alguma, que a cultura das sociedades que dominam economicamente o mundo atual seja “superior” ou “evoluída”.

Como nos ensina Marconi e Presotto (2010), é preciso superar esta visão de “centralidade” em relação ao “outro cultural”, que geralmente privilegia as sociedades mais ricas do mundo, reproduzindo noções perigosas que se pautam em ideias preconceituosas e hierarquizantes. Nas lógicas do pós-estruturalismo e do neomarxismo (ainda que a partir de referenciais distintos) não há no mundo pessoas mais evoluídas, grupos mais evoluídos, religiões mais evoluídas, culturas mais evoluídas, etc.

Todas as culturas são complexas na medida de suas individualidades; são ricas na medida de suas individualidades; são necessárias na medida de suas individualidades e todas são belas por si só, pelo simples fato de serem singulares. Qualquer concepção diferente desta noção leva ao etnocentrismo, conceito que passaremos a tratar, cuja expressão mais marcante é o chamado *eurocentrismo*.

Etnocentrismo, eurocentrismo e relativismo cultural

De acordo com Marconi e Presotto (2010), o etnocentrismo é entendido como uma postura social com base na qual, um determinado grupo social se percebe culturalmente mais importante, ou superior, ou mais evoluído que outros. Esta percepção faz com que as pessoas tendam a julgar os traços da cultura alheia a partir de seus sistemas de valores, de visão de mundo, de ética, moral, estética, entre outros parâmetros.

Nascem daí, posturas preconceituosas, muitas vezes discriminando a cultura de outros povos, como forma de se autoproclamarem como melhores, mais evoluídos, mais civilizados, mais fortes e até mesmo com mais direitos.

Durante o chamado Período Colonial, por exemplo, os europeus se percebiam como o berço da civilização moderna, impondo a si o dever de “civilizar” os povos da América, da África e da Ásia. Entendiam que, na condição de “sociedades superiores”, teriam o direito de conquistar as riquezas existentes no mundo tropical, ainda que à custa do trabalho forçado, dominação militar, controle econômico e degradação cultural dos povos conquistados.

Nesse sentido, o eurocentrismo pode ser entendido como a visão de mundo pela qual a postura etnocêntrica dos europeus os fazia perceber que as culturas europeias eram melhores, mais evoluídas, mais completas, possuindo assim o direito de dominar grandes

extensões de terras mundo afora, para que pudessem prosperar por meio da exploração de suas riquezas²¹.

A percepção de superioridade do europeu “justificou” ainda grandes atrocidades mundo afora, como foi o caso do extermínio de milhares de indígenas no Brasil e a escravização de africanos, sobretudo entre a primeira metade do século XVI e primeira metade do século XIX.



Reprodução digital de duas telas de Jean-Baptiste Debret mostrando a captura de indígenas e a comercialização de africanos escravizados no Brasil no início do século XIX²².

Como se vê, o etnocentrismo, aqui exemplificado pelo eurocentrismo, é uma forma perversa de construção das identidades culturais de povos muitas vezes dotados de poder econômico e/ou militar. Como resultado, surge um sentimento de superioridade que os distanciam de povos tidos por eles como inferiores. Decorre disso muitos conflitos entre pessoas e Estados, que têm surgido mundo afora, pois apesar de grandes esforços no sentido de promover o diálogo, a multiculturalidade e a igualdade de direitos entre os povos

²¹ Atualmente ainda se fala e se lê muito sobre o *eurocentrismo*, mas também vale a pena citar o *usacentrismo*, que refere-se ao etnocentrismo norte-americano.

²² Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa18749/debret>. Acessado em: 07/04/2015.

do mundo, o etnocentrismo ainda permanece presente em todo o planeta, ainda que em alguns recantos seja mais forte que em outros.

São exemplos nefastos do etnocentrismo: o preconceito racial, a luta de castas, o descaso com imigrantes de regiões mais pobres, os embates étnico-religiosos segregadores, entre outros.

Quando pensamos na realidade vivenciada pelas comunidades de terreiros em todo o Brasil, podemos refletir sobre inúmeras questões que envolvem os conceitos de cultura, de etnocentrismo e de eurocentrismo.

O Brasil é um país que possuía, inicialmente, uma grande quantidade de etnias indígenas, com diferentes culturas e com características identitárias próprias, que foram muito rapidamente perdidas na medida em que os colonizadores europeus se territorializaram em nosso país. O processo de catequese, por exemplo, representou claro exemplo de dispersão espacial da cultura europeia, imposta nas terras brasileiras aos indígenas, que foram gradativamente aculturados e doutrinados a partir de uma nova concepção de vida, de civilidade e de ordem social.

O mesmo ocorreu com os africanos escravizados ao longo dos séculos XVI a XIX. Já em África ocorriam processos duros de imposição da lógica civilizatória europeia, batismos cristãos forçados e traslado de grandes contingentes de homens e mulheres para as áreas de produção açucareira no Brasil. Esses africanos eram oriundos de diferentes países da África, sobretudo de regiões onde predominavam as etnias Bantu (Congo, Angola, Moçambique e outros), Jejes (Benin, Togo, Gana e Nigéria) e Nago-Yorubás (Benin, Nigéria e outros).

Sendo de diferentes culturas e de diferentes lugares, os africanos e os indígenas foram lançados forçosamente em um turbilhão de processos históricos que tinham o propósito de igualá-los em condições (escravatura), mantendo sua diversidade étnica, pois assim, sendo de diferentes recantos do Brasil e da África, eles não falariam a mesma língua, não teriam o mesmo código de fé, não teriam as mesmas experiências de combate e guerra, enfim, seriam mais vulneráveis.

Tudo isso serviu ao propósito de dominação dos europeus (sobretudo portugueses, holandeses, franceses e ingleses) que na condição de colonizadores, podiam manter os territórios produtivos sob controle por meio de estratégias econômicas que incluíam o trabalho forçado e a desterritorialização dos povos nativos como processos inerentes ao ideal civilizatório vigente naquele período.

Nesse processo, como ocorrera também em outros países do continente americano, os povos indígenas foram rapidamente impactados e tiveram sua população diminuída por conflitos armados, por epidemias avassaladoras, pela miscigenação, ou pelos fatores citados combinados. Muito do conhecimento cultural indígena foi perdido, restando atualmente poucos povos indígenas, representando não muito mais que 2% da população brasileira (MARCONI e PRESOTTO, 2010).

No caso dos africanos, esses foram comercializados em diferentes mercados negreiros do Brasil e a eles impôs-se a cultura europeia. Foram proibidos de perpetuar muitos de seus traços culturais originais e lhes foi imposta a fé católica que, além de servir de controle social por meio de normas rígidas de comportamento, tirava-lhes a identidade religiosa, herdada por milênios de gerações antepassadas.

Mas evidentemente a cultura africana não desapareceu, assim como a indígena, que também se manteve (ainda que em parte). Traços importantes dessas culturas permaneceram vivos entre seus detentores e foram perpetuados pelos seus descendentes. Alguns outros aspectos da cultura desses dois povos foram mesclados entre si e com a cultura europeia, gerando uma cultura mestiça e sincrética.

Os terreiros de Umbanda e de Candomblé, por exemplo, são pequenos espaços de resistência política, cultural e identitária, onde as comunidades de axé mantêm viva a memória dos grandes sacerdotes que viveram no Brasil, além de reproduzir, pelo menos em parte, os ritos de culto às divindades afro-brasileiras e aos(às) Orixás.

Mesmo com toda perseguição midiática, mesmo com toda difamação imposta pelos cristãos, mesmo com todo racismo institucional e social, mesmo com a imposição da concepção branca

de Deus, as comunidades de axé, a despeito de tudo isso, mantêm viva a memória e os cultos ancestrais. São de fato grupos de resistência, que praticam religiões desde sempre perseguidas pelo censo etnocêntrico de uma sociedade adoecida e desestabilizada pelos seus permanentes equívocos políticos e econômicos.

Nos últimos anos têm surgido algumas ações em favor do reconhecimento cultural do povo de axé. Porém esse reconhecimento ainda é parcial e precário, além de tardio e desigual. Mesmo com as chamadas políticas de promoção da igualdade racial, com as cotas para negros em Universidades, leis que exigem o ensino de história da África, tombamento de casas de axé como patrimônios da cultura brasileira, registro de práticas culinárias como bens imateriais de nossa cultura e outras ações, mesmo com tudo isso, a cultura brasileira em seu conjunto ainda reflete uma sociedade que se vê branca, cristã²³ e superior, enquanto as comunidades de terreiros seriam (para as elites desse país) nada mais que uma gente equivocada em suas concepções, folclórica, pobre e preta.

Ainda teremos um longo caminho a percorrer antes de atingir o ponto em que as diferentes orientações religiosas se respeitem dentro do mesmo seio cultural. Ainda há muito que trabalhar no sentido de fazer as pessoas compreenderem que a cultura africana não é nem melhor, nem pior que nenhuma outra. Nesse sentido, entendemos que a educação dentro e fora das escolas e universidades é o caminho para logarmos a construção de uma sociedade mais multicultural, plural, colorida e educada.

Entendemos que as comunidades de terreiro devem, de fato, envolverem-se nesta causa e atuarem pedagogicamente, abrindo-se para o diálogo multicultural, impondo-se como grupos religiosos com os mesmos direitos e deveres que os demais. Devem participar das

²³ Em função do sincretismo, boa parte do movimento umbandista professa princípios cristão, muitas vezes com muito mais eloquência que aqueles herdados da cultura africana. Esse “branqueamento” da Umbanda faz com que muitas vozes do movimento umbandista tratem segmentos mais africanizados da religiosidade afro-brasileira com preconceito, reproduzindo conceitos e discursos segregacionistas adquiridos das religiões dominantes.

discussões que tratam dos direitos humanos, do desenvolvimento local e colaborar com as ações de educação, vinculando-se à comunidade existente para além dos muros dos terreiros. Um maior compromisso social é, nesse sentido, tão eficaz quanto a militância política.

Não basta mais ficar reclamando dos desmandos da maioria e do quão os terreiros são vítimas históricas do etnocentrismo. Urge uma ação coletiva que mostre à sociedade o quanto as comunidades de terreiros são importantes e o quanto podem trabalhar por uma sociedade mais justa, livre, com menos desigualdades e com mais qualidade de vida.

7 O (POLI)SINCRETISMO NA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA

O sincretismo é, sinteticamente, entendido como um fenômeno cultural complexo, no âmago do qual os sistemas de crença de duas ou mais culturas interagem, provocando a fusão de diversas práticas, dando origem a uma aparência cultural híbrida, geralmente com traços ressignificados pelos sujeitos sociais envolvidos no processo.

O sincretismo ocorre em muitos recantos do mundo, resultando em formas muito regionais de sistemas de crenças e práticas sociais. O sincretismo nasce de diferentes processos históricos, alguns conflituosos (dominação política, econômica, militar, territorial, etc.), mas também por contatos amistosos, fazendo com que determinadas práticas transitem de uma cultura para a outra. Não se trata necessariamente do fim das crenças pré-existentes. Elas podem permanecer vivas, ativas e pujantes, mas simultaneamente originar uma terceira forma de organizar a religiosidade, sobretudo a popular.

Segundo Verger (20123), estudar a religiosidade africana não é tarefa fácil, pois ocasionalmente o pesquisador se vê diante de culturas que não podem ser explicadas de forma reducionista, ou a partir de uma única lógica de narrativa. Um bom exemplo dessa complexidade, diz respeito ao que vem a ser um “Deus” e se os cultos são ou não politeístas. Por um lado:

Apesar da multiplicidade dos deuses, tem-se algumas vezes a impressão de que não se trata de politeísmo, mas de monoteísmos múltiplos, justapostos, em que cada crente, sendo consagrado a apenas um deus, reverencia unicamente a este, mantendo ao mesmo tempo, em relação às divindades vizinhas, sentimentos que não vão além do simples respeito (VERGER, 2012, p. 15).

Porém, esse mesmo autor argumentou que lá naquele continente, o sincretismo já ocorria, provocando o nascimento de uma cultura africana densa, repleta de fazeres e saberes originários de

distintas sociedades. Ao referir-se às suas pesquisas na Nigéria e no Benin, o etnofotógrafo afirmou:

As regiões em que este trabalho foi realizado na África, foram percorridas no passado por migrações, sofreram guerras e invasões. Deuses de diversas origens sucederam-se e foram postos na presença uns dos outros. Eram de natureza frequentemente muito diversa e algumas vezes, ao contrário, muito próxima, muito vizinha, e se influenciaram reciprocamente (VERGER, 2012).

Como já relatado anteriormente, por ocasião da migração forçada durante o período escravocrata brasileiro, africanos de diferentes recantos da África foram aprisionados nas mesmas senzalas, fazendo surgir uma espécie de solidariedade religiosa entre os escravos, de forma que muitos sacerdotes de determinadas divindades puderam transmitir seus conhecimentos para outros cultuadores. A mesma estrutura de transmissão cultural ocorria no seio das confrarias negras, como as que surgiram na Bahia entre o final do século XVIII e início do século XIX.

A crescente intimidade entre diferentes grupos de escravos gerava muito receio entre as elites que governavam o Brasil. Por esse motivo, como nos aponta Verger (23012), os “batuques” eram incentivados vez por outra pelos senhores de escravos, como forma de reavivar sentimentos de rivalidade nacionalista entre grupos de escravos alocados em fazendas brasileiras.

A estratégia pode ter dado certo em determinados momentos, mas a longo prazo, resultou em mais aproximação e interação entre os africanos. No caso da religiosidade de base Iorubá, vê-se, por exemplo, a incorporação de Voduns originados da cultura Jeje em seus cultos. Ocorreu assim, uma certa “iorubanaização de divindades não iorubanas”.

Traços da cultura europeia e até mesmo a estratificação social imposta pelo sistema escravocrata foram em parte incorporados aos cultos do Candomblé, fazendo-se presentes ainda hoje nos terreiros de todo o Brasil. A roupa das mulheres de axé, por exemplo, refletem

uma maneira de vestir bastante europeizada. O uso de louças para os assentamentos dos(as) Orixás revelam a incorporação da porcelana europeia nos ritos e, como exemplo final, muitos protocolos de comportamento dos “mais novos” em relação aos “mais velhos” nas casas de culto sofreram influências do conceito de autoridade imposto naqueles tempos pelo sistema escravocrata²⁴.

A imposição da fé Católica fez surgir correlações entre Santos cristãos e Orixás africanos. As características das vidas dos Santos mais cultuados nas igrejas do Brasil foram entendidas pelos africanos e, a partir dessa compreensão, eles buscaram nos mitos dos(as) Orixás os traços de semelhança para indicar que um e outro eram a mesma personalidade espiritual. Surgiu aí, uma forte sincretização com a religião Católica que se faz presente ainda nos dias atuais em diversos terreiros do Brasil.

Segundo o pesquisador Reginaldo Prandi, no prefácio da obra publicada por Carneiro (2014, p. 10):

Ao contrário do que ainda se ensina nas escolas, o sincretismo não foi um artifício do escravo para esconder seus deuses disfarçados na figura dos santos da Igreja Católica. A crença em Deus e nos santos católicos, que se juntava à crença nos orixás, voduns, inquices e encantados, foi uma atitude sincera de parte dos negros, um sentimento religioso autêntico, apesar da insidiosa obrigatoriedade imposta pelas regras de uma sociedade fundada na escravidão. De certo modo, e com grau e sentido diferentes, mesmo com o fim da escravidão e a chegada da República, quando já não era mais necessário ser católico para ser brasileiro, os seguidores dos deuses africanos

²⁴ O comportamento submisso dos “mais novos” (*yawos*) em relação aos “mais velhos” (*egbons*) é incentivado como forma de cultivar a humildade e manter a hierarquia nas casas de axé. Porém, inquestionavelmente, há casos de exageros que brotam muitas vezes da arrogância de algumas pessoas que não logram status social algum, exceto aquele conquistado pelos seus muitos “anos de santo”. Talvez o tratamento arrogante citado reflita a forma como os antigos escravos eram tratados pelos seus senhores e feitores nos tempos do cativo.

continuaram a se sentir católicos, mas agora como resíduo de um passado que ainda marca com sofrimento, tristeza e vergonha o presente do Brasil.

Convém esclarecer, entretanto, que há diferentes correlações no Brasil, pois em alguns Estados alguns Santos eram mais conhecidos que em outros pela coletividade das senzalas. Assim, Ogum é sincretizado como São Jorge ou como São Sebastião, dependendo da cidade onde ocorreu o sincretismo. É fato, entretanto, que esse fenômeno cultural se deu em diferentes regiões do Brasil, sobretudo na Bahia e no Rio de Janeiro, irradiando-se desses Estados para outras. O quadro que segue apresenta alguns aspectos desse sincretismo.

Quadro 7: Sincretismo no Brasil: Orixás e suas correspondências com os Santos Católicos

Orixá	Santo/Entidade Católica*
Exu	Diabo
Iansã	Santa Joana D'Arc, Santa Bárbara
Nanã	Nossa Senhora Sant'Ana
Ogum	São Jorge, São Sebastião
Olodumare	Deus supremo
Omolu	São Lázaro, São Cipriano
Oxaguian	Jesus Cristo
Oxalufan	Espírito Santo, São José
Oxossi	São Jorge, São Sebastião
Oxum	Nossa Senhora da Conceição, Santa Luzia
Oxumarê	São Bento
Xangô	São Pedro, São Jerônimo
Yemanjá	Santa Maria
Ibeji	São Cosme e São Damião

Até o presente momento de nossas discussões, vimos que o sincretismo ocorreu então entre diferentes grupos de africanos e em seguida com a fé Católica. Podemos então, falar em processos polissincréticos.

Na atualidade, muitos movimentos vêm ocorrendo Brasil afora no sentido de promover a desvinculação da fé cristã da fé nos(as) Orixás, Voduns e Nquices. A voz mais eloquente nesse sentido foi a de Mãe Stela de Oxossi, Ialorixá do *Ilê Axé Opo Afonjá*, uma das casas de Candomblé mais antigas do Brasil. Para essa matriarca, o sincretismo fez até algum sentido em um determinado momento da história, mas na atualidade é necessário separar o sistema de fé da Igreja Católica e das religiões de matriz africana. Seria, nesse sentido, um processo de reaproximação com a cultura africana, evitando-se correlações com divindades vindas de outras matrizes.

Manter o sincretismo, para Mãe Stela, é perpetuar os horrores da escravidão por meio da aceitação de uma cultura religiosa imposta. São Jorge não foi iniciado, portanto, jamais poderia ser considerado como Ogum. Nessa perspectiva, o sincretismo desrespeita a identidade africana de Ogum e, ao mesmo tempo, afronta a fé Católica.

A despeito dessa defesa de posição, o sincretismo ainda faz parte das práticas de muitas casas de Candomblé Brasil afora. Mas foi com o surgimento da Umbanda que o (poli)sincretismo atingiu seu auge.

A Umbanda é uma religião afro-brasileira, nascida oficialmente em 1908 em Niterói, RJ, cujo ritual baseia-se em ensinamentos repassados por espíritos protetores de grande sabedoria e luz. Esses espíritos, embora possam possuir identidades diversas, geralmente se apresentam nos terreiros de forma anônima, usando uma “roupagem” espiritual padronizada, que representa as classes ou estratos sociais mais excluídos da sociedade brasileira: pretos-velhos (idosos negros que foram escravizados), Caboclos (índios e mestiços de diversas tribos brasileiras), Crianças espirituais e o chamado “povo da esquerda” (Pomba-Giras, Boiadeiros, Marinheiros, Malandros e Exus

de Umbanda). Esses últimos são espíritos ainda em evolução, mas que se comprometeram em trabalhar em favor do bem coletivo.

Portanto, há na Umbanda a incorporação de elementos culturais oriundos da pajelança indígena, da fé Católica, do culto aos(às) Orixás, ritos orientais (adquiridos graças à globalização), magia cigana, entre outros. A Umbanda é, portanto, claramente polissincrética.



Imagens de santos Católicos e entidades de Umbanda em loja de artigos religiosos de Uberlândia, MG.

A diversidade existente no Candomblé é grande, mas nesse segmento há uma relativa uniformidade de ritos praticados pelas casas pertencentes a uma mesma linhagem de descendência. No caso da Umbanda, porém, não há essa vinculação, de forma que cada casa é organizada de acordo com as convicções do sacerdote e de seu espírito-guia. Geralmente, as mesmas “roupagens espirituais” utilizadas pelas entidades são vistas em todas as casas, independentemente de seu subtipo.

Pereira (2014) apresentou uma classificação detalhada dos tipos de Umbanda existentes no Brasil, mostrando inclusive alguns termos que representam a mesma prática religiosa. É possível que outras “formas” de práticas umbandistas existam, porém, essas foram as mais comumente encontradas em campo e na literatura consultada. No entanto, dado o caráter eminentemente popular dessa religião, é plausível supor que outros formatos de organização da Umbanda existam na atualidade.

Todas elas refletem forte conteúdo de sincretismo, com diversidade encantadora e apaixonante. A Umbanda é de fato brasileira, tem os traços mais marcantes de todo caldo cultural que forjou a identidade nacional. Os umbandistas, ao que demonstram, se sentem muito confortáveis em poder professar uma religião assumidamente poliforme e bastante popular.

Nos trabalhos de campo que realizamos para elaborar essa obra, identificamos os seguintes tipos de casas de Umbanda:

Quadro 8: diferentes linhagens de casas de Umbanda

Linhagem	Característica
Umbanda Polisincretica	Manifesta forte porosidade às mais diversas manifestações religiosas, desde o catolicismo, o Candomblé, a pajelança, o Budismo e outras formas de religiosidade.
Umbanda Cristã	Sincretizada com o catolicismo, cultua entidades espirituais, santos Católicos e têm a bíblia como base de muitos de seus ensinamentos.
Umbanda Branca	“Também conhecida como Umbanda de Mesa - Nessa Umbanda, em grande parte, não se encontram os Orixás africanos, trabalho dos Exus ou a utilização de elementos como atabaques, fumo, imagens e bebidas. Essa linha doutrinária se prende mais ao trabalho de guias denominados caboclos, preto-velhos e crianças. Também é comum encontrar a utilização de livros espíritas como fonte doutrinária” (PEREIRA, 2014, p. 336).

Umbanda de Caboclos	Fortemente influenciada pela pajelança indígena, pela fitoterapia e pelo curandeirismo tradicional.
Umbanda Africanizada / Omolokô	Nesse segmento, o culto aos(às) Orixás se faz bastante presente, ainda que de forma bem mais simples que os ritos candomblecistas.
Umbanda Mística	Ritos místicos, astrológicos, com uso de magia cigana, técnicas de meditação e com algumas influências de religiões orientais.
Kimbanda de Exus	Quase não há estudos sistemáticos sobre essa manifestação religiosa, pois consiste em um conjunto de cultos muito fechados. Pode ser dividida em três grandes segmentos: Kimbanda de Exus, Quimbanda Bantu e Quiumbanda. A kimbanda de Exus dedica-se à prática do bem, é um culto ao Orixá Exu e às entidades protetoras conhecidas como “exus cruzados”, “espadados” e “coroados” (os conhecidos “lordes”, ou “senhores” de falanges).

O mito do resgate cultural

É muito comum encontrarmos pesquisas acadêmicas que tratam da religiosidade afro-brasileira, que colocam como um de seus objetivos “resgatar a cultura” das comunidades de terreiros.

Entendemos que essa postura, embora generosa, carece de criticidade e cuidados. A cultura não é algo absolutamente palpável, que se pode colher e proteger, como se faz com peças de museus ou animais e plantas de uma reserva ecológica.

Cultura não se resgata; se estuda, se descreve, se registra e se protege por meio de políticas afirmativas amplas, democráticas e incluídas.

Soma-se a isso, o fato de os sujeitos sociais detentores do traço cultural terem o direito de desejar a mudança de sua cultura. Nem tudo que se fazia antigamente nas casas de axé é feito na atualidade, pois o mundo mudou e se tecnificou, ficou mais complexo e mais conectado. É natural, então, que alguns hábitos e costumes passem por ressignificação ou mesmo reformulação.

A entrada da classe média nos terreiros mudou sobremaneira o perfil social dos frequentadores das casas de axé. Como já afirmado anteriormente, atualmente, os fiéis são mais críticos, mais instruídos, mais escolarizados e mais politizados. Nem todas as formas antigas de relações humanas que até a década de 1980 imperavam nos terreiros se manterão por muito tempo, pois esse novo perfil de frequentadores é muito mais questionador que os do passado.

Como nos ensina o Babalorixá Mauro T’Osun²⁵, os ensinamentos devem ser passados, mas também devem ser contextualizados, para que a tradição se mantenha e possa ser perpetuada. Os tradicionais ritos em segredo do passado não podem mais ser trancados em cofres e levados para o túmulo com os sacerdotes (e sacerdotisas) mais experientes, pois a comunidade atual que frequenta os terreiros possui outro perfil de religiosidade, bem mais fluida, inquieta, dinâmica e porosa que os fiéis tradicionais do passado.

É necessário, então, entender que não há mais muito espaço para retornos a tradições de momentos históricos passados, nos quais tudo era escondido, os segredos não eram revelados e pouco se aprendia em anos de participação em giras de Umbanda e funções de Orixás.

A figura imperativa (em alguns casos até arrogante) dos Babalorixás e Ialorixás era o centro da comunidade e da religiosidade entre os adeptos da religião. Atualmente, essa centralidade se divide com a internet, com a literatura especializada, com os fóruns e com as casas que oferecem “mais e melhor” que as “que se está”.

A entrada da classe média exige dos sacerdotes (e sacerdotisas) uma postura mais aberta às necessidades desse estrato social, que até pouco tempo atrás era apenas a “clientela” dos terreiros. Os clientes iniciados se tornaram membros das comunidades e reivindicam outros protocolos de relações humanas, de poder e de hierarquia que outrora não existia. Estariam os sacerdotes “tradicionais” preparados para lidar com essa juventude escolarizada da era digital?

²⁵ Pauta divulgada na Rádio Ketu Brasil em março de 2014.

As famílias mudaram nas últimas décadas, as empresas também mudaram, as escolas e muitas outras instituições sociais sofreram alterações constitutivas, normativas e de significado para a sociedade atual, como fruto de um amplo, complexo e irreversível processo de tecnificação nessa era histórica que Milton Santos (1996) chama de “período técnico-científico e informacional”. As religiões (como categoria de instituição social) têm sido arrastadas, muitas vezes à força, para o turbilhão de mudanças sociais do tempo presente.

Atualmente, a língua tradicional desperta muito mais interesse de aprendizado, de forma que pode ser citada como exemplo de tema em revisita pelos atuais frequentadores. Por outro lado, a culinária tradicional sofre ataques da modernidade e do aparato da cozinha moderna, constituindo-se em aspecto vulnerável aos confortos da vida urbana moderna. Como lidar então com esse “vai-vém” dos interesses na tradição e na inovação?

Resgatar o que? Como? Para que? Para agradecer a quem? Até que ponto a modernidade altera a tradição em seus pontos mais essenciais? Até que ponto os(as) Orixás como os(as) conhecemos hoje serão da mesma forma no futuro? Será que Eles(as) terão suas essências afetadas pela modernidade?

Essas são as questões que se colocam para os estudiosos da cultura afro-brasileira e que precisam ser pensadas de forma serena e coerente. A história não pausa, a sociedade é dinâmica e a cultura também o é. Para onde vai então a tradição? Quais suas tendências de mudanças e regressos?

Todas essas perguntas, evidentemente não serão respondidas neste momento, até porque não há respostas prontas para elas. Ficam, então, como sugestões para futuros estudos sobre a religiosidade afro-brasileira, que se torna cada dia mais apaixonante e plural.

8 O EDUCAR NO TERREIRO E O APRENDER NA ESCOLA: PONTOS DE CONVERGÊNCIA PARA A ABORDAGEM DOS TEMAS ETNICORACIAIS²⁶

A expressão Iorubá “*eko lati atowodowo*”, em seu sentido mais amplo pode ser traduzida como “educação pela tradição”. Leva em consideração os princípios da educação e do aprendizado no seio das comunidades tradicionais de terreiros, onde ainda hoje predominam hábitos antigos herdados de diferentes segmentos da cultura afro-brasileira.

Em linhas gerais, pode-se dizer que esse modelo de educação baseia-se em quatro conceitos: *axé*, *odara*, *egbé* e *ori*. A vida em comunidade (*egbé*) deve levar o indivíduo a um estado permanente de cooperação e irmandade, o que o prepara para uma vida em coletividade, com respeito às hierarquias e com perspectivas de crescimento espiritual e moral.

Quando isso ocorre, entende-se que a vida se torna plena, repleta de realizações, ainda que as dificuldades cotidianas se façam presentes. O sujeito, estando com sua cabeça (*ori*) forte, focada em seus objetivos na vida, pode alcançar seus propósitos e usufruir das boas possibilidades da existência, sempre amparado por seu grupo religioso (*egbé*) e por suas divindades (Orixás). Esse estado de bem-estar e de qualidade de vida (individual e coletiva) levará o sujeito a uma percepção de plenitude, de prazer em viver e de grandeza emocional e espiritual. Nasce daí a percepção de *odara*, ou seja, o que é bom, o que é grandioso, o que é frutífero, o que é belo, o que traz prosperidade.

A vida, nesta perspectiva, exige do sujeito vigilância constante, para que seu *ori* (cabeça) esteja sempre fortalecido com as boas

²⁶ Palestra proferida na VIII Seminário de Educação para as relações étnico-raciais e políticas afirmativas, realizado pelos cursos de Pedagogia (PIBID Interdisciplinar) e História (Pet Reconnectando Saberes) da Faculdade de Ciências Integradas do Pontal da Universidade Federal de Uberlândia, em 27/11/2014.

energias espirituais (*axé*). Deve-se ainda, além de zelar por si, cuidar do bem estar de sua coletividade (*egbé*) e, assim, todos do terreiro viverão bem, em paz e em sintonia com as divindades.

Portanto, para que esse sistema complexo de crenças seja posto em marcha é necessário um modelo educativo que prepare os fiéis para uma mudança bastante radical em suas vidas. Deve-se preparar as crianças e os jovens para uma visão de mundo que destoe propositadamente da lógica individualista vigente na sociedade contemporânea.

Estamos falando de educar para a coletividade, não só para a individualidade; educar para o que a vida traz de belo, não apenas o que futilmente se torna supérfluo; educar para viver bem com a natureza, pois ela é a morada de todos os(as) Orixás; educar para respeitar a hierarquia; educar para respeitar o sagrado; educar para acreditar que fazer o bem traz *axé* e que só o *axé* pode vencer as forças negativas que atrasam a vida (os *arajés*). Educar para enfrentar a vida sem medo; educar para a diversidade e, sobretudo, para a resistência cultural.

Para dar conta desses conteúdos, tão amplos e tão complexos, o aprendizado na educação de tradição afro-brasileira calca-se em três fundamentos procedimentais: na tradição (perpetuada oralmente), na prática (aprendida no convívio cotidiano nas casas de *axé*) e na pesquisa, sobretudo em fontes escritas.

A transmissão do conhecimento por meio da oralidade é um dos fundamentos mais importantes da educação nas casas de *axé*. É a base das relações de confiança entre os(as) sacerdotes (e sacerdotisas) e comunidade de iniciados(as). Seus principais instrumentos são: os *Itans* e mitologia dos Orixás; vivência e experiências dos mais velhos e hereditariedade direta e indireta do conhecimento (BENISTE, 2001).

A oralidade, por sua vez, abre espaço para diferentes formas de transmissão cultural, o que pode se dar forçando as informações por filtros pessoais de quem transmite o conhecimento. Isso gera uma grande massa de saberes e fazeres diferenciados a respeito de um mesmo aspecto, pois como não há homogeneidade no que se ensina,

há pluralidade no que se aprende. Mas esta é, inquestionavelmente, uma característica intrínseca da religiosidade popular: a diversidade.

Recentemente, com a ampliação nas facilidades de produzir informação escrita, surgiram muitos relatos, textos científicos, livros, e outros, que dão às novas gerações, acesso a temas outrora só aprendido no seio das comunidades de terreiros (*egbé*).

Porém, convém tomar certos cuidados, pois assim como estas obras e registros podem revelar conhecimentos que são verdadeiros tesouros, podem reproduzir informações falsas, credices infundadas, injúrias, preconceitos e até mesmo graves erros ritualísticos.

Em outras palavras, as fontes escritas, geralmente, se baseiam em vivências e na transmissão de conhecimentos orais. Quando contextualizada e fundamentada, a palavra escrita pode ser de grande importância para se conhecer os cultos de base afro-brasileira. Porém, a internet popularizou as consultas abertas aos bancos de temas, o que tem proliferado informações desconectadas e descontextualizadas.

As principais fontes escritas são: Pesquisas acadêmicas, obras de memorialistas, internet e texto informativos e/ou jornalísticos.

No âmbito escolar, os professores já estão habituados ao trabalho com fontes escritas. Porém, deve-se redobrar o cuidado com a credibilidade do que se lê e com o contexto de redação de cada material publicado.

Por fim, convém tecer alguns comentários sobre a vivência como fonte de aprendizado. No cotidiano das casas de axé, a vivência e a participação são fundamentais para que o aprendizado ocorra.

Não basta ler sobre os temas relacionados aos cultos afro-brasileiros, pois há uma série de procedimentos ritualísticos que só podem ser aprendidos se houver treino. É, por exemplo, o caso da culinária sagrada, das danças, dos ritos de iniciação, dos cânticos e ritmos. Na prática, podem-se entender os detalhes do ritual, os protocolos de convívio e normas de comportamento.

No mundo escolar, a experiência, a prática e o exercício são fatos consolidados na prática docente. Por esse motivo, há possibilidades claras de relacionar os conhecimentos da religiosidade

afro-brasileira aprendidos com a vivência, com o hábito da prática em sala de aula.

Diante do exposto, o que podemos propor para uma educação baseada na tradição?

Que os professores utilizem os relatos da oralidade como fontes de aprendizado e como estratégias de ensino;

Que os professores colem bons relatos e obras que tratam a religiosidade afro-brasileira de forma séria, coerente e contextualizada;

Que se tome bastante cuidado com as fontes escritas. Muitas são equivocadas e sem fundamentos coerentes;

Que os professores entendam que nem todas as religiões podem ser entendidas a partir de lentes cristãs. Não se pode falar em diversidade religiosa sem abrir mão das concepções dominantes de Deus e de divindades.

Que se selecione um conjunto simples, mas representativo de atividades que possam dar aos alunos, a experiência da prática, ainda que de forma simbólica em sala de aula. O importante é entender que muito se aprende quando se pratica.

9 PARA FINALIZAR: UMA LIÇÃO DE VIDA APRENDIDA NOS TERREIROS

É preciso saber pedir, merecer receber e lembrar-se de agradecer

Muitas pessoas que procuram as casas de axé pensam que os(as) Orixás as livrarão de tudo que é ruim, tudo que lhes afeta negativamente e que se Eles(as) as protegerem, nenhum mal lhes acontecerá na vida.

Muitas pessoas creem que os(as) Orixás podem lhes dar bons empregos, boa renda, prosperidade e riqueza. Muitas pessoas pensam que os(as) Orixás darão saúde e vida longa para os que a Eles(as) recorrem.

Bem, é preciso refletir sobre esta forma de ver as coisas. Os mais antigos no culto umbandista e no culto candomblecista entendem que na realidade, os(as) Orixás são capazes de bem mais que tudo isso, mas aí vem uma questão que precisa ser refletida e respondida: nós merecemos tal ajuda?

É preciso compreender que mesmo sendo poderosos(as), os(as) Orixás não estão no mundo para servirem de protetores das vaidades e desvarios humanos. Eles(as) sempre sabem até onde pode ir a ajuda que nos oferece.

Os fiéis que frequentam as casas de axé não podem e nem devem transformar a espiritualidade em bengalas, sobre as quais depositam irresponsavelmente o peso de suas caminhadas, sobretudo quando suas escolhas na vida não podem lhes levar a caminhos de paz, de elevação moral e material.

A espiritualidade e os(as) Orixás não são objetos que se lança mão para usar na hora que se quer, quando bem convier. Não basta ir para o terreiro e esperar que daí por diante, a vida não mais trará desafios duros. É preciso entender que ao longo da existência humana no plano terreno (Ayè), os indivíduos tomam decisões que nem sempre lhes levam ao resultado desejado e que, muitas vezes, os frutos azedos que colhemos são sim, de seu merecimento. Às vezes, o azedume dos dias é benéfico para apurar a imprudência humana.

A vida de dedicação aos(às) Orixás fortalece o praticante, lhe dá sustentação para que possa enfrentar as dificuldades da vida com mais ânimo, com mais vigor e com mais resiliência. Todas as pessoas passam por muitas atribulações, isso é inevitável. O que os(as) Orixás, entidades e deidades fazem é amparar, dar a resignação de que cada fiel precisa para crescer e aprender com os seus próprios erros e acertos.

Mas a vida é um fato, em última análise, individual; os preceitos devem ser cumpridos por cada um e a ideia de que é só fazer feitiço que tudo se resolverá em um passe de mágica, de fato, é crendice ingênua e simplória.

Muitas vezes os(as) Orixás até avisam com antecedência sobre os riscos de seus filhos trilharem certos caminhos, mas a imperfeições não lhes permitem ouvir os alertas.

Para os mais velhos, é preciso ter fé e praticar os ritos com carinho e dedicação. Quando for preciso, pode-se sim elevar o pensamento a Eles(as) e suplicar, mas antes de tudo, é necessário saber se o pedido está dentro das próprias limitações e merecimentos de cada pedinte.

Os fiéis esperam muitas coisas dos(as) Orixás, mas Eles(as) também esperam muito de cada um dos membros dos cultos. Portanto, é necessário saber pedir, merecer as dádivas e saber agradecer.

É necessário ter a cabeça forte, tomar *bori*²⁷, fazer os *ebós* recomendados, cuidar dos(as) Orixás, cumprir os preceitos, medir palavras e respeitar os ritos. Segundo os sacerdotes mais experientes, fazendo isso, todos os frequentadores e religiosos estarão sob o olhar atento dos(as) Orixás e d'Eles(as) receberão axé.

É necessário ainda que cada um faça a sua parte. Quem quer um bom emprego que estude, procure, qualifique-se e de certo Orixá lhe dará o caminho. Quem quer boa saúde deve parara de fumar, beber menos, deve fazer exercícios físicos e alimentar-se adequadamente. Quem quer viver em paz não deve plantar a discórdia. É simples

²⁷ Ritual no qual se alimenta a cabeça, ou seja, o *Ori*. Esse ritual pode ser realizado anualmente e fortalece os praticantes para o enfrentamento dos desafios da vida.

assim: fazer por merecer a graça e ter fé. Na hora certa, a graça será concedida.

Os mais velhos ensinam que quem for vítima da maldade alheia e estiver em sintonia com seu(a) Orixá, pode ter certeza que o amparo será grande, que a dor será menor e que a justiça será feita.

Esta é a crença dos praticantes das religiões afro-brasileiras. Apregoa-se que o mundo sempre devolverá a energia que nele for espalhada. E se a vida for injusta e dura, deve-se lembrar de consultar um(a) zelador(a). Ele(a) decerto saberá orientar sobre a melhor forma de pedir ajuda, sem a arrogância dos que querem tudo, sem nada dedicar em retorno.

REFERÊNCIAS

BALMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____, *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BENISTE, J. *Jogo de búzios: um encontro com o desconhecido*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BRASIL – SENADO FEDERAL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1998.

CAPALBBO, G. Espaço e religião: uma perspectiva filosófica. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs.). *Matrizes da Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Ed.UERJ, 2001, p. 231-247.

CARNEIRO, J. L. *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis: Vozes, 2014.

CASA DE OXUMARÈ. *Manifesto do povo de axé contra a intolerância religiosa*. Disponível em: <https://www.facebook.com/casadeoxumare?fref=ts>. Acessado em 24 de março de 2015.

CASTRO, Demian Garcia. *Significado do conceito de paisagem: Um debate através da epistemologia da Geografia*. Disponível em <http://www.pucsp.br/~diamantino/PAISAGEM.htm>. Acessado em 09 de julho de 2011.

CLAVAL, P. *A Geografia Cultural*. Florianópolis, Editora da UFSC, 1999.

_____, O papel da nova Geografia Cultural na compreensão da ação humana. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs.). *Matrizes da Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Ed.UERJ, 2001, p. 35-86.

CUCHE, D. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: Ed.USC, 1999.

DAVIDSON, D. Ensaio sobre a verdade. In: GHIRALDELLI JR, P.; BENDASSOLLI, P.; SILVA FILHO, W. J. (orgs.). *Ensaio sobre a verdade*. São Paulo: Unimarco, 2002.

DIAS, R. *Introdução à Sociologia*. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2005.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FERREIRA, D. *Manual de Sociologia*. 2 ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FERRETTI, Eliane R. *Turismo e meio ambiente: uma abordagem integrada*. São Paulo: Roca, 2002.

FREYRE, G. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal*. 48 ed. São Paulo: Global, 2003.

GIL FILHO, S. F. Geografia da religião: estudos da paisagem religiosa. In: *Anais do VIII Encontro Nacional da ANPEGE - ENANPEGE*, 2009, Curitiba. Encontro Nacional da ANPEGE. Curitiba: ANPEGE, 2009. v. 1. Disponível em: <http://www.ensino>

religioso.seed.pr.gov.br/arquivos/File/simposio2011/artigo1gil.pdf.
Acessado em 27/03/2015.

HAESBAERT, R. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____, Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs.). *Matrizes da Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Ed.UERJ, 2001, p. 169-190.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 7 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo demográfico de 2010*. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd>

_2010_religiao_deficiencia.pdf. Acessado em 25 de fev. 2015.

ITAÚ CULTURAL. *Debret*. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa18749/debret>. Acessado em: 07/04/2015.

LEITES, M. H. *A questão da raça e da diferença: um olhar sobre outros olhares*. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

LIMA, V. C. O Candomblé da Bahia na década de 1930. *Estudos Avançados*, São Paulo: USP, 18 (52), p. 201-221, 2004.

LINDNER, Michele; WANDSCHEER, Elvis Albert Robe. *Manifestações das ruralidades em pequenos municípios gaúchos: o exemplo da quarta colônia de imigração italiana*. Uberlândia: *Campo-*

Território – Revista de Geografia Agrária. v. 5. nº 9. fev. 2009. p. 147-165.

MARC FERREZ/ACERVO INSTITUTO MOREIRA SALLES. 10 *raras fotografias de escravos brasileiros feitas 150 anos atrás*. Disponível em: <http://www.historiaillustrada.com.br/2014/04/raras-fotografias-escravos-brasileiros.html#.VRtYyPnF9u5>. Acessado em 31/03/2015.

MARCONI, M. de A.; PRESOTTO, Z. M. N. *Antropologia: uma introdução*. 7 ed. São Paulo: Atlas, 2010.

MELO, V. M. Paisagem e simbolismo. In: ROSENDAHL, Z. ; CORRÊA, R. L. (orgs.). *Paisagem, imaginário e espaço*. Rio de Janeiro: Ed.UERJ, 2001. P. 29-38.

MONTEIRO, M. dos S. *Cosmogonia africana: a visão de mundo do povo Yorubá*. Rio de Janeiro: Centro de Tradições Afro-Brasileiras, 2010.

MOORE, C. *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

NASCIMENTO, S. L. do. *Relações raciais e ensino religioso no Brasil*. Belo Horizonte, Nandyala, 2012.

OSÓRIO, C.; BRAVIN, A.; SANTANA, L. DE A. *Negros do Espírito Santo*. São Paulo: Escrituras, 1999.

PARQUE ECOLÓGICO DOS ORIXÁS, MAGÉ, RJ. Disponível em: <http://www.abaretiba.blog.br/2014/12/repondo-as-energias-em-meio-natureza.html>. Acessado em 04/04/2015.

PEREIRA, A. M. *África: para abordar estereótipos e distorções*. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

PEREIRA, M. I. C. *Linguagem do cotidiano em tendas, comunidades, fraternidades centros e barracões de Candomblé, Umbanda e outros Cultos de raiz afro-brasileira*. Ituiutaba: Barlavento, 2014. Disponível https://asebabaolorigbin.files.wordpress.com/2014/11/livro_maria_iza_bel1.pdf. Acessado em 18 fev. 2015.

PEREIRA, C. J. ; GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião e Espaço Sagrado: diferenças entre as noções de lócus material e conformação simbólica. *Ateliê Geográfico* (UFG), v. 6, p. 01-31, 2012.

PORTUGUEZ, A. P. *Geografía Humana del bajo Río Doce: desarrollo local y estrategias de supervivencia de las comunidades de pescadores del litoral norte del Estado de Espírito Santo*. Ituiutaba: Barlavento/Clube de autores, 2010.

_____, Usos productivos y apropiación de los recursos naturales en el espacio rural del municipio de Santa María de Jetibá (Es-Brasil) *Anales Complutense de Geografía*. V. 32, n. 2, p. 345-368, 2012.

_____, Paisagem, ruralidade e funcionalidade turística. *Destarte*, Vitória, v.3, n.2, p. 01---13, out., 2013. Disponível em: <http://revistas.es.estacio.br/index.php/destarte>. Acessado em 07/04/2015.

PRANDI, R. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira De Ciências Sociais*. São Paulo: vol. 16 nº. 47, p. 43-58. 2001.

PRISCO, C. *As religiões de matriz africana e a escola*. Praia Grande: Ilê Asé e Instituto Oromilade, 2012.

ROZENDAHL, Z. Espaço e Religião: Uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

_____, O espaço, o sagrado e o profano. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: Ed.UERJ, 2001, p. 231-247.

SAQUET, M. A. *Abordagens e concepções de território*. São Paulo: Expressão popular: 2007.

SANTOS, E.; SILVEIRA, R. da. *Oxalufã*: baseado na obra de Pierre Fatumbi Verger. Salvador: Solisluna, 2010.

SANTOS, M. A natureza do espaço: técnica, tempo, razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____, *Metamorfose do espaço habitado*. São Paulo: Hucitec, 1996.

SARASSENI, R. *Umbanda*: o ritual do culto à natureza. Uma contribuição para o estudo da manifestação dos Orixás no Ritual de Umbanda. São Paulo: New Transcendentalis, 1995.

SEEMANN, j. Mapeando culturas e espaços: uma revisão para a Geografia Cultural no Brasil. In: ALMEIDA, A. G. ; PATTS, A. J. P. (orgs.). *Geografia: leituras culturais*. Goiânia: Alternativa, 2003. 261-284.

SILVA, E.M. da. Religião, Diversidade e Valores Culturais: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania. *Revista de Estudos da Religião*. Nº 2 / 2004, p. 1-14. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv2_2004/p_silva.pdf. Acessado em 22/03/2015.

SILVA, O. J. Iniciação de Muzenza nos bantos. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

SOUZA, M. J. L. de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I.; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 77-116.

VERGER, P. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. .2 ed. São Paulo: Corrupio/Círculo do Livro, 1985.

_____, *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na antiga costa dos escravos, na África*. São Paulo: Edusp, 2012.

T'ÒSÚN, M. *Irín Títé: ferramentas sagradas dos Orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

_____, *Pauta Fundamentação de Ilè Asés*. . Disponível em: <http://ketubrasil.com/>. Acessado em 20/02/2014.

TURNER, J. *Sociologia: conceitos e aplicações*. São Paulo: Pearson Makron Books, 2000.

SOBRE O AUTOR

***Prof. Dr. Anderson Pereira
Portuguez***



O autor é geógrafo licenciado pela Universidade Federal do Espírito Santo, Mestre em Geografia Humana pela USP e Doutor em “Geografia e Desenvolvimento: Território Sociedade e Turismo” pela Universidad Complutense de Madrid (Espanha). Trabalha com pesquisas em Geografia Cultural e do Turismo desde 1992, quando iniciou efetivamente sua carreira acadêmica.

Também estuda temas como diversidade e direitos humanos, gestão participativa do desenvolvimento local, desenvolvimento comunitário e estratégias de promoção da qualidade de vida.

É professor de Geografia Cultural e outras áreas da Geografia Humana no Curso de Geografia da Faculdade de Ciências Integradas do Pontal – FACIP/Universidade Federal de Uberlândia, assim como do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Pontal PPGEP/UFU.

Presidente do Instituto Ganga Zumba, Seção Minas Gerais no biênio 2015/2016. Fundador da Sociedade Cultural e Religiosa *Ilè Alaketu Asé Babá Olorigbin* (Ituiutaba, MG), criada em 2013 e que desde então, desenvolve diversas ações de promoção da cultura afro-brasileira por meio do incentivo à tolerância e à diversidade sociorreligiosa na região do Pontal do Triângulo Mineiro.

Contato: *portuguez.andersonpereira@gmail.com*

