

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

“Júlio de Mesquita Filho”

Campus Experimental de Ourinhos

**MAPA DOS ORIXÁS: UMA ANÁLISE DA DESTERRITORIALIZAÇÃO
E RETERRITORIALIZAÇÃO DOS ORIXÁS DA ÁFRICA OCIDENTAL
PARA O BRASIL**

Diego Fernando Rodrigues Azorli

Orientadora: Prof^ª. Dr.^ª Fabiana Lopes da Cunha

*Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à banca
examinadora para obtenção do título de Bacharel em
Geografia pela UNESP – Campus Experimental de
Ourinhos.*

Ourinhos – SP

Janeiro/2014

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

“Júlio de Mesquita Filho”

Campus Experimental de Ourinhos

**MAPA DOS ORIXÁS: UMA ANÁLISE DA DESTERRITORIALIZAÇÃO
E RETERRITORIALIZAÇÃO DOS ORIXÁS DA ÁFRICA OCIDENTAL
PARA O BRASIL**

Diego Fernando Rodrigues Azorli

*Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à banca
examinadora para obtenção do título de Bacharel em
Geografia pela UNESP – Campus Experimental de
Ourinhos.*

Ourinhos – SP

Janeiro/2014

Banca examinadora

Prof.^a Dr.^a Fabiana Lopes da Cunha

Prof.^a Dr.^a Andréa Aparecida Zacharias

Prof.^a Dr.^a Lúcia Helena Oliveira Silva

Ourinhos, 30 de janeiro de 2014.

Dedico este trabalho aos meus pais e aos muitos e queridos amigos desse longo percurso.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais que me deram a vida, amor e que acreditam em mim e no meu trabalho.

À minha orientadora Fabiana, que me recebeu em sua sala com uma ideia maluca na cabeça e de lá pra cá tem me respaldado nas minhas crises, lutas, ansiedades e conquistas.

Às professoras Andréa e Lúcia que aceitaram tão carinhosamente o meu convite, por sua atenção o tempo todo e críticas pertinentes que tentei incorporar a esse trabalho.

À professora Maria Cristina que me disse que a gente tem que acreditar no que faz e seguir em frente.

À professora Carla que me auxiliou com meus mapas e angústias.

Ao Sidney de Logun-ede por ter aberto sua casa para mim, pelo seu carinho de sempre com as minhas insistentes e intermináveis perguntas. À Maze, Rodrigo, Patrícia, Flávia, Ronaldo e outros filhos da casa por partilhar o conhecimento adquirido em suas experiências de vida.

Aos amigos de perto e de longe. Vagner que é meu grande exemplo desde o cursinho. Celso por ter acompanhado esse trabalho bem de pertinho. Johnny por ser um grande parceiro de tudo. Graziela, Gabriela, Filipe, Inêz, Edson, Yume, Philip, Thamiris e Karen pelos papos, carinho e por me suportarem falar pela milésima vez sobre o meu trabalho. Ao Rodolfo pelo incentivo mesmo à distância.

Aos professores e colegas da graduação que nos ajudam a resistir à saudade de casa e à vontade de deixar tudo e voltar pra trás.

Aos bibliotecários, Laryssa, Marcos e Rafael pela paciência com nossos pedidos de livros e nossa chatice diária.

Ao pessoal do Apoio técnico e acadêmico Márcio, Júlio e Alexandre que suportaram minhas ligações e correria de última hora.

Aos amigos do mestrado, Roger, Ton, Diogo e Rafaela que dividem comigo as angústias dos trabalhos sem fim.

Sem a atenção e carinho de vocês eu não estaria realizando mais esse sonho.

Em nome do Deus de todos os nomes
Javé
Obatalá
Olorum
Oió.

Em nome do Deus, que a todos os homens
nos faz da ternura e do pó.

Em nome do Pai, que fez toda carne,
a preta e a branca,
vermelhas no sangue.

Em nome do Filho, Jesus nosso irmão,
que nasceu moreno da raça de Abraão.
Em nome do Espírito Santo,
bandeira do canto
do negro folião.

Em nome do Deus verdadeiro
que amou-nos primeiro
sem dividição.

Em nome dos Três
que são um Deus só,
Aquele que era,
que é,
que será.

Em nome do Povo que espera,
na graça da Fé,
à voz do Xangô,
o Quilombo-Páscoa
que o libertará.

Em nome do Povo sempre deportado
pelas brancas velas no exílio dos mares;
marginalizado
nos cais, nas favelas
e até nos altares.

Em nome do Povo que fez seu Palmares,
que ainda fará Palmares de novo
Palmares, Palmares, Palmares do Povo ¹

¹ **Em Nome do Deus.** MILTON NASCIMENTO; PEDRO CASALDÁLIGA; PEDRO TIERRA.
[Compositores]. In: MISSA DOS QUILOMBOS. [S. l.]: Ariola/Polygram, p. 1997. 1 CD. Faixa 3.

SUMÁRIO

RESUMO	01
ABSTRACT	01
1. INTRODUÇÃO E JUSTIFICATIVA	02
2. OBJETIVOS	04
2.1. Objetivo geral	04
2.2. Objetivo específico	04
3. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA	05
3.1. Os reinos na África Ocidental, iorubás e os Orixás	05
3.1.1. O reino do Benin	09
3.1.2. O reino de Oio	10
3.1.3. O reino do Daomé	11
3.2. Dos grandes reinos ao tráfico para o Brasil	13
3.2.1. O Candomblé e a Cidade	16
3.2.2. O Candomblé e a Academia	17
3.3. Território e territorialidade: desterritorialização e reterritorializar	20
3.4. Mapa e mapeamento	25
4. RESULTADO E DISCUSSÃO	28
4.1. Os orixás e seus territórios na África Ocidental	28
4.1.1. Ogum	28
4.1.2. Omulu	33
4.1.3. Oxossi (e os outros caçadores)	37
4.1.4. Nanã	40
4.1.5. Iemanjá	43
4.1.6. Iansã	46
4.1.7. Oxum	49
4.1.8. Xangô	52
4.1.9. Exu	56
4.2. Desterritorializar e reterritorializar: as consequências de uma viagem através do Atlântico	59
5. MATERIAL E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	61
6. RESULTADOS E DISCUSSÃO	61
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	62
8. REFERÊNCIAS	63
9. APÊNDICE	70
9.1. Artigo: Terreiros de candomblé: a microterritorialidade afro-religiosa em Ourinhos-SP	
9.2. Artigo: Kosi ewe kosi Orixá: a manutenção das religiões afro em tempos de crise ambiental	

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 01: Espaços políticos do Saara ao Equador, no século XVII	06
Figura 02: O país iorubá-aja e o antigo Império Oyo (início do século XIX)	07
Figura 03. Ogum	28
Figura 04. Omulu	33
Figura 05. Oxossi	37
Figura 06. Nanã	40
Figura 07. Iemanjá	43
Figura 08. Rio Ogum	45
Figura 09. Iansã	46
Figura 10. Rio Níger	48
Figura 11. Oxum	49
Figura 12. Rio Oxum	51
Figura 13. Xangô	52
Figura 14. Exu	56

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 01. Mapa da territorialidade do culto à Ogum na África Ocidental.....	29
Mapa 02. Mapa da territorialidade do culto à Omulu na África Ocidental.....	34
Mapa 03. Mapa da territorialidade do culto à Oxóssi na África Ocidental	38
Mapa 04. Mapa da territorialidade do culto à Nanã na África Ocidental	41
Mapa 05. Mapa da territorialidade do culto à Iemanjá na África Ocidental	44
Mapa 06. Mapa da territorialidade do culto à Iansã na África Ocidental.....	47
Mapa 07. Mapa da territorialidade do culto à Oxum na África Ocidental	50
Mapa 08. Mapa da territorialidade do culto à Xangô na África Ocidental	53
Mapa 09. Mapa da territorialidade do culto à Exu na África Ocidental	57

9. APÊNDICE

Artigo apresentado em 2012, no **II Seminário Internacional sobre Microterritorialidades nas Cidades** sediado no Campus da Unesp de Presidente Prudente.

Terreiros de candomblé: a microterritorialidade afro-religiosa em Ourinhos-SP

Candomblé: the microterritorialidade african-religious in Ourinhos-SP

Resumo: Os terreiros de candomblé e outras expressões religiosas de matriz africana têm encontrado nas cidades cada vez mais espaço. Embora esse crescimento não se evidencie nos censos, por motivos diversos, essas religiões vêm encontrando um lugar de destaque e curiosidade acadêmica. Vítimas de um preconceito histórico e de raízes profundas, os candomblés têm atraído, fiéis, curiosos, pesquisadores e clientes que saem de seus bairros ou cidades para se consultar, observar ou efetivar sua fé nos orixás e entidades. Essa busca chega, em alguns casos, a gerar conflitos com outras religiões como as neopentecostais que discordam das práticas e do universo dessas religiões, gerando um clima de intolerância.

Abstract: The Candomblé and other religious expressions of African origin have found more and more space in the cities. Although this growth is not evident in the census, for various reasons, these religions are finding a place of prominence and academic curiosity. Victims of a historic prejudice with deep roots, candomblé have attracted believers, curious people, researchers and customers who leave their neighborhoods or towns to see, observe or carry their faith in deities and entities. This search comes, in some cases, generate conflicts with other religions as Neopentecostals who disagree with the practices of these religions and your universe, creating a climate of intolerance.

Palavras chave: microterritorialidade, candomblé, Ourinhos-SP

Keywords: microterritorialidade, candomblé, Ourinhos-SP

Nesse trabalho procuramos pensar a microterritorialidade do candomblé em Ourinhos, partindo de dados históricos locais e de outras cidades. Com isso, pretendemos evidenciar a invisível rede mágico-religiosa² que se estabelece nesta cidade.

Como metodologia utilizamos a análise bibliográfica e entrevistas formais a dois babalorixás, além de impressões obtidas de modo não formal nas visitas as festas públicas no terreiro *Ile Ase Omi Oju Aro* ao longo de quase dois anos.

Como principais questões analisamos o modo como a rede de candomblé se estrutura na cidade de Ourinhos e seus desdobramentos no que tange a sua localização fora da área central e as microterritorialidades efetivadas no exercício da fé por fieis ou uso mágico por clientes.

Nosso principal ponto é a existência de uma territorialidade invisível que é estabelecida pelo candomblé. Invisível por não compartilhar, no centro da cidade, dos fluxos da população e também alvo de uma mídia preconceituosa e perseguida pelas religiões neopentecostais³.

Introdução

E as divindades dos búzios não se constroem em vaticinar em tão adverso cenário: ao lado do barulho intenso das buzinas dos carros, gritos de camelô, fluxos da multidão apressada e, sobretudo, sob o ataque ferrenho dos evangélicos que por ali apregoam, com suas bíblias erguidas ao ar, o monoteísmo cristão como a única via de salvação espiritual e resolução dos problemas terrenos. (GONÇALVES DA SILVA, 1995, p.13)

Uma pessoa que passe diariamente a certa altura da Rua José Ermínio de Moraes em Ourinhos, certamente nem notará que passa diante da casa de candomblé *Ile Ase Omi Oju Aro* do babalorixá *Sidney de Logun-ede*. Talvez repare em algumas folhas de palmeira desfiadas e

² “[...] é bom lembrar que as diferenciações entre magia e religião e entre esta e a ciência aparecem como elementos, entre outros, definidores do estágio de desenvolvimento das sociedades humanas que, segundo as teorias evolucionistas, passam de um estado de selvageria para o de civilização. Essa dicotomia resultou em grande parte da necessidade de se entender a diversidade de crenças e costumes dos chamados ‘povos primitivos’” (GONÇALVES DA SILVA, 1995, p. 25).

³ Para Gonçalves da Silva (2005), trata-se de um movimento iniciado nos anos de 1970, com grande ênfase em 1980 e 1990. A diferença em algumas práticas, como, por exemplo: abandono do ascetismo e valorização do pragmatismo, utilização de gestão empresarial na condução dos templos, ênfase numa teologia da prosperidade, ampla utilização da mídia e uma forte “caçada” as religiões de matriz africana, rendeu a estas igrejas o prefixo ‘neo’.

um jardim certamente esplendoroso nos dias de hoje, mas não poderá verificar inscrição alguma na fachada.

A outro habitante da cidade que entre na loja *Casa Branca*, para adquirir incensos ou produtos esotéricos, passarão despercebidos os produtos religiosos utilizados nos despachos e ebós de candomblé da cidade e região, que estão mais ao fundo da loja.

As casas de candomblé estão se escondendo? Porque não possuem fachadas? Porque não fazem chamamentos públicos? Porque são alvo de preconceito nos jornais?

O território do candomblé

Para Souza (2009) o território é o “espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder” (p. 78). Ele afirma ainda que os

[...] territórios existem e são construídos (e desconstruídos) dentro de escalas temporais as mais diferentes: séculos, décadas, anos, meses ou dias; territórios podem ter um caráter permanente, mas também podem ter um existência periódica, cíclica. Não obstante essa riqueza de situações, não apenas o senso comum, mas também a maior parte da literatura científica tradicionalmente restringiu o conceito de território à sua forma mais grandiloquente e carregada de carga ideológica: o ‘território nacional’ (SOUZA, 2009, p. 81).

Este autor demonstra que o conceito de território tem passado por importante ampliação dos horizontes conceituais e teóricos. Prossegue ainda afirmando que a geografia tem se fixado excessivamente na escala do território nacional, embora algumas novas formas de ver esse conceito venham surgindo nos trabalhos dos geógrafos.

O conceito de território surge, na Geografia Política, associando um espaço concreto, que é apropriado, ocupado por um grupo social.

Consideraremos aqui um conceito de território que não se restringe apenas a dimensão do real, do material ou do concreto e que é; também, a soma das relações sociais que se projetam no espaço que é construído historicamente (ALBAGLI, 2004). É o que Haesbaert (2004), chama de território cultural.

Essa territorialidade se constrói no estabelecimento das relações da tríade: indivíduo, grupo social e meio de referência. Para a Geografia, é impossível dissociar a territorialidade da ideia de condição humana, numa interação sociedade-natureza (HAESBAERT, 2004).

Essas relações só se validam no âmbito da experiência, visto que não é suficiente, para criar o sentimento de pertencimento a uma comunidade, ter nascido neste ou noutro local (ALBAGLI, 2004). Para Medeiros (2009) “o território é, de início, um espaço cultural de identificação ou de pertencimento e a sua apropriação só acontece em um segundo momento”. Entretanto, é importante considerar que,

[...] territorialidade não é, por outro lado, sinônimo de raízes territoriais, já que é transportável e é dinâmica, como no caso de migrantes que se apropriam de novos territórios e reconstituem suas identidades territoriais em novos espaços (ALBAGLI, 2004, p. 29).

Na Geografia Humanista e Cultural, onde as construções culturais dos povos a partir da experiência e do sentimento de pertencimento tiveram maior espaço, esse tipo de território alcança maior destaque. Para Tuan (1979 *apud* Corrêa, 2009, p. 30), “no âmbito da geografia humanista consideram-se os sentimentos espaciais e as ideias de um grupo ou povo sobre o espaço a partir da experiência”.

Nesse contexto, as religiões de matriz africana têm cada vez mais, encontrado lugar nas cidades (mesmo que, por vezes, distantes do centro), tornando-se espaços do sagrado em meio ao profano. Para Rosendahl (1999) é possível reconhecer o sagrado como elemento de produção de espaços presentes na cidade, visto que os critérios socioculturais podem ser tão importantes quanto fatores como o clima e as tecnologias para influenciar a construção do espaço

É claro que, não podemos ignorar que diferentes religiões produzem diferentes formas espaciais. Os candomblés, devido fatores que discutiremos à frente, não possuem uma fachada nos templos que os identifique. Mas, por outro lado, possuem elementos sutis que fazem com que frequentadores e não-frequentadores saibam que se trata de um espaço não profano. São os chamados *símbolos territoriais* (RÊGO, 2006). A bandeira branca, hasteada no ponto mais alto possível da casa e o mariwô, uma espécie de cortina de palha que simboliza a sacralidade, são alguns deles.

As diferenças entre sagrado e profano, embora sejam muitas, podem ser resumida nas palavras de Rosendahl: “o sagrado envolve a consideração do profano. Ele se apresenta absolutamente diferente do profano, isto é, o primeiro relaciona-se a uma divindade e o segundo, não” (Rosendahl, 2002, p.27)⁴.

Embora o conceito de espaço seja também complexo. Para Santos, pode-se dizer que

[...] um sistema de realidades, ou seja, um sistema formado pelas coisas e a vida que as anima, supõe uma legalidade: uma estruturação e uma lei de funcionamento. [...] um sistema construído no espírito, cujas categorias de pensamento reproduzem a estrutura que assegura o encadeamento dos fatos (SANTOS, 1996, p. 25).

Como sabemos, a cidade é constituída por assentamentos humanos diversificados e complexos, neles se desenvolvem atividades comerciais e culturais dentre outras. A localização dos grupos sociais e seus elementos representativos nos dizem muito sobre a cidade.

Para Corrêa, a intensidade de produção do espaço urbano varia conforme o grau de relevância de um agente social nela inserido. Para este autor, essa relevância pode ser ordenada da maior para a menor, respectivamente, como sendo: “(a) os proprietários dos meios de produção, sobretudo os grande industriais; (b) os proprietários fundiários; (c) os promotores imobiliários; (d) o Estado; e (e) os grupos sociais excluídos” (CORRÊA, 1995, p.12).

Aqui cabe uma ressalva. Para Corrêa, os grupos sociais excluídos são produtores de espaço quando constroem “favelas, em terrenos públicos ou privados invadidos [...], produzindo seu próprio espaço, na maioria dos casos independentemente e a despeito dos outros agentes” (CORRÊA, 1995, p. 30). Já para Campos, “o processo de construção espacial da cidade, em geral, não vem, ao longo da história, contemplando os grupos denominados ‘minorias’” (CAMPOS, 2010, p. 19). Essas populações tem se aglomerado às margens dos núcleos urbanos, por não poderem custear as condições de vida no centro.

Concordamos com Oliveira; Carlos (2006), quando esses afirmam que as populações das periferias não usufruem das riquezas da vida urbana no que diz respeito à serviços, ensino e cultura; pelo menos não plenamente. Para esses autores, o Estado interfere produzindo

⁴ Cabe dizer que o primeiro a tratar do tema foi Eliade (1992) em **O Sagrado e o Profano**.

habitação barata o suficiente para atender a população de renda muito baixa e ainda remunerar o capital empregado.

Para Rêgo, os candomblés vêm “sofrendo continuados processos de desterritorialização de sua espacialização, e enquanto grupo religioso de vivência comunitária, pelo grupo de maior poder de pressão pela apropriação e valorização do solo urbano” (RÊGO, 2006, p.33).

Um processo de raízes antigas

Segundo Albuquerque; Filho,

[...] a Constituição do país, promulgada em 1824, definiu o catolicismo como religião oficial do Império, sendo outras religiões permitidas desde que não ostentassem templos. Mas as religiões afro-brasileiras não estavam incluídas nessa tolerância legal porque não eram consideradas religião e sim superstição, curandeirismo, feitiçaria. Por isso eram consideradas práticas ilegais e muitas vezes criminosas (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006, p. 111).

Ao analisar as notícias do Jornal *A Tarde* (Bahia), Lühning (1996)⁵ deixa claro que os africanos que procuravam praticar seu culto ancestral eram punidos, levados à delegacia e acusados de “baderna”, sendo depois liberados por não haverem motivos que justificassem a prisão. Outras vezes, os terreiros eram invadidos e os praticantes espancados e ameaçados. Essas chamadas “batidas” são “descritas num tom altamente preconceituoso, passando uma visão unilateral, refletindo a opinião de apenas uma parte da sociedade sotoropolitana, tentando influenciar e formar a opinião pública contra o candomblé” (LÜHNING, 1996, p. 19).

Como reação a essa perseguição os candomblé teriam migrado mais para as periferias, além do que já estavam. Os candomblés se escondiam de tal forma que quando Prandi (1991) se propõe a fazer um levantamento de como os candomblés teriam se organizado na cidade de São Paulo, não encontra registros em cartórios anteriores a 1960, embora os terreiros existissem.

⁵ A autora realizou uma pesquisa sobre “batidas” nos candomblés na Bahia, nos jornais *A Tarde* e *Estado da Bahia*, nos períodos de 1919 à 1942.

Podemos confirmar esse fato com as passagens “a polícia não consegue encontrar casas e se perde nos matos, devido à difícil localização da maioria delas” (LÜHNING, 1996, p. 203), ou “desde a proliferação dos terreiros pelos matos e arrabaldes que circundavam a velha cidade de Salvador, até o anonimato com que as instituições e grupos se expandem na imensidão da metrópole paulista [...]” (PRANDI, 1991, p. 30), E, ainda “conheci São Paulo lá onde não há asfalto, lá onde o terreiro ainda é no mato; viajei nos trens suburbanos da Central pela Baixada Fluminense; rodei em São Paulo cerca de dez mil quilômetros com meu carro” (PRANDI, 1991, p. 37).

Para Lühning, diversos foram os motivos para as perseguições:

[...] um dos mais fortes, e talvez mais surpreendente, é que ‘uma campanha cerrada da imprensa levou a polícia a perseguir os candomblés’ porque ‘a polícia ignora e fecha os olhos propositadamente’⁶. Insinua-se que a polícia não cumpre com o seu papel de manter a ordem pública, e cada vez que ‘desvia delle a sua mão repressora’, deixa o candomblé ressucitar⁷. Quer dizer que, apesar da ‘guerra declarada ao candomblé’⁸, a polícia ‘não pode ou não quis exterminar’ o candomblé⁹, havendo novamente a insinuação de que ela o tivesse protegendo, o que é afirmado claramente na colocação de que o candomblé ‘é uma praga, gozando da mais larga e eficaz [sic] proteção da polícia’¹⁰. (LÜHNING, 1996, p. 199 e 200).

A autora enfatiza os “[pre-]conceitos que muitas pessoas tinham, não somente a respeito do candomblé, como da cultura afro-baiana em geral, incluindo a capoeira e a medicina popular. Consideravam-na atrasada, contra a civilização e incompatível com o progresso” (LÜHNING, 1996, p. 204). É pertinente considerar que se tratava de uma época em que correntes neodarwinistas sociais propagavam juízo de valores, considerando o negro como raça inferior.

Outra hipótese é a de que a segregação urbana se deve ao fato de os candomblés serem redutos homossexuais de classe social inferior. Ora, Prandi (1996) nos adverte que apesar de os pesquisadores terem fechado os olhos para este fato “o homossexualismo está presente mesmo nas casas mais tradicionais do país, não viu quem não quis” (PRANDI, 1996, p. 32).

⁶ Jornal *A Tarde* 6 – 29/5/1923. (LÜHNING, 1996, p. 199).

⁷ Jornal *A Tarde* 7 – 12/11/1926. (LÜHNING, 1996, p. 199).

⁸ Jornal *A Tarde* 8 – 14/1/1932. (LÜHNING, 1996, p. 199).

⁹ Jornal *A Tarde* 9 – 2/7/1935. (LÜHNING, 1996, p. 200).

¹⁰ Jornal *A Tarde* 44 – 2/8/1923. (LÜHNING, 1996, p. 200).

Para este autor “nenhuma instituição social no Brasil, afora o candomblé, jamais aceitou o homossexual como uma categoria que não precisa necessariamente esconder-se, anulando-o enquanto tal” (PRANDI, 1996, p. 33).

Outra hipótese levantada, é que nas periferias há uma opção ao que Lefebvre (2008) chamou de *destruição da urbanidade*. Uma vez que na cidade existem espaços restritos de encontro, convívio e mecanismos que cerceiam determinados atores sociais de participar da vida urbana em plenitude, esses referidos atores procurariam criar espaços “fechados”, não por muros, mas pelo “status” de periferia.

Outrossim, para Campos, “algumas dessas apropriações espaciais [antigos quilombos], sobretudo aquelas próximas às freguesias urbanas, ao perderem a função de espaço de luta – resistência – e tendo em vista a Abolição, continuaram a ser ocupadas, transmutando-se posteriormente em favelas” (CAMPOS, 2010, p.51) . Uma vez que os moradores destas favelas eram, em sua maioria, formada por afro-descendentes, os cultos praticados por eles, teriam tido novo espaço ali.

Também não podemos desconsiderar que religiões como o candomblé necessitam de um espaço amplo para que possam sobreviver e, além disso, de um “espaço verde” ou a chamada “roça”. Essa última expressão remete às condições dos sítios onde os terreiros eram implantados, ambientes amplos, com árvores frutíferas e sagradas, afastadas dos grandes centros urbanos (RÊGO, 2006).

Pudemos confirma isso em nossa entrevista. Para Sidney:

[...] o que o candomblé mais precisa é a paz. O silêncio mesmo. E no centro não se tem isso. Então ele acaba indo para a periferia, não porque é coisa de pobre é simplesmente porque os terreiros são maiores, o silêncio é melhor. (SIDNEY, 2012)¹¹.

Essa área verde tem importância crucial para a manutenção dos terreiros, chegando a ser possível localizar estes espaços por aerofotogrametria (RÊGO, 2006). Espaços dessa magnitude não poderiam se localizar nos centros urbanos porque os impostos cobrados pela área inviabilizariam a existência de um terreiro com frequentadores de baixo poder aquisitivo.

¹¹ Entrevista concedida em 17/09/2012 ao autor do trabalho.

Uma outra hipótese de auto-segregação que apontamos é o fato de que, embora os terreiros precisem se perpetuar (reproduzir), o candomblé não “chama” os devotos, como é o praxe das igrejas neopentecostais¹². Para Prandi (1991) o candomblé é uma religião de realização pessoal individual, que preza o momento em que vivemos o agora, onde a felicidade não faz sentido após a morte. Portanto, embora o candomblé se perpetue através de novos membros, estes, não são atraídos pela localização central urbana do templo, mas são sim, levados por frequentadores que conhecem.

Hoje os tempos são outros. Não observamos em nossas entrevistas relatos de violência física aos praticantes e alguns candomblés vêm se consolidando mais próximos ao centro das cidades¹³ (mesmo que ainda sejam minorias). Mas embora muito se tenha alterado do início da propagação dos candomblés até hoje, ainda persistem diversos preconceitos, como relata Prandi (1991):

[...] hoje, mas em outros termos, ele [o candomblé] ainda pode ser entendido como uma religião subterrânea, escondida. Assim também é a economia informal, a qual, quando aparece publicamente, provoca até mesmo reações de aversão por parte da sociedade. (PRANDI, 1991, p. 202)

Os Ilês¹⁴ de Ourinhos

O terreiro de Sidney foi fundado em outra cidade, mas faz 22 anos que está em Ourinhos. Sua casa de culto e a loja *Casa Branca*, são partes de uma rede religiosa invisível na cidade.

Ao atrair devotos e curiosos da cidade e entornos, quer seja para assistir as festas públicas, fazer consultas ou adquirir materiais para as listas de obrigação, esse fluxo humano constitui uma territorialidade sagrada ao seu redor. Uma microterritorialidade, se

¹² Sequer se observam cartazes ou faixas nas ruas, ou programas de televisão. Pelo contrário, as religiões afro-brasileiras têm sido alvo das igrejas neopentecostais que, frequentemente, lhes desrespeitam publicamente, quanto ao direito de exercerem suas práticas. Mas esse quadro parece estar mudando, como relata Prandi (2005, p. 233), sobre uma ação movida pela procuradoria da República em 2004 contra um canal que exibira programas em que as religiões afro-brasileiras eram demonizadas.

¹³ “Se, a princípio, havia um forte predomínio das casas de candomblé na periferia da cidade, devido em grande parte à segregação espacial a que estão sujeitas as populações de baixa renda que constituíam a maioria absoluta dos fiéis, hoje este quadro muito se alterou. O candomblé metropolitano parece não se explicar pelo recorte da classe social apenas ou, ainda, pelo elemento negro que aos poucos foi sendo acompanhado pelo branco, de escolaridade média e muitas vezes com grau universitário”. (GONÇALVES DA SILVA, 1995, p. 170).

¹⁴ Ilês ou terreiros ou casas de candomblé.

considerarmos que os fiéis e clientes vêm de diversos bairros da cidade e muitas vezes de outras cidades (Ipaussu, Santa Cruz do Rio Pardo, Jacarezinho, etc.).

Nós tratamos essa rede religiosa como invisível, porque a cidade de uma forma geral desconhece sua atuação, e muitos não desejam que ela exista. Exemplo disso são as igrejas neopentecostais que tem entrado em atrito frequente com as religiões de matriz africana nas últimas décadas de forma mais ferrenha em várias cidades pelo Brasil.

Esse ataque se efetiva dentro das igrejas, publicações como jornais que circulam dentro e fora destas igrejas, livros e o chamado ataque midiático (em programas de rádio, TV e recentemente pela internet)¹⁵.

Chega a ocorrer, em alguns casos, um embate corporal, como relata Gonçalves da Silva (2007) em casos ocorridos em Salvador, Recife, São Luis, Rio de Janeiro e outras cidades.

Já a imprensa, que por vezes chega a apoiar essas “marchas de fé” e a coadunar com tais absurdos, como nos lembram Lühning (1996) e Ramos (2009) acaba criando uma opinião pública unilateral.

A despeito desses obstáculos, essas redes continuam crescendo no número de fiéis e curiosos embora isso não seja visível nos censos. Para Prandi (2005) os números pouco sinceros são fruto da gênese das religiões afro-brasileira que ‘optou’ pelo sincretismo. Assim quando perguntado, por medo ou por preconceito, o indivíduo diz que é católico e isso culmina em dados de diminuição dos frequentadores dessas religiões, embora isso não seja verdade¹⁶.

¹⁵ Como exemplos desses ataques, citamos programas religiosos como “Fala que Eu te Escuto”, “Ponto de Luz”, “Pare de Sofrer” e “Show da Fé” dentre outros que são transmitidos na rede de televisão aberta. Gonçalves da Silva (2007), traz ainda outros casos, a partir de notícias dos jornais *A Tarde* e *Folha de S. Paulo*, como “No Rio de Janeiro, umbandistas do Centro Espírita Irmãos Frei da Luz foram agredidos com pedradas pelos frequentadores de uma Iurd [Igreja Universal do Reino de Deus] situada ao lado desse Centro, na Abolição” (GONÇALVES DA SILVA, 2007, p. 12), em Salvador, onde “uma iniciada no candomblé teve sua casa (...) invadida por trinta adeptos da Igreja Internacional da Graça de Deus, que jogaram sal grosso e enxofre na direção das pessoas ali reunidas durante uma cerimônia religiosa” (GONÇALVES DA SILVA, 2007, p. 12)

¹⁶ As religiões afro-brasileiras eram em 1980, segundo os Censos: 0,6% do total de religiões declaradas. Já em 1991 esse número se altera para 0,4% e em 2000 para 0,3% (PRANDI, 2005). “Pesquisas feitas com metodologia mais acurada indicam valores maiores, da ordem de pelo menos o dobro das cifras encontradas pelo censo (Pierucci & Prandi, 1996 apud PRANDI, 2005, p. 218)” . O livro a que o autor se refere é: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade Social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996.

No caso por nós analisado (da cidade de Ourinhos), não observamos nos jornais ou nas entrevistas, relatos de qualquer ataque corpo-a-corpo fora das igrejas neopentecostais. Mas os frequentadores chegam a sofrer algum tipo de preconceito em seus trabalhos, como pudemos constatar nas entrevistas, quando são chamados de “macumbeiros” em tom pejorativo.

A ausência de ataques neopentecostais diretos na cidade de Ourinhos se deve a diversos fatores. Para o babalorixá Sidney, a relação de respeito que estabelece com os entornos (vizinhança) e a postura que assume com a religião é crucial.

As pessoas estão aprendendo a ver com outros olhos, a partir do momento que você mostra pra elas. O culto é fechado, as pessoas passam e olham, e tem curiosidade, chegam na casa, quando elas se deparam com a beleza da casa de candomblé elas mudam de ideia, mas até então, ainda há a ignorância e o preconceito. Mas isso está mudando a cada dia. (Sidney, 2012)

Nosso outro entrevistado, Deualê d'Oxum, compartilha da mesma opinião. Em seu trabalho na loja de artigos religiosos e esotéricos *Casa Branca*, ele diz que o respeito e a religiosidade sempre permearam seu trabalho e que as pessoas da cidade lhe são muito respeitadas, desde sempre, ao longo dos 22 anos que possui a loja.

Os dois babalorixás entrevistados possuem filiações religiosas dentro e fora da cidade. São casas de umbanda vinculadas às suas em outros bairros e municípios. Constituindo uma rede de fiéis que se visitam e relacionam.

Esse fluxo de pessoas e informações, que hora se encontra nesse ou noutro espaço sagrado, mas que preferencialmente em Ourinhos, por diversos motivos (distância de outros terreiros, custo de transportes, preferências pessoais), somados às aquisições de produtos religiosos na *Casa Branca* (pois não há outras lojas do mesmo gênero em na região) acabam por constituir a microterritorialidade que tratamos aqui.

Resultados alcançados e conclusões

A gênese das religiões afro-brasileiras se deu em um contexto de repressão policial, constitucional e permeada por preconceitos, por vezes, endossados pela imprensa. Essas dinâmicas acabaram por condicionar o modo como os candomblés e umbandas se territorializaram: fora das áreas centrais das cidades e sem fachadas que as identifique,

ficando imperceptíveis aos moradores da cidade. Embora possamos observar, mais recentemente, algumas exceções.

No nosso trabalho, através de entrevistas, pudemos observar que os babalorixás encontram outros motivos: o silêncio, extremamente necessário para as práticas religiosas e a necessidades de terrenos amplos que seriam onerosos no centro da cidade.

Na cidade de Ourinhos também pudemos constatar que os ataques das igrejas neopentecostais as religiões de matriz africana não tem sido de forma física, mas está presente simbolicamente nos cartazes, folhetos e provocações dirigidas aos praticantes.

De uma forma geral, podemos concluir que os fieis, curiosos e pesquisadores tem estabelecido um fluxo humano que ocupa determinados territórios conforme o exercício de sua fé (ou curiosidade). Seja indo até a loja *Casa Branca*, para adquirir produtos religiosos, seja frequentando os candomblés que analisamos ou as casas filiadas a estes, os membros estão em constante comunicação.

Mas não apenas isso, o fato de não existirem outros mercados de produtos religiosos nas redondezas (exceto o analisado por nós) ou outros candomblés acabam por constituir em Ourinhos uma microterritorialidade ao atrair pessoas de bairros da cidade e também de outras cidades do entorno.

Referências bibliográficas

ALBAGLI, Sarita. Território e Territorialidade. In: LAGE, Vinícius; BRAGA, Christiano; MORELLI, Gustavo (org.) **Territórios em movimento: cultura e identidade como estratégia de inserção competitiva**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Brasília, DF: SEBRAE, 2004.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de.; FILHO, Walter Fraga. Uma história do negro no Brasil. Salvador: **Centro de Estudos Afro-Orientais**; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

CAMPOS, Andreilino. **Do quilombo à favela: a produção do ‘espaço criminalizado’ no Rio de Janeiro**. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço, um conceito-chave da Geografia. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (org.) **Geografia: Conceitos e Temas**. 12ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. **Revista USP** nº.67. São Paulo. nov. 2005.

_____. (org.). **Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-religioso**. [et. al.]. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

_____. **Orixás da metrópole**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

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

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 5ª. ed. São Paulo; Centauro: 2008.

LÜHNING, Angela. “Acabe com esse santo, Pedrito vem aí.: Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista USP, São Paulo**: nº 28, Dezembro/Fevereiro 1995/1996, p. 194-220.

MEDEIROS, Rosa Maria Vieira. Território, Espaço de Identidade. In: Território e territorialidades: teorias, processos e conflitos. SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (org.). **São Paulo: Expressão Popular: UNESP**. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2009.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de.; CARLOS, Ana Fani Alessandri. (orgs.). **Geografia das metrópoles**. São Paulo: Contexto, 2006.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé: Sociologia das religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Editora Hucitec. 1996.

_____. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: HUCITEC, 1991.

_____. **Segredos Guardados: Orixás de alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RAMOS, Cleidiana. **O discurso da Luz: imagens das religiões afro-brasileiras no arquivo do jornal A Tarde**. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2009.

RÊGO, Jussara. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região metropolitana de Salvador, Bahia. **GeoTextos**: Vol. 2, nº 2, 2006, p. 31-85.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, NEPEC, 2002.

_____. **Hierópolis: o sagrado e o urbano**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**. 4.ª ed. São Paulo: Hucitec, 1996.

SOUZA, M. J. L. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. 2009. p. 78. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (org.) **Geografia: Conceitos e Temas**. 2009.

Artigo apresentado em 2013, na **IX Semana de Geografia** sediada no Campus da Unesp de Ourinhos.

KOSI EWE KOSI ORIXA¹⁷: A MANUTENÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO EM TEMPOS DE CRISE AMBIENTAL

AZORLI, Diego F. R.¹⁸

Salvem as folhas brasileiras
Salvem as folhas pra mim
Se me der a folha certa
E eu cantar como aprendi
Vou livrar a Terra inteira
De tudo que é ruim¹⁹

INTRODUÇÃO

A relação homem/natureza tem se dado de formas diferentes conforme o passar dos tempos. De um modo geral, as sociedades sempre tentaram submeter a natureza mas essas práticas se intensificaram após a Revolução Industrial.

Para Gonçalves (2002, p. 23), “toda sociedade, toda cultura cria, inventa, institui uma determinada ideia do que seja a natureza, nesse sentido, o conceito de natureza não é natural, sendo na verdade criado e instituído pelos homens”. Para esse autor, essa relação acaba por constituir um dos pilares sobre o qual os homens constroem suas relações sociais, materiais, espirituais e culturais.

Para Gonçalves (2002), o conceito de natureza foi, desde sempre, revestido de uma oposição ao progresso. É a partir da domesticação da natureza que se formam “os berços das civilizações na Mesopotâmia, no Egito, na China, etc. Dominar a natureza é dominar a

¹⁷ Expressão religiosa iorubá. Significa literalmente “sem folha, sem orixá”.

¹⁸ Licenciado em Geografia pela UNESP/Ourinhos. Mestrando em História pela UNESP/Assis. Orientado por: Prof.^a Dr.^a Fabiana Lopes da Cunha.

¹⁹ **Kirimurê**. J Velloso. [Compositores]. In: MAR DE SOPHIA. [S. l.]: Biscoito Fino, p. 2006. 1 CD. Faixa 9.

inconstância, o imprevisível; é dominar o instinto, as pulsões, as paixões.”²⁰ (GONÇALVES, 2002, p. 26).

Para que pudesse submeter a natureza, o homem, foi ao longo do tempo, instituindo um pensamento de que não fazia parte dela.

Para Gonçalves (2002) a separação entre homem-natureza é um pensamento marcante no mundo ocidental e foi herdado da Grécia e Roma. Mas o autor, deixa claro que não se está fazendo menção a um pensamento que se firma por ser superior ao outros.

É com Platão e Aristóteles que começa a surgir um certo desprezo por plantas e pedras, no esclarece o autor,²¹ e passa-se a privilegiar os homens e as ideias.

Natureza e religião

Para Gonçalves, foi com a influência do pensamento “judaico-cristão que a oposição homem-natureza e espírito-matéria adquiriu maior dimensão” (2002, p. 32). A partir desse pensamento, quando Deus cria o homem à sua imagem e semelhança, dota-lhe de um privilégio sobre a natureza. O cristianismo acaba por firmar o conceito de que os “deuses já não habitam mais esse mundo²²” imperfeito.

Será esse antropocentrismo que “consagrará a capacidade humana de dominar a natureza” (Gonçalves, 2002, p. 34). A terra, que não é mais habitada pelos deuses, torna-se um objeto.

Mas será a instituição do capitalismo que levará essa tendência aos extremos. Foi com base nessa concepção, que

[...] desenvolveram-se práticas, por meio de um processo de industrialização, em que a acumulação se realizava por meio da exploração intensa dos recursos naturais, com efeito perversos para a natureza e os homens. (BERNARDES; FERREIRA, 2003, p. 17)

²⁰ “O Estado, a lei e a ordem são tomados como necessários para evitar o primado da natureza, onde reina o caos ou, no máximo, a ‘lei da selva’ onde todos lutam contra todos.” (GONÇALVES, 2002, p. 26)

²¹ Gonçalves, 2002, p. 26.

²² Idem. Em oposição a concepção dos pré-socráticos.

Essa mentalidade cunha um desenvolvimento econômico ilimitado através da dominação da natureza. Nos anos 1960 e 1970, ganham força as ideias que os recursos naturais não são inesgotáveis e esse crescimento desenfreado começava a se revelar insustentável.

Sem folha não tem nada²³

Nos terreiros de candomblé que se encontram espalhados, em sua grande maioria, pelas periferias das cidades brasileiras²⁴ existe uma relação de dependência religiosa associada à preservação ambiental.

Segundo a cosmogonia do candomblé, o mundo é criado pelos deuses (assim como no caso judaico-cristão). O homem é criado para resolver o problema do ócio reinante, satisfazendo os deuses²⁵. O ser humano é criado para ser como os deuses.

Homens e deuses vivem em harmonia, até que um ser humano comete um crime: desrespeita o céu²⁶. Olorum, o senhor supremo do céu, cria uma separação entre céu e terra. Ocorre que os Orixás sentem falta do mundo dos humanos e acabam por conseguir autorização para conviver no meio dos homens, ainda que fosse de forma regulada.

Os homens passam a cultuar essas divindades e se criam laços afetivos entre homens e deuses.

Os Orixás são considerados espíritos da natureza que, desde tempos imemoriais, passaram a ser cultuados como divindades. Eles detêm o poder dos elementos naturais, e os governam (Prandi, 2005). Os iorubás

[...] tementes dos perigos da natureza que punham em risco constante a vida humana, perigos que eles não podiam controlar [...], ofereciam sacrifícios para aplacar a fúria dessas forças, doando a própria comida (Verger, 1981, p. 22).

²³ Referência à música: **Salve as folhas**. GERÔNIMO; ILDÁSIO TAVARES. [Compositores]. In: MEMÓRIA DA PELE. [S. l.]: Polygram/Philips, p. 1989. 1 CD. Faixa 6.

²⁴ Tratamos dos possíveis fatores que teriam levado os terreiros de candomblé a se localizar nas periferias das cidades em outro trabalho. Ver AZORLI (2012).

²⁵ Ogbebara (2010).

²⁶ Prandi (2009, p. 526).

Essa devoção começou a estabelecer fortes laços entre os povos iorubás e o território, visto que as divindades cultuadas personificavam o trovão, os cursos d'água, as árvores, as florestas, etc.

O candomblé, como religião de matriz africana que cultua os orixás, herdou esse envolvimento com a natureza²⁷.

As diversas cerimônias rituais não podem ser executadas sem o uso de determinada espécies vegetais que têm papel religioso e terapêutico.

Esses complexos rituais, são específicos para cada pessoa e necessitam de tipos vegetais específicos²⁸. A crescente expansão do agronegócio ameaça a existência de diversas espécies. O desaparecimento ou extinção dessas plantas, ameaça o culto do candomblé.

Essa realidade, acaba por obrigar os praticantes a terem pequenos e diversificados jardins em suas casas de culto²⁹ (ou terreiros), visto que são produtos cada vez mais raros.

Isso tem gerado um campo de pesquisa em torno da preservação dessas espécies. Que comprova as propriedades curativas³⁰ associadas a esse saber popular e ancestral.

Também é importante destacar, que a algumas dessas plantas não são nativas do Brasil, e esse “acervo” sofreu influências indígenas e europeias.

Desse modo, o fragmento do início desse trabalho, acaba por sintetizar essa visão de mundo: o poder das folhas para esta comunidade é tamanho, que com elas todos os problemas seriam resolvidos.

²⁷ “Destruir a natureza seria destruir a nossa religião, os próprios orixás” (Neto [et. al.], 2010, p. 569). “Nosso orixá é a natureza, então se ela morrer, morre também nossos orixás. Como é que vamos cultuar um orixá que é a Natureza, destruindo a Natureza?” (ibidem)

²⁸ O ritual de retirada dessas folhas respeito extremo

²⁹ “Devido a todo o contexto de expansão da urbanização nos dias atuais, está cada vez mais difícil encontrar espaços que possuam algum tipo de natureza selvagem” (NETO [et. al.], 2010, p. 570)

³⁰ PIRES [et. al.] (2009); BARROS (2009).

Objetivos

Esse trabalho tem como objetivo estabelecer uma relação entre a visão de mundo dos praticantes do candomblé com as preocupações ambientais atuais que ameaçam a reprodução desta religião.

Procedimentos metodológicos

Através de um levantamento bibliográfico sobre o assunto e entrevistas³¹ discutimos a nossa temática em busca dos diferentes resultados que a crise ambiental atual cria para os praticantes do candomblé.

Resultados

Pudemos perceber que o candomblé como religião, possui uma ligação estreita e intrínseca com o meio ambiente, uma vez que depende dele para continuar existindo.

Considerações finais

A separação entre o homem e a natureza é um fenômeno antigo e muito presente em nosso pensamento ocidental. Se por um lado algumas religiões possuem uma relação íntima com a natureza, pois dela depende o seu futuro, como é o caso do candomblé, outras, não veem nela um grande foco de preocupação, uma vez que não necessitam de elementos naturais para continuar se reproduzindo como religião.

Mas nem por isso concluímos que a preocupação (ou despreocupação) religiosa condicione os praticantes a se importarem ou não com o meio ambiente, uma vez que cada um adapta a ideia de religião que mais lhe agrada ou interessa pra aplicar à sua existência social.

³¹ Esse trabalho é um dos desdobramentos de nossa pesquisa de campo realizada a cerca de quatro anos no terreiro de candomblé Ile Ase Omi Oju Aro localizado na cidade de Ourinhos.

Bibliografia

AZORLI, Diego F. R. Terreiros de Candomblé: a microterritorialidade afro-religiosa em Ourinhos-SP. In: **II Seminário Internacional sobre Microterritorialidades nas Cidades**. Presidente Prudente: Unesp, 2012. Pp. 605-617. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/126601712/Anais-Do-II-SIMTC-Final>>

BARROS, José Flávio Pessoa. **Ewé Orisá: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé Jêje-nagô**. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 4ª ed., 2009.

BERNARDES, Júlio Adão; FERREIRA, Francisco Pontes de Miranda. Sociedade e Natureza. In: CUNHA, S. B; GUERRA, A. J. T. (Orgs). **A questão ambiental**; diferentes abordagens. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Os (des)caminhos do meio ambiente**. 10ª ed. São Paulo: Contexto, 2002.

NETO, L.; [et. al]. A natureza sagrada do Candomblé: análise da construção mística acerca da natureza em terreiros de candomblé no nordeste de Brasil. **Interciência**, vol. 35. Nº 8, agosto, 2010. Pp. 568-574.

OGBEBARA, Awofa. **Igbadu, a cabaça da existência**: mitos nagôs revelados. 2ª. ed. 3ª. rei. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

PIRES, M. V. [et. al]. Etnobotânica de terreiros de candomblé nos municípios de Ilhéus e Itabuna, Bahia, Brasil. **Revista Brasileira de Biociências**. Porto Alegre, v. 7, nº 1, p. 3-8, jan./mar. 2009.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. 11ª. reim. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Segredos Guardados: Orixás de alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SILVA, José Maria Cardoso.; PAGLIA, Adriano. **A biodiversidade ameaçada no Brasil: como garantir a sua proteção?** Disponível em <http://www.fbds.org.br/fbds/Apresentacoes/8_Biodiversidade_Silva%26Paglia.pdf>. Acesso em: 20 de Out. de 2013.

VERGER, Pierre. **Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega. São Paulo: Corrupio, 1981.

RESUMO

Os povos iorubás, localizados na África Ocidental, cultuavam divindades denominadas Orixás. Através do exercício desse culto ancestral, foram se estabelecendo relações territoriais entre estes povos e os espaços em que habitavam mediados pela religiosidade. Utilizamos neste trabalho um conceito de território que não se restringe apenas a dimensão do real, material e concreto, mas na soma das relações sociais que se projetam no espaço que é construído historicamente. Os orixás tem espaço no Brasil através de um diálogo entre nosso país e a África, reflexo de um processo que se desencadeou com a escravidão africana. Desenvolvemos mapas, através de pesquisa bibliográfica, que reconstituem o espaço de abrangência dos orixás na África Ioruba, com a intenção de analisar como se deu a desterritorialização e reterritorialização dessas divindades no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Territorialidade, África, Candomblé, Orixás.

ABSTRACT

The Yoruba people, located in West Africa, worshiped deities called orishas. Through the exercise of that ancestor worship, were settling territorial relations between these peoples and the spaces in which they lived, mediated by religiosity. Used in this work a concept of territory is not only restricted the size of the real, material and concrete, but the sum of social relations that are projected in space that is historically constructed. The orishas have room in Brazil through a dialogue between our country and the Africa, reflecting a process that began with African slavery. Developed maps, through literature, which reconstitute the space coverage of Yoruba deities in Africa, with the intention to examine how was the deterritorialization and reterritorialization of these deities in Brazil.

KEYWORDS: territoriality, Africa, candomblé, orishas.

1. INTRODUÇÃO E JUSTIFICATIVA

Mas é preciso acrescentar que europeus e africanos tem uma concepção diferente de história. Os europeus cultivam uma história de certa forma geográfica: as sucessivas camadas de migrações que constituíram os povos europeus identificaram-se com um determinado território: Portugal, Grã Bretanha, etc. Para os africanos o objeto da história é o grupo humano, a tribo, independentemente do espaço geográfico onde ela esteja; a história migra com ele. (CORNEVIN, 1981 apud LÉPINE, 1996 p. 11)

Os recentes estudos sobre a África tem nos levado a repensar questões que pareciam simples. A África é um continente homogêneo? Quando nos referimos à África, de que África estamos falando? A quem interessa que as diferentes expressões da cultura africana sejam consideradas inferiores e pouco civilizadas¹?

Na busca de resposta para esses questionamentos, conceitos como afro-brasileiro², civilização³, e sincretismo⁴, dentre outros, têm sido revisados.

Os novos pesquisadores da cultura africana procuram se despir dos modelos europeus e olhar para a história da África dentro de um contexto menos Ocidental.

Nesse trabalho procuramos pensar algumas destas questões que se colocaram ao longo de nossa pesquisa.

É suficiente para entender o candomblé dos dias de hoje tentar retornar às suas origens africanas⁵? A Academia tem mais ajudado ou atrapalhado, ao estudar e tentar “resgatar” essas tradições culturais⁶? Porque os candomblés não ostentam templos nos centros das cidades como as outras religiões⁷?

Partimos desses questionamentos para tentar pensar a parte que nos cabe discutir nesse trabalho.

Procuramos organizar o trabalho de forma bem simples. Não foi nada fácil. Pensávamos que ao final teríamos mapas com a territorialidade dos Orixás na África. Ao fim,

¹ Hernandez, 2008.

² Para Capone (2004) esse termo apresenta problemas epistemológicos. “O termo ‘afro-brasileiro’ está evidentemente associado à ideia de uma África legitimadora, berço ideal e único de uma religião que, nos dias de hoje, vem se tornando um símbolo de resistência.” (CAPONE, 2004, p. 48).

³ UNESCO, História Geral da África, 2010. Obra em oito volumes.

⁴ Gruzinski (2001); Sampaio (2009).

⁵ Verger, (1981; 2000)

⁶ Capone, 2004; Brumana, 2007.

⁷ Azorli, 2012.

temos mapas. Mas não somente isso. Nesse longo e rico percurso descobrimos tantas peculiaridades e riqueza sobre nosso tema que ele só nos parece mais interessante.

De início precisamos definir de que África trataríamos. Depois necessitávamos de um mapa que cobrisse a área que queríamos estudar. Para nossa surpresa não há tantos mapas com a escala que precisávamos. Após várias tentativas de composições, reduções e ampliações, encontramos nosso mapa.

Depois precisamos atravessar a bibliografia histórica dos primeiros escritores a descrever os orixás: os europeus. Analisamos suas obras em busca de referências às cidades africanas onde pudesse haver o culto a determinados Orixás.

Foram os europeus que nos forneceram os registros para o estudo das religiões africanas. Seu deslumbramento e busca por conexões e semelhanças entre o seu pensamento religioso e o do povo escravizado é flagrante⁸.

A questão da identidade dos povos africanos sempre interpretada pela ótica reducionista do preconceito racial europeu parece ter encontrado um contraponto nas atuais discussões onde a África pode ser vista de dentro pra fora, com seus reinos, sua grandiosidade, seus processos históricos e sua dinâmica social e cultural⁹.

A persistente cultura africana se fundiria à europeia criando configurações peculiares no Novo Mundo. As sociedades africanas que por anos foram consideradas sem cultura, por manterem um padrão oral de transmissão cultural, imprimiriam na história sua presença nos braços que construíram a economia europeia.

As desumanas viagens nos porões dos navios negreiros fariam florescer a religiosidade do candomblé, quando seus orixás longe de casa, precisariam se reunir em um mesmo espaço onde os fiéis poderiam partilhar de sua divindade, cantando, dançando e banquetecendo.

As famílias separadas e vendidas nos portos se reestruturariam nas famílias-de-santo para que todos fossem pais, mães e irmãos uns dos outros.

⁸ Thornton (2004), principalmente no capítulo 9. Lepine (2001).

⁹ UNESCO. História Geral da África, 2010.

A cultura do europeu, do africano e do indígena se miscigenaria. E a história do candomblé se faria de forma silenciosa, sem registros documentais, clandestinamente.

Alguns Orixás seriam prestigiados no Novo Mundo enquanto outros nem atravessariam o Atlântico. Inquietam-nos os motivos pelos quais isso teria acontecido.

Dessa curiosidade nasce esse trabalho de pesquisa que procura rastrear os territórios de culto religioso a esses Orixás na tentativa de levantar hipóteses sobre os seus diferentes destinos.

Nesse trabalho o leitor encontrará diversas grafias para uma mesma palavra (cidade, povo, etc), que foram transcritas conforme aparecem nas obras consultadas.

Finalmente, esperamos que nosso trabalho, longe de esgotar o assunto, possa ser um ponto de partida para pensar as questões que levantamos.

2. OBJETIVOS

2.1. Objetivo geral

Através da busca e destaque das territorialidades espaciais do culto de Orixás na África, desejamos compreender como seus cultos foram reterritorializados e quais as consequências desse processo no Brasil.

2.2. Objetivos específicos

Discutir um conceito de território mais focado na experiência dos indivíduos com seu espaço de vivência;

Pensar as modificações do culto de candomblé como consequência da reinterpretação cultural dos Orixás em terras brasileiras.

3. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

3.1. Os reinos na África Ocidental, os iorubás e os Orixás

Segundo Yakemi (1996),

[...] os iorubás ocupam grande parte da Nigéria, no sudoeste do país e, em menores proporções, parte do Togo e da República do Benin (antiga Daomé). Sua influência estendeu-se para além do baixo Níger, em direção ao norte, adentrando a Terra Nupe. Pertencem predominantemente aos estados do Ogun, Oyo, Ondo, Kwara e Lagos, na Nigéria (YAKEMI, 1996, p. 37).

Determinar como e onde se iniciou a história dos povos iorubás passa por problemas de concordância entre tradições orais e dados arqueológicos (Alagoa, 2010).

As menções a Ifé parecem ser ponto comum nos relatos. Seu fundador Odudua teria vindo de Meca e seus filhos teriam criado os Estados iorubás. A tradição conta que quando Odudua chegou à região, esta já se encontrava ocupada pelos ibos (Alagoa, 2010).

As migrações a partir da cidade de Ifé ocorreram em diversas direções. Ryder (2010) deduz que foi da floresta para a savana, conforme a análise dialetal da língua ioruba.

A cidade de Ilê Ifé é “o umbigo do universo” para os iorubás nos conta Silva (2006), “o lugar de todas as coisas, o lugar de onde os homens se espalharam sobre a terra” (SILVA, 2006, p. 479).

Olodumaré ou Olorum, o deus supremo, lançou, do céu até as águas dos pântanos que lhes ficavam abaixo, uma corrente, pela qual fez descer Odudua, com um pouco de terra num saco ou numa concha de caracol, uma galinha e um dendezeiro. Odudua derramou sobre a água a terra, e nesta colocou a palmeira e a ave. A galinha começou imediatamente a ciscar o solo e a espalhá-lo, aumentando cada vez mais a extensão da terra. Daí o nome que tomou o lugar onde isto se deu: Ifé¹⁰, o que é vasto, o que se alarga (SILVA, 2006, p. 479-480).

Os registros de radiocarbono apontam que Ilê Ifé era habitada desde o século VI (Silva, 2006). Escavações arqueológicas, relatos históricos e lendas de origem acabam convergindo ao afirmar que a região de Ifé foi o mais antigo centro ioruba conhecido (Andah, 2010b).

¹⁰“O lugar mais tarde foi chamado Ifé, que quer dizer ampla morada” (PRANDI, 2009, p. 502). “Considerada o centro cultural de formação do povo yorubá” (BENISTE, 2011, p. 345).

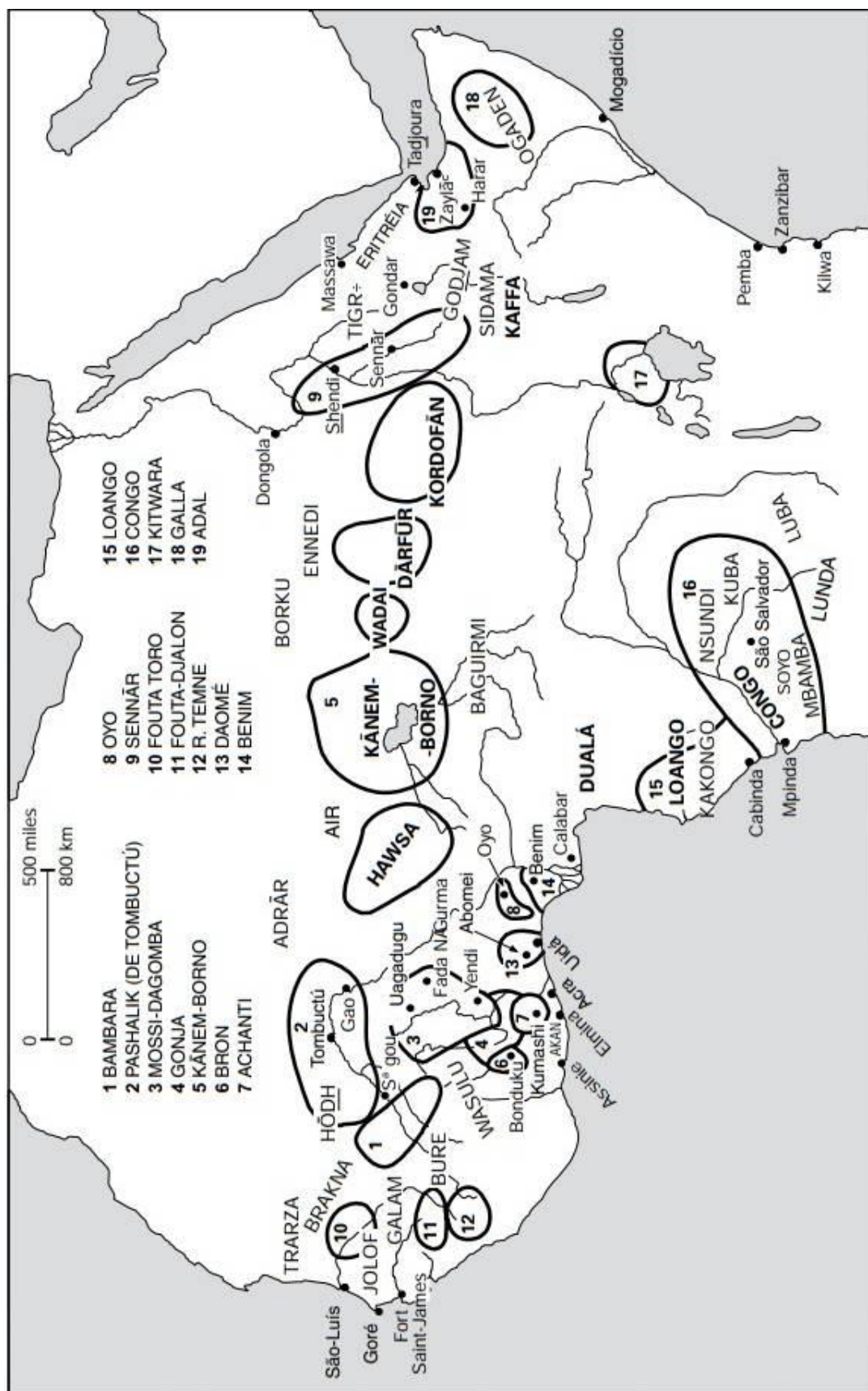


Figura 01: Espaços políticos do Saara ao Equador, no século XVII. In: DIAGNE, 2010, p. 51.

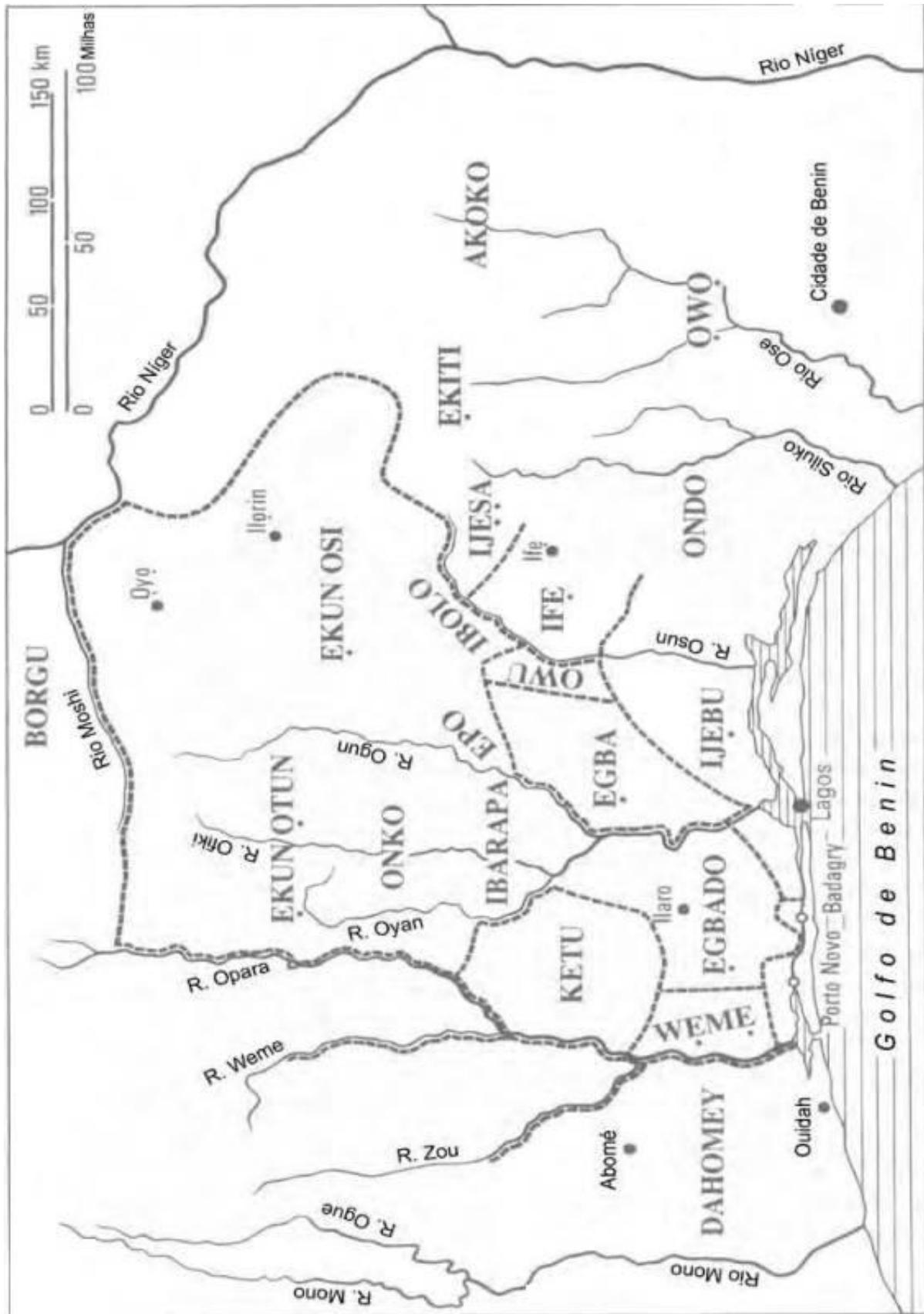


Figura 02: O país iorubá-aja e o antigo Império Oyo (início do século XIX). In: ASIWAJU, 2010, p. 817.

Ryder (2010) adverte que o prestígio dos Estados yorubas de Ife e Oyo, tem obscurecido as tradições dos outros. Por isso, “todas as afirmações tanto de povos quanto de dinastias que pretendem descender dos Ife devem ser encaradas com cautela” (RYDER, 2010, p. 388). Para o autor, se se admitir que o berço dos Yorubá corresponde aos locais onde se fala iorubá, é nessa região que se deve procurar a origens dos iorubas. Mesmo assim, o mesmo autor, confirma que a supremacia de Ife é convincente, pela ausência de lendas que as conteste, mesmo as provenientes de Oyo.

A grande região do delta do rio Níger, local onde residiam os iorubas, constituiu um dos principais mercados de escravos da costa da África Ocidental. O reino do Daomé, tirou daí muitos benefícios (Alagoa, 2010). Para Alagoa (2010), as comunidades dessa região, eram marcadas pelos tumultos de despovoamento e mudanças resultantes do tráfico negreiro.

Na região que estudamos estão cidades fortemente influenciadas por esses fluxos do tráfico de escravos (Oyo, Ifé, Daomé). A mitologia dos Orixás está presente na fundação do reino Iorubá, desde o início. Personagens históricos e mitológicos se confundem na tradição oral daquela região. “O nascimento de Oyo está ligado ao Ifé e ao Benin, pois que seu fundador, o legendário Oranyan (Oranmiyan) teria reinado simultaneamente no Ifé e no Benin antes de se voltar ao Oyo” (ALAGOA, 2010, p. 528).

No começo de sua história, Ifé não passava de 13 aldeias, segundo a tradição, em uma região próxima ao vale e habitada por camponeses. Num segundo momento, a estrutura social se tornaria mais forte (Andah, 2010b). “A economia desses povos desenvolveu-se com base na agricultura, caça, pesca e artesanato, com intensa e importante atividade comercial concentrada nos mercados das cidades, para onde acorria a produção de diferentes aldeias e cidades” (PRANDI, 2005, p. 103). Mais tarde, as pequenas aldeias dedicadas à agricultura de subsistência dariam lugar a um centro de atração e aglutinação, talvez devido à fundição do ferro (Silva, 2006).

Os primeiros Estados yoruba a surgir, segundo as lendas de Ife, foram Owu, Ketu, Benin, Ila, Sabe, Popa e Oyo¹¹. Ijebu, Ode, Ilexá, Ondo, Ake Akure e Ado Ekiti, teriam sido outros reinos que conforme Silva (2006) pretendia descender de Ifé. Contudo, Ryder (2010) segue advertindo que a criação destes Estados, não foi simultânea como descrevem as lendas.

¹¹ Ou “Owo, Queto, Benim, Ila, Save, Popó e Oiô” (SILVA, 2006, p. 482).

Mas de uma coisa não resta dúvida: “entre os séculos VII e XI, Ifé dominava cultural e politicamente os iorubas e os vizinhos” (ANDAH, 2010b, p. 594).

A escravidão, já difundida na África antes da chegada do europeu, partia da concepção de que o escravo era a única forma de propriedade privada¹². “Variava de região para região, de cultura para cultura e de grupo para grupo, o número de pessoas habitualmente aprisionadas e postas a trabalhar à força pelos captores¹³” (SILVA, 2011, p. 80)

O escravo, tido como “artigo” comercial, se tornaria moeda de troca para a aquisição de cobre, latão, armas, tecidos e outros luxos que Ifé necessitava. As contas de pedra e vidro, também comporiam, mesmo que em menor valor, esse comércio (Silva, 2006).

Ifé viria a se tornar um grande centro espiritual dos iorubás. Para Silva (2006), ao invés de “desenvolver-se a partir da cidadela ou do mercado, Ifé teria crescido de um santuário, concentrando-se no seu rei, ou oni¹⁴, ou templo e o palácio¹⁵” (ADE OBAYEMI, 1985, p. 290 apud SILVA, 2006, p. 482).

A figura do *oni* de Ifé acaba por ocupar um papel tão relevante, que os Estados tinham para com ele deveres mútuos como um reino-pai¹⁶. “Deveres sagrados, que podiam, se não cumpridos, desatar sobre os faltosos a indignação ou o castigo dos antepassados¹⁷” (SILVA, 2006, p. 483).

3.1.1. O reino do Benin

Escavações arqueológicas demonstram que “Benin era cercada por uma muralha interna e outra, mais antiga, externa. Essas escavações indicam que a muralha interna foi construída somente no século XIV e, mais provavelmente em meados do século XV”

¹² Thornton, 2004. Para esse autor “foi a ausência de propriedade privada de terras – ou para ser mais preciso, foi a propriedade corporativa da terra – que levou a escravidão a ser tão difundida na sociedade africana (THORNTON, 2004, p. 125).

¹³ Enquanto o escravo “aqui, seria tratado como pessoa da família, ou quase, a comer na mesma gamela que o amo. Ali, [seria tratado] com violência e as humilhações que merece o inimigo” (SILVA, 2011, p. 81).

¹⁴ Rei de Ifé.

¹⁵ “Outras fontes históricas confirmam que Ifé ainda constituiu o mais antigo centro ioruba conhecido dirigido pelos oni que por muito tempo exerceram um poder espiritual sobre um vasto território” (ANDAH, 2010b, p. 594).

¹⁶ Diz-se das relações de dependência/ligação religiosa que os outros Estados tinham para com Ifé.

¹⁷ Em Silva (2006) pode-se ler que os primeiros visitantes portugueses compreenderam a importância do oni com relação aos demais reis ao afirmarem que o oni era para os negros o que o papa era para os europeus.

(ANDAH, 2010b, p. 599). Esse tipo de construção denota um grande poder central. A ascensão de Benin parece se dever ao fato de seu povo ter aprendido a dominar a técnica do ferro¹⁸.

O Benin foi o primeiro Estado que recebeu os portugueses e estabeleceu com eles laços diplomáticos e comerciais¹⁹. Sua origem também parece estar ligada à mitologia. Por volta de 1800 a influência do reino do Benin “era reconhecida em toda a costa atlântica até Lagos, no Oeste, e mesmo além destes limites” (ASIWAJU, 2010, p. 828-829). Entre os séculos XVIII e XIX, o Benin já se encontrava em declínio, marcado por fases de renascimento e expansão territorial²⁰.

A influência desse reino sobre o tráfico escravo foi diminuindo pouco a pouco pela ameaça dos comerciantes britânicos principalmente. Questões internas de sucessão ao trono e o ataque europeu levaram Benin ao esfacelamento político no século XIX²¹.

3.1.2. O reino de Oio

Considerado o mais importante dos reinos ioruba, apresentava uma forte organização militar e social²². A soberania militar de Oio talvez se devesse ao “emprego de cavaleiros e arqueiros, inspirados pelos contatos muito precoces com o comércio trans-saariano e com os Estados do Norte” (ALAGOA, 2010, p. 528). O nascimento de Oio está ligado ao Ifê e ao Benin, uma vez que seu fundador Oranyan²³ teria reinado ao mesmo tempo em Ifê e no Benin antes de voltar para Oyo²⁴.

É durante o século XVIII que esse reino chega a sua maior expansão e já começa a apresentar vulnerabilidades territoriais e militares²⁵.

¹⁸ Andah, 2010b.

¹⁹ Ryder, 2010.

²⁰ Asiwaju, 2010

²¹ idem.

²² Alagoa, 2010.

²³ “E lá, no sítio exato onde seu cavalo escorregou, Oraniã ergueu a cidade a que deu o nome de Oiô, ou ‘lugar escorregadiço’” (SILVA, 2006, p. 583).

²⁴ Alagoa, 2010.

²⁵ Asiwaju, 2010.

Oio conseguiu manter-se fora da influência europeia direta até o quase o século XIX²⁶, mas questões internas²⁷ e a queda do tráfico de escravos fizeram com que ele viesse a ruir na segunda metade do século XVIII.

A queda de Oyo foi seguida de um longo período de guerras e insegurança sobre os territórios de sua antiga influência, até chegar à desorganização comercial e intervenção europeia nos assuntos políticos²⁸.

3.1.3. O reino do Daomé

Constituiu-se na primeira metade do século XVII, fundado por um grupo de Aja que saíram de Alladae instalaram-se no planalto de Abomey. Lá encontraram uma sociedade de linhagens que vivia da agricultura em nível de auto-subsistência, dividida em minúsculos reinos governados por reis ou chefes da terra, que eram descendentes dos fundadores das primeiras comunidades. A tradição diz que os imigrantes ‘compraram’ dos chefes locais o lote de terra que foi embrião do futuro reino do Danxome”. (LÉPINE, 1996, p. 3)

Os traços da cultura Nok²⁹ que aparecem nas culturas posteriores leva os pesquisadores a acreditar numa espécie de

[...] ‘fonte ancestral de onde decorre o essencial das tradições daquela região da África’. Por exemplo, o tipo de chão forrado de cacos de cerâmica, característico da antiga Ilé-Ifè, foi encontrado numa vasta área que vai do Togo ao lago Tchade. Foi encontrado numa área yorubá em Owo, Ifaki, Ikerin, Itaji, Ekiti, em Kétu, mas também Dassa-Zoumè no Danxome, no distrito de Kabrais no Togo, em Yelwa num sítio que foi ocupado até o ano 700 aproximadamente, em Daima perto do lago Tchade em meio a depósitos do século VIII, e em Bénin entre vestígios do século XIV. Estes achados parecem comprovar, se não a presença dos Yorubá em toda a área, pelo menos a existência de uma cultura ancestral comum.” (LÉPINE, 1996, p. 9)

O reino do Daomé expandiu-se absorvendo os reinos vizinhos³⁰. Por volta do século XVII abrangia o extenso território entre rio Kuofu, So, Zou e oceano Atlântico³¹. “No século

²⁶ Alagoa, 2010.

²⁷ “[...] das quais a manifestação mais notável foi a luta pelo poder que opôs vários e sucessivos alafins a chefes de linhagem” (ASIWAJU, 2010, p. 821).

²⁸ Asiwaju, 2010.

²⁹ “Até agora, a mais conhecida das sociedades da Idade do Ferro Antiga é talvez a de Nok, que parece ter sido uma das mais antigas e influentes. Tudo indica que as populações de Nok trabalhavam o ferro desde -500 e provavelmente até mesmo um pouco antes. O que mais se conhece dessa cultura é sua notável tradição artística, com destaque para as estatuetas de terracota. (ANDAH, 2010a, p. 678-679)

³⁰ “[...] em particular os de Allada, de Ouidah e de Porto Novo” (LÉPINE, 1996, p. 7).

XIX, quando caiu nas mãos dos franceses, tinha crescido em direção ao norte até o rio Níger” (LÉPINE, 1996, p. 7).

O desenvolvimento político desse reino esteve fortemente ligado ao tráfico europeu de escravos e à influência do reino ioruba de Oio³². Sua fraca economia se adaptou rapidamente ao tráfico negreiro de modo que no início do século XVIII, o Daomé havia se tornado uma potência central da região” (ALAGOA, 2010, p. 522). Sua organização era centrada em um reino pai³³ que era Allada³⁴. Oio procurou evitar militarmente que o reino do Daomé se impusesse aos estados vizinhos. Essa condição fez com que ele focasse suas energias na estrutura política. É essa estabilidade política que permitirá ao “Daomé libertar-se da tutela de Oyo, no século XIX” (ALAGOA, 2010, p. 524).

O Daomé surgiria como reino independente por volta de 1820, sua supremacia duraria até a conquista francesa em 1892³⁵. “O reino do Daomé representava, por volta do ano 1800, acerca da terça parte do território do atual Benin” (ASIWAJU, 2010, p. 824). A economia fundamentada principalmente no tráfico de escravos fez com que o Daomé invadisse constantemente o país iorubá em busca de escravos³⁶. “Os iorubás e as populações aja a eles aparentadas foram massivamente reduzidos à escravatura e deportados para o Novo Mundo” (ASIWAJU, 2010, p. 827).

Nas regiões em que o despovoamento foi mais impressionante, cidades antigas foram destruídas³⁷ enquanto que “o êxodo geral para o Sul, das populações em fuga das turbulentas regiões ao Norte, provocou a criação de numerosos estabelecimentos, especialmente Ibadan [e] Abeokuta [...]” (ASIWAJU, 2010, p. 827).

A diáspora dos povos africanos para o Novo Mundo teve como efeito imprevisto a disseminação das religiões africanas (Verger, 1981), dentre elas o candomblé e seus deuses, os Orixás.

³¹ Lépine, 1996.

³² Alagoa, 2010.

³³ Como era Ilê-Ifê para os iorubá.

³⁴ “[...] fundado por volta de 1575” (ALAGOA, 2010, 524).

³⁵ Asiwaju, 2010.

³⁶ idem.

³⁷ Como Sabe (ou Save) e Ketu.

Essas entidades eram cultuadas na África Ioruba de forma espacial bem diferenciada das que se conhecem nas configurações dos terreiros de candomblé no Brasil³⁸.

Os devotos de cada Orixá lhes rendiam culto em determinada região. Sendo que em algumas partes da África Ioruba, alguns desses deuses eram desconhecidos.

Os Orixás são considerados espíritos da natureza que, desde tempos imemoriais, passaram a ser cultuados como divindades. Eles detêm o poder dos elementos naturais, e os governam (Prandi, 2005). Os iorubás “tementes dos perigos da natureza que punham em risco constante a vida humana, perigos que eles não podiam controlar [...], ofereciam sacrifícios para aplacar a fúria dessas forças, doando a própria comida” (VERGER, 1981, p. 22). Essa devoção começou a estabelecer fortes laços entre os povos iorubás e o território, visto que as divindades cultuadas personificavam o trovão, os cursos d’água, as árvores, as florestas, etc.

Essas figuras mitológicas, ora tidas como históricas, ora presentes na tradição oral dos iorubás, os orixás, constituem uma espécie de invólucro do simbolismo presente na cultura de cada cidade, região³⁹. Por isso acabaram por despertar nosso interesse, visto que mapear e reconstituir a área em que estes habitavam é relevante para ilustrar os desdobramentos dessas figuras mitológicas no Brasil.

3.2. Dos grandes reinos ao tráfico para o Brasil

Os relatos dos visitantes europeus dos séculos XV, XVI e XVII nos trazem diferentes percepções das que costumamos ler nos livros didáticos. Em Lépine (2001), relatos desses visitantes nos mostram terras descritas como afortunadas e civilizadas. Há também descrições “da prosperidade, da agitação dos mercados, da abundância e da variedade das mercadorias, da beleza das paisagens, dos campos cultivados, dos jardins; falam do tamanho das cidades e da bela urbanização.” (LÉPINE, 2001, p. 4). A admiração dos europeus se estende também aos palácios dos reis e luxo das Cortes africanas⁴⁰.

³⁸ “As variações locais demonstram que certos orixás, que ocupam uma posição dominante em alguns lugares, estão totalmente ausentes em outros.” (VERGER, 1981, p. 17).

³⁹ “A posição de todos estes orixás é profundamente dependente da história da cidade onde figuram como protetores.” (idem).

⁴⁰ “Eles falam com respeito dos monarcas africanos e do seu poder; às vezes mostram-se até preocupados com a ideia de terem cometido, talvez, alguma falta em relação ao protocolo.” (LÉPINE, 2001, p. 3).

Outro fato pouco mencionado é a dificuldade que os visitantes encontraram diante das doenças endêmicas como disenteria, malária, febre amarela, varíola que concederam a região o título de “Túmulo do Homem Branco⁴¹” (LEPINE, 1996). Por esse e outros motivos, as missões evangelizadoras enfrentaram grande resistência⁴².

Os reinos na costa africana que guerreavam uns contra os outros eram fornecedores de escravos para as Américas. Nos portos de onde os escravos eram embarcados na Costa africana, o clima era sempre de insegurança devido às batalhas entre reinos e desentendimentos entre os países europeus (Verger, 2002). O porto de Ouidah parece ter sido o principal desagudouro de escravos (Lépine, 2001).

No século XVI, os primeiros registros da procedência desses escravos africanos para as Américas, mencionava-os de forma genérica como “negros da Guiné” ou “gentio da Guiné”.

A diversidade cultural dos africanos aportados e nativos sempre fascinou os navegadores portugueses, como se pode notar em seus relatos (Oliveira, 1997). O problema é que esses termos passavam a ideia de uma mesma procedência, mas a “Guiné” abrangia toda a costa ocidental africana (Oliveira, 1997)⁴³.

O primeiro ciclo de tráfico levaria o mesmo nome: Ciclo da Guiné⁴⁴. Durante os anos seguintes as informações sobre a origem desses escravos não seriam muito detalhadas, por isso, mesmo os registros de tráfico não nos revela as origens, uma vez que essas informações não interessavam aos europeus⁴⁵.

No Brasil, na primeira metade do século XVII, a mão de obra indígena se tornava cada vez mais escassa e a expansão da atividade açucareira necessitava de novos braços para o

⁴¹ “Raro era o europeu que conseguia sobreviver a mais de dois ou três anos de residência na Costa dos Escravos” (LÉPINE, 1996, 22-23).

⁴² Lépine (1996), Lépine (2001).

⁴³ “Entretanto, à medida em que a expansão do comércio português avançou para o sul, o termo passou a ser também utilizado para designar as partes do litoral então conhecidas como Costa da Pimenta, Costa do Marfim, Costa do Ouro e Costa dos Escravos.” (OLIVEIRA, 1997, p. 39)

⁴⁴ “Os especialistas no estudo do tráfico para a Bahia convencionaram chamar de Ciclo da Guiné ao primeiro período desta atividade, mesmo cientes da imprecisão de ordem geográfica e cultural do termo, tendo em vista seu uso generalizado nos documentos da época.” (idem, p. 40)

⁴⁵ “também ‘escravos da Guiné’ eram quantos viessem de qualquer dos portos dessa imensa região. Pouco importava raça ou credo. Negro retintos ou de côr esmaçada, como os Fulahs, idólatras Mandingos ou já influenciados pelo maometismo, como os Jolofos, todos eram confundidos nessa designação geral” (VIANNA FILHO, 1946, p. 41-42)

trabalho. A chegada dos africanos escravizados que ocorreu na região açucareira da Bahia e Pernambuco, durando do século XVII até o XIX⁴⁶, visava solucionar esse problema.

A população da Bahia acostumou-se a chamar esses africanos de congos e angolas e mais raramente, porque em menor número, cabindas e benguelas, como se tais termos reportassem realmente a seus países de origem⁴⁷. Na verdade, essas referências remetiam aos portos de onde os escravos embarcavam⁴⁸.

Para Gonçalves da Silva (1994) os mais relevantes grupos africanos aportados no Brasil foram os sudaneses e os bantos. O grande grupo dos sudaneses engloba povos que viviam na Nigéria, Benin (ex-Daomé) e Togo⁴⁹. Por bantos denominaram-se os povos oriundos das regiões do Congo, Angola e Moçambique⁵⁰.

O tráfico de escravos para a Bahia é dividido por Verger (2002) em quatro períodos⁵¹ dos quais a vinda dos “nagô-iorubas corresponde, sobretudo ao último (VERGER, 2002, p. 27)” entre 1770 e 1850. O autor ressalta a ausência quase completa de nagô-iorubás até o começo do século XIX e presença predominante por volta de 1830.

Nagô⁵² seria a forma genérica utilizado para designar os negros falantes do ioruba aportados na Bahia. Entretanto, como bem nos lembra Eltis (2006), os iorubás não se estabeleceram, logo de início, em um povo coeso. A resposta ao “trauma social da migração foi provavelmente a procura por grupos semelhantes, bem como uma redefinição da identidade social” (ELTIS, 2006, p. 272) que proporcionou a reorganização cultural a partir das semelhanças como a língua e a religião.

⁴⁶ Gonçalves da Silva, 1994.

⁴⁷ Oliveira, 1997, p. 53-54

⁴⁸ “Os negros que formam vendidos como escravos eram capturados diretamente pelos europeus ou comprados em regiões de intenso comércio escravagista, como o do Golfo do Benin, conhecida como Costa dos Escravos.” (GONÇALVES DA SILVA, 1994, p. 28)

⁴⁹ “São, entre outros, os iorubás ou nagôs (subdivididos em queto, ijexá, egbá, etc), os jejes (ewe ou fon) e os fanti-achantis.” (GONÇALVES DA SILVA, p. 27-28).

⁵⁰ “São os angola, caçanjes e bengalas, entre outros”. (idem, p. 28).

⁵¹ O ciclo da Guiné durante a segunda metade do século XVI; o ciclo de Angola e do Congo no século XVII; o ciclo da Costa de Mina durante os três primeiros quartos do século XVIII e o ciclo da Baía de Benin entre 1770 e 1850, inclusive o tráfico clandestino. Verger (2002).

⁵² “Nagô, anagô ou anagonu são formas pelas quais os povos que falam o ioruba são ainda conhecidos atualmente no Benin, o antigo reino do Daomé, e também em Egbado, na Nigéria.” (OLIVEIRA, 1997, p. 64). Em língua fon a palavra nagô, seria o mesmo que sujo, piolhento. Mas, o significado dessa palavra se modificou perdendo essa conotação. (Lima, 1976).

3.2.1. O Candomblé e a Cidade

Os primeiros registros da religiosidade africana no Brasil remontam ao século XVII⁵³. O termo *calundu*,

[...] de origem banto, que ao lado de outros como *batuque* ou *batucajé* designava e abrangia imprecisamente toda sorte de dança coletiva, cantos e música acompanhadas por instrumentos de percussão, invocação de espíritos, sessão de possessão, adivinhação e cura mágica. (GONÇALVES DA SILVA, 1994, p. 43) [grifos do autor].

Os *calundus*⁵⁴ carregavam consigo a forma urbana de culto africano e antecederam os organizados terreiros e casas de candomblé⁵⁵. Mas não devemos esquecer que a religião oficial do Brasil era o catolicismo e isso acarretava perseguições religiosas como ressalta Albuquerque; Filho (2006):

[...] a Constituição do país, promulgada em 1824, definiu o catolicismo como religião oficial do Império, sendo outras religiões permitidas desde que não ostentassem templos. Mas as religiões afro-brasileiras não estavam incluídas nessa tolerância legal porque não eram consideradas religião e sim superstição, curandeirismo, feitiçaria. Por isso eram consideradas práticas ilegais e muitas vezes criminosas (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006, p. 111).

Com a abolição da escravidão em 1888, a libertação dos escravos trouxe novas configurações para a religiosidade africana.

A nova sociedade republicana não tinha destinado espaço algum para os escravos. Estes incharam as cidades em busca de condições de sobrevivência. Mas o projeto modernizante adotado pelas classes dominantes pretendia levar o país a um novo conceito de civilidade onde o africano, sua cultura e seus costumes não estavam incluídos⁵⁶.

Os negros e os mulatos perceberam que, mesmo tornados iguais aos brancos perante as leis republicanas, estavam de fato segregados por sua condição econômica e, principalmente, racial, pois em tal projeto de modernização não lhes foi reservado nenhum espaço. As idéias europeizantes das cidades brasileiras levaram a um paulatino isolamento dos núcleos negros, considerados pela polícia como local de malandros, criminosos, bêbados, desocupados e embusteiros em geral. (GONÇALVES DA SILVA, 1994, p. 53)

⁵³ Lépine, 2001.

⁵⁴ Para mais detalhes sobre o *calundu* ver SOUZA (2005).

⁵⁵ Gonçalves da Silva, 1994.

⁵⁶ *idem*.

Ao analisar as notícias do Jornal *A Tarde* (Bahia), Lühning deixa claro que os africanos que procuravam praticar seu culto ancestral eram punidos, levados à delegacia e acusados de “baderna”, sendo depois liberados por não haverem motivos que justificassem a prisão. Outras vezes, os terreiros eram invadidos e os praticantes espancados e ameaçados. Essas chamadas “batidas” são “descritas num tom altamente preconceituoso, passando uma visão unilateral, refletindo a opinião de apenas uma parte da sociedade soteropolitana, tentando influenciar e formar a opinião pública contra o candomblé” (LÜHNING, 1996, p. 19).

Os planos sanitaristas trataram de varrer os cortiços dos centros das cidades e com eles seus pobres moradores, em sua grande maioria, negros⁵⁷.

A imagem do progresso se transforma na obsessão coletiva da nova burguesia; quatro princípios fundamentais regeram o transcurso dessa metamorfose: a condenação dos hábitos e costumes ligados pela memória da sociedade tradicional; a negação de todo e qualquer elemento da cultura popular que pudesse macular a imagem civilizada da sociedade dominante; uma política rigorosa de expulsão dos grupos populares da área central da cidade, que será praticamente isolada para o desfrute exclusivo das camadas aburguesadas; e um cosmopolitismo agressivo profundamente identificado com a vida parisiense. (SEVCENKO, 1996, p. 106)

Os candomblés tiveram que ser rearranjados nas periferias⁵⁸, longe dos centros, onde não havia espaço para sua cultura. Eles mais tarde ganhariam as capitais do sudeste com a grande migração das populações nordestinas por volta de 1960⁵⁹.

3.2.2. O Candomblé e a Academia

No conflito entre o país que as elites desejavam ter e o país que realmente existia, a cultura africana foi culpada de impedir os avanços do progresso. Como poderia um país se tornar civilizado “tendo como herança o sangue africano, vivendo o país preso a hábitos e crenças primitivas, como o candomblé, que proliferava pelas cidades⁶⁰”?

⁵⁷ Gonçalves da Silva, 1994.

⁵⁸ Azorli (2012). Dentre esses fatores elencamos a perseguição religiosa pelos jornais, polícia, igrejas neopentecostais e a chamada ‘destruição da urbanidade’ entre outros.

⁵⁹ Gonçalves da Silva (1995); Prandi (1991).

⁶⁰ GONÇALVES DA SILVA, 1994, p. 55.

Lépine (2001) nos relembra que é possível encontrar referências ao preconceito contra os negros nos escritos árabes do século X. Além disso, a crença de que os negros eram descendentes de Cam⁶¹, procurava “justificar” uma “descendência [que] fora amaldiçoada para sempre, ficando da cor do Demônio e condenada à escravidão.” (LÉPINE, 2001, p. 4)

As concepções de Darwinismo Social e do Determinismo Racial do século XIX, destinaram aos africanos os últimos degraus da evolução das “raças” humanas (OLIVA, 2003)

Os especialistas passaram então a adotar posições racistas e evolucionistas de origem europeia. Visavam assim, explicar como algumas raças e culturas eram mais atrasadas que outras⁶².

O médico Nina Rodrigues⁶³ seria o pioneiro a se interessar pelas religiões afro-brasileiras. Mas longe de admirar a cultura africana ele queria estudar o transe religioso, pois o considerava uma forma de histeria. Seus estudos acabaram por iniciar um diálogo sobre a supremacia dos iorubás sobre outras tradições religiosas africanas⁶⁴.

Arthur Ramos daria prosseguimento aos estudos de Nina Rodrigues. A mesma ótica racista e de superioridade cultural, que era comum ao pensamento da época, seria adotada por Ramos⁶⁵.

Édison Carneiro seria um dos primeiros pesquisadores a se interessar pelo candomblé banto⁶⁶. Mas sua obra só confirmaria uma suposta superioridade nagô⁶⁷.

Roger Bastide⁶⁸, um professor francês, seguiria com as ideias de oposição entre o candomblé nagô (tido como puro e tradicional) e o culto banto que junto a outras formas religiosas (como a umbanda, por exemplo) seriam considerados degenerados⁶⁹.

⁶¹ Filho de Noé, que tendo visto a nudez do pai, teria sido punido por isso.

⁶² Gonçalves da Silva, idem. “[...] a relação de dominação [se exprime] numa ideologia onde o negro é representado como ignorante, amoral, grosseiro, inferior intelectualmente, representações que justificam a escravidão, e contribuem para manter a distância social necessária a tal prática.” (LÉPINE, 2001, p. 4)

⁶³ Ele escreveu: *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1894); *Animismo fetichista dos negros bahianos*, com publicações no Brasil e na França em 1896 e 1900, respectivamente e *Os Africanos no Brasil* (1906), que só foi lançado depois de sua morte.

⁶⁴ “[...] [ele] declarava ter inutilmente buscado, junto aos negros da Bahia, ideias religiosas pertencentes aos bantos” (CAPONE, 2004, p. 17).

⁶⁵ Entre seus livros: *O negro brasileiro* (1934); *O negro na civilização brasileira* (1939) e *The Negro in Brazil* (1939).

⁶⁶ Algumas de suas obras: *Religiões negras/Negros bantos* (1936) e *Candomblés da Bahia* (1948).

⁶⁷ “A diferença, inicialmente afirmada no âmbito religioso, logo se traduziu em oposição regional entre o Nordeste (principalmente a Bahia), que exaltava sua herança cultural por meio da valorização dos negros nagôs ‘superiores’, e o Sudeste, [...] desprovido de uma tradição cultural de igual valor” (CAPONE, 2004, p. 17).

Junto ao pensamento racista surgiria uma preferência pelo candomblé denominado nagô. Por diversos motivos que não pretendemos analisar aqui⁷⁰, os iorubás e o candomblé nagô-keto passaram a ser considerados modelos para os outros. Sua mitologia e costumes foram considerados mais complexos e “puros”. Aos outros candomblés coube o estigma de “degenerados”.

O candomblé dessas casas baianas mais estudadas no período que vai de 1890 a 1970 popularizou-se com o nome de candomblé queto, por suas ligações históricas e afetivas com o antigo reino iorubá da cidade de Queto, em região hoje pertencente à república do Benin, embora o culto seja mesclado de elementos de outras regiões iorubanas da Nigéria e de procedência africana não iorubana, além do sincretismo católico, é claro. (PRANDI, 1991, 17).

Mais recentemente, pesquisadores viriam a discutir as posições de pureza e superioridade⁷¹, na tentativa de valorizar outras expressões da religiosidade africana⁷². Enquanto que as constantes viagens para a África de praticantes do candomblé e crescente consumo de bibliografia sobre o tema, produzida por pesquisadores, começou a tornar crescente um movimento de reafricanização⁷³ dos cultos africanos com o objetivo de voltar cada vez mais às origens. Embora para Prandi (2005)

[...] mesmo o movimento de africanização, que procura desfazer o sincretismo com o catolicismo e recuperar muitos elementos africanos de caráter doutrinário ou ritualístico perdidos na diáspora, não pode fazer a religião dos orixás no Brasil retomar conceitos que já se mostraram incompatíveis com os da civilização contemporânea. (PRANDI, 2005, p. 52)

⁶⁸ Entre suas obras: *O candomblé da Bahia: rito nagô* (1958); *As religiões africanas no Brasil* (1960) e *Estudos afro-brasileiros* (1973).

⁶⁹ “Bastide, no entanto, nunca realizou um verdadeiro trabalho de pesquisa sobre a macumba do Sudeste. Suas afirmações se baseiam em fontes secundárias, como os processos jurídicos e os registros de polícia [...]” (CAPONE, 2004, p. 17).

⁷⁰ Para Capone (2004), esse fato se deve as primeiras pesquisas (que depois serviram de modelo às outras) terem sido realizadas na Bahia em candomblés nagôs. Para Prandi (1991) “o candomblé nagô, pode contar, além do prestígio com muitas fontes escritas brasileiras, além de uma etnografia produzida sobre o culto dos orixás da Nigéria e o Benin, que legitimam essa tradição e permitem recuperar, e às vezes introduzir, elementos perdidos na Bahia e no resto do país com o desaparecimento dos velhos conhecedores e fundadores desse rito.” (PRANDI, 1991, p. 19)

⁷¹ Dantas (1988) e Capone (2004), por exemplo.

⁷² Como o Xangô de Pernambuco, Alagoas e Sergipe, o tambor-de-mina do Maranhão e o batuque do Rio Grande do Sul, por exemplo.

⁷³ Também chamado de africanização.

3.3. Território e territorialidade: desterritorializar e reterritorializar

A construção de um espaço social pelas diferentes sociedades ao longo da história é um processo particular, com configurações singulares de localidade para localidade.

Defende-se que tal processo é passível de ser identificado num corte ontológico do real, isto é, manifesta-se na realidade com determinações específicas impares, atuando como elemento particularizador, em si uma mediação na análise dos fenômenos históricos (MORAES, 2005, p. 41).

Para Souza (2009) o território é o “espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder” (SOUZA, 2009, p. 78). Ele afirma ainda que os

[...] territórios existem e são construídos (e desconstruídos) dentro de escalas temporais as mais diferentes: séculos, décadas, anos, meses ou dias; territórios podem ter um caráter permanente, mas também podem ter um existência periódica, cíclica. Não obstante essa riqueza de situações, não apenas o senso comum, mas também a maior parte da literatura científica tradicionalmente restringiu o conceito de território à sua forma mais grandiloquente e carregada de carga ideológica: o ‘território nacional’ (SOUZA, 2009, p. 81)

Este autor demonstra que o conceito de território tem passado por importante ampliação dos horizontes conceituais e teóricos. Prossegue ainda afirmando que a geografia tem se fixado excessivamente na escala do território nacional, embora algumas novas formas de ver esse conceito venham surgindo nos trabalhos dos geógrafos.

O conceito de território surge, na Geografia Política, associando um espaço concreto, que é apropriado, ocupado por um grupo social (Souza, 2009).

Consideramos aqui que a palavra território⁷⁴ não se restringe apenas a dimensão do real, do material ou do concreto, este é também a soma das relações sociais que se projetam no espaço que é construído historicamente (Albagli, 2004).

A territorialidade que tratamos aqui se constitui no estabelecimento das relações da tríade: indivíduo, grupo social e meio de referência. Para a Geografia, é impossível dissociar a territorialidade da ideia de condição humana, numa interação sociedade-natureza (Haesbaert, 2004).

⁷⁴ “O termo território vem do latim, *territorium*, que, por sua vez, deriva de *terra* e significa pedaço de terra apropriado. Na língua francesa, *territorium* deu origem às palavras *terroir* e *territoire*, este último representando o ‘prolongamento do corpo do príncipe’, aquilo sobre o qual o príncipe reina, incluindo a terra e seus habitantes” (ALBAGLI, 2004, p. 26).

Essas relações tem que se efetivar no âmbito da experiência, visto que não é suficiente, para criar o sentimento de pertencimento a uma comunidade, ter nascido neste ou noutro local (Albagli, 2004). Para Medeiros (2009) “o território é, de início, um espaço cultural de identificação ou de pertencimento e a sua apropriação só acontece em um segundo momento” (MEDEIROS, 2009, 217). Entretanto, é importante considerar que,

[...] territorialidade não é, por outro lado, sinônimo de raízes territoriais, já que é transportável e é dinâmica, como no caso de migrantes que se apropriam de novos territórios e reconstituem suas identidades territoriais em novos espaços. (ALBAGLI, 2004, p. 29).

O espaço, embora não se constituísse em um conceito chave da geografia tradicional, já estava presente na obra de Ratzel e de Hartshorne (Corrêa, 2009). Para Ratzel ele é a base indispensável para a vida do homem. Mais tarde, com a Geografia teórico-quantitativa, “o espaço [seria] considerado sob duas formas que não são mutuamente excludentes. De um lado através da noção de planície isotrópica e, de outro, de sua representação matricial” (CORRÊA, 2009, p. 20).

Com o surgimento da Geografia Crítica, o conceito de espaço seria novamente debatido com as discussões sobre a obra de Karl Marx. Sendo que mais tarde, seria Milton Santos, que com sua vasta obra, discutiria o espaço social, inspirado em Lefebvre.

Mas é na Geografia Humanista e Cultural, que as construções culturais dos povos a partir da experiência e do sentimento de pertencimento têm maior espaço. Para Tuan “no âmbito da Geografia Humanista consideram-se os sentimentos espaciais e as ideias de um grupo ou povo sobre o espaço a partir da experiência” (CORRÊA, 2009, p. 30).

Levando em conta que o sagrado pode ser considerado elemento produtor de espaço (Rosendahl, 1999), estudamos com mais cuidado essas áreas de culto através da delimitação desses territórios sagrados.

A territorialidade, mais especificamente a religiosa,

[...] por sua vez, significa o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território, onde o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo. A territorialidade é fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território (ROSENDAHL, 2005, p. 204).

Cabe aqui salientar ainda, que Rosendahl (1999), denominou esses espaços sagrados de hierópolis,

[...] pelo simbolismo religioso que possuem e pelo caráter sagrado atribuído ao espaço, podemos chamar esse locais de hierópolis ou cidades-santuário. Assim, cidades-santuário são centros de convergência de peregrinos que com suas práticas e crenças materializam uma peculiar organização funcional e social do espaço. (ROSENDAHL, 1999, p. 13)

Construímos mapas a partir da bibliografia que trata do tema para podermos pensar como esse transporte cultural se desterritorializou e se reterritorializou nascendo dessa configuração os cultos de candomblé.

Os processos de desterritorialização e reterritorialização são definidos por Deleuze e Guattari como “um movimento pelo qual se abandona o território, ‘é a operação da linha de fuga’, e a reterritorialização é o movimento de construção do território (...)” (apud HAESBAERT, 2004, p. 127).

Para Haesbaert (2004) desterritorializar pode significar também o enfraquecimento do controle das fronteiras com aumento de dinâmica e fluidez, ou seja, um aumento de mobilidade.

Todas as atividades, sejam materiais ou não, são produtoras de símbolos e de sentido, de modo que a dimensão cultural sempre esteve presente nos processos de formação territorial⁷⁵.

Esses complexos processos de transporte de povos de um espaço físico para outro são seguido de um transporte cultural, que se dá de forma distinta em cada caso específico.

As complexas conexões identitárias construídas no seio das comunidades foi o que Anderson (2008) denominou “comunidades imaginadas”.

Quando se trata de transporte cultural é importante considerarmos que autores, como Mintz; Price (2003) defendem ser impossível transportar a cultura de um povo de forma inviolada, mas sim recriada, reinventada.

Embora imensas quantidades de conhecimento, informações e crenças devam ter sido transportadas na mente dos escravos, estes não puderam transpor o complemento humano de suas instituições tradicionais para o Novo Mundo. Membros de grupos étnicos de status diferentes, sim, mas, sistemas de status diferentes, não. Sacerdotes e sacerdotisas, sim, mas o corpo sacerdotal e os templos, não. [...] Em suma, o pessoal responsável pela perpetuação ordeira das instituições específicas das sociedades africanas não se transferiu intacto [...] Portanto, a tarefa organizacional dos africanos

⁷⁵ Haesbaert, 2004.

escravizados no Novo Mundo foi a de criar instituições - instituições que se mostrassem receptivas às necessidades da vida cotidiana, dentro das condições limitantes que a escravidão lhes impunha. (MINTZ; PRICE, 2003, p.38)

Portanto, segundo esses estudiosos, “nenhum grupo, por mais bem equipado que esteja, ou por maior que seja sua liberdade de escolha, é capaz de transferir de um local para outro, intactos, o seu estilo de vida e as crenças e valores que lhe são concomitantes” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 19).

O processo de Diáspora Africana e seus desdobramentos no que diz respeito ao processo de sincretismo⁷⁶, aculturação⁷⁷, transculturação, encontro de culturas e miscigenação cultural, é alvo de inúmeras discussões e pesquisas. Baseando-nos nas ideias de Souza (2002) que estão fundamentadas nos estudos iniciados por Herskovits (1941) e posteriormente por Mintz; Price (2003), esta afirma que ao se verem escravos e trazidos para as Américas, os africanos tiveram que construir novas instituições partindo de sistemas cognitivos comuns a pessoas pertencentes a grupos étnicos diversos. Isso constituiu, o que os pesquisadores acima citados chamam, de “gramática da cultura”, que teria servido de base às novas formações e à ação de pessoas particulares.

Thornton (2004) denominou a nova configuração religiosa dos africanos no Novo Mundo de “cristianismo africano”. Para o autor, esse processo “permitiu que a filosofia e o conhecimento de algumas religiões africanas se acomodassem em um sistema religioso europeu e expressassem uma fusão de grande importância” (THORNTON, 2004, p. 312).

Não que esse tenha sido um processo de simples junção. As recombinações ocorreram para ambos: africanos e europeus no Novo Mundo⁷⁸.

O termo “sincretismo” passaria a ser utilizado para se referir a essas “misturas” culturais. Recentemente diversos autores procuram discutir esse conceito em sua epistemologia.

Para Sampaio (2009) o uso de sincretismo como

⁷⁶ “O sincretismo faria parte da adaptação, ocorrendo quando os traços culturais originais e estrangeiros se combinavam tão intimamente que o resultado era um todo cultural novo, produto de uma relação harmônica entre as partes” (SOUZA, 2002, p. 150).

⁷⁷ Segundo Wachtel (1976), todos os fenômenos de interação que resultam do contato de duas culturas, mas, até o momento, as análises que trataram do fenômeno sempre se detiveram em sociedades de força desigual, uma dominante, outra dominada.

⁷⁸ Thornton, 2004.

[...] amálgama, mistura de elementos de diferentes origens culturais, no sentido de uma união artificial de ideias disparatadas, uma fusão de elementos antagônicos, o que acabaria gerando uma ‘promiscuidade’ cultural, em um tipo de análise sobre formas culturais muito permeada por julgamentos de valor, considerando culturas de acordo com graus e padrões de civilidade. (SAMPAIO, 2009, p. 216)

Essa concepção acaba por naturalizar a ideia de que se há, por um lado uma mistura cultural degenerativa, há, por outro, uma cultura autêntica que se deve reestabelecer.

Para Gruzinski (2001) a mestiçagem de crenças e ritos ou sincretismo religioso afro-brasileiro, é um campo privilegiado de estudo por reunir influências cruzadas dos cultos ameríndios, africanos e cristãos⁷⁹.

Nesse contexto, prossegue o autor, o sincretismo seria, para alguns especialistas uma máscara para esconder sobrevivências⁸⁰. Já para outros, seria uma estratégia de resistência cultural à cristianização.

Assim, o conceito de sincretismo pode ter aplicações as mais diversas e até contraditórias⁸¹, para definir “junção de práticas e crenças, paralelismo, mistura, fusão⁸²”. Para o autor todas essas “diferenciações terminológicas traduzem mal a complexidade das situações e sua variabilidade. É realmente possível propor categorias globais se cada caso é único?⁸³”.

Por tantos motivos, por vezes, a ideia de sincretismo é considerada problemática e inútil⁸⁴, uma vez que a nossa necessidade de entender os processos nos faz simplificar demais a realidade.

Como abordar esses mundos mesclados? Primeiro, talvez, aceitando-os tais quais como nos aparecem, em vez de nos apressarmos em dessarumá-los e submetê-los a triagens que supostamente localizariam, e depois isolariam, os elementos que formam o conjunto. A dissecação – que chamamos análise – não tem apenas o inconveniente de fazer a realidade explodir; no mais das

⁷⁹ Gruzinski, 2001.

⁸⁰ “‘máscara colonial’ ou estratégia de resistência para se escapar à dominação colonial, como se os adeptos das religiões africanas apenas fingissem alguma proximidade com o catolicismo, praticando, sem parar, um grande cinismo cultural. Análises deste tipo acabam sempre resultando em classificações de opostos: resistência e conformismo, dominantes e dominados, erudito e popular [...] que correspondem muito mais a esquemas teóricos do que à realidade, que acaba sendo analisada de forma muito simplificada.” (SAMPAIO, 2009, p. 216-217)

⁸¹ “O sincretismo é qualificado, sucessivamente, de processo consciente ou inconsciente, objetivo ou subjetivo, permanente ou transitório” (GRUZINSKI, 2001, p. 46).

⁸² Idem.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid.

vezes, ela projeta filtros, critérios e obsessões que só existem em nossas visões de ocidentais (GRUZINSKI, 2001, p. 26)

Por isso a ideia de mistura, quando se aplica ao encontro de culturas é no mínimo vaga. E o mesmo acontece com o termo hibridismo. Para Gruzinski esses conceitos têm fortes raízes nas noções de mestiçagem biológica⁸⁵.

Longe de lidarmos com culturas puras, em nosso dia-a-dia temos uma tamanha profusão de misturas que chega a ser difícil rastrear sua origem.

Finalmente, o autor, longe de nos trazer definições e soluções nos coloca mais questões sobre as quais nos debruçar. Seria uma matéria acadêmica capaz de esgotar a questão?

3.4. Mapa e mapeamento

Dentre os diversos usos que esse nosso mapeamento pode ter presumimos que possa servir para localizar o culto de orixás na África. Em nossos trabalhos de campo ou mesmo na bibliografia que analisamos, é comum se referir à localização dos Orixás como sendo na África.

Ora, embora os estudiosos e o povo de santo⁸⁶ saiba que o culto dos orixás veio da África, e também que estes não são adorados em todo o território africano, onde exatamente os orixás eram cultuados? Há referências históricas de pesquisadores e viajantes, depoimentos colhidos, referências aos locais na mitologia e nos cantos praticados nos ritos?

Esse questionamento inicial nos levou a refletir sobre a possibilidade de construir mapas de territorialidade baseados em relatos históricos pretéritos e atuais nos cultos de candomblé.

A importância dos mapas para a geografia já teria sido destacada por Sauer: “estamos de mãos vazias sem eles, seja na sala de conferências, ao estudarmos, ou no trabalho de

⁸⁵ “A mestiçagem biológica pressupõem a existência de grupos humanos puros, fisicamente distintos e separados por fronteiras que a mistura dos corpos, sob a influência do desejo e da sexualidade viria pulverizar” (GRUZINSKI, 2001, p. 42)

⁸⁶ Seguidores do candomblé.

campo. [...] O mapa fala através das barreiras de linguagem; às vezes é reivindicado como o idioma da geografia”. (SAUER, 2000, p. 139)

O mapa como importante veículo de representação espacial nos é útil nesse trabalho ao incorporar nossa intenção de evidenciar graficamente as cidades encontradas em nossa busca bibliográfica. De um golpe de vista o leitor pode estabelecer relações de localização, proximidade, presença ou ausência.

A nossa intenção, de que os seguidores do culto vejam e reflitam sobre esses mapas, é embasada na ideia de que é dever dos pesquisadores possibilitar a democratização dos mapas⁸⁷.

Também temos consciência de ser o mapa uma abstração da realidade, elaborado a partir de algum ponto de vista (Acserald; Coli, 2008). Por isso não queremos que nossos mapeamentos sejam pontos finais, mas sim pontos de partida.

Os mapas são “una manera de concebir, articular y estructurar el mundo humano que se inclina hacia, es promovido por y ejerce uma influencia sobre grupos particulares de relaciones sociales.” (HARLEY, p. 80, 2005)

É interessante observar que para Harley (2005) as características ideológicas do mapa se devem ao fato de serem: um tipo de linguagem e, por isso, mediadora de diferentes visões de mundo. O simples fato de colocar este ou aquele destaque, tornam o ato político; o simbólico, que por sua vez estabelece a rápida comunicação visual e, finalmente, a sociologia do conhecimento, tida como produto social.

Os mapas produzidos através as história oral têm passado por recentes discussões (Black, 2005). Isso nos leva a refletir sobre a importância de mapeamentos baseados em relatos orais, onde a experiência constrói imagens mentais e referenciais.

Essa forma de mapear exige cuidado, mas não tem sua importância reduzida por fugir ao convencional, pelo contrário, nos coloca num constante questionamento metodológico.

⁸⁷ “a disseminação social dos mapas [...] tem sido entendida como portadora de múltiplos efeitos [...] [como] a multiplicação democratizante das formas de interpretar o mundo [...]” (ACSELRAD; COLI, 2008, p. 14).

A descrição cartográfica atrelada a história africana apenas tomaram importância no mundo pós-segunda guerra. Até 1945, pouca atenção era destinada ao mapeamento da África e pouco havia nos atlas sobre suas especificidades⁸⁸.

Para Black (2005) “mapas não-políticos da África subsaariana são difíceis de construir para qualquer período anterior à colonização europeia por causa da falta de dados” (BLACK, 2005, p. 318). Para esse autor o problema começa com a demarcação das fronteiras. Questiona-se como elas eram antes de serem como são atualmente.

Outro problema passa pela forma de localizá-las partindo da história oral. Talvez por isso os nomes de rios e cidades presentes nos mapas africanos sejam tão desconhecidos⁸⁹.

“Os estados africanos [...] governavam pessoas e não terras, de forma que o conceito de uma fronteira territorial não era importante” (BLACK, 2005)

Os mapeamentos de Fage⁹⁰ e Thornton⁹¹ serão muito importantes nessa discussão. O primeiro adota as “bolhas” e mapas de círculo para mostrar a influência dos reinos. O segundo utilizava o conceito de “mini-estados” argumentando que “os conceitos africanos de fronteira eram semelhantes aos da Europa do início da idade moderna, embora com certeza não aos do mundo moderno” (BLACK, 2005, p. 319).

A constante pressão educacional e uma maior importância sobre a África no contexto do pós-segunda guerra tem feito com que a cartografia histórica africana avance cada vez mais⁹². Coleções de mapas das regiões africanas cada vez mais detalhadas poderiam ser apreciadas a partir da década de 1960.

Mapear os reinos africanos é, com frequência, um ato de inadmissível análise, ao invés da reprodução cartográfica de uma realidade bem definida. É correto tentar fazê-lo, uma vez que interessa a qualquer historiador onde as coisas estavam aproximadamente. [...] [Contudo,] a independência não resolveu os problemas do mapeamento do passado da África, nem liberou a cartografia da subordinação às influências ocidentais. (BLACK, 2005, p. 327)

⁸⁸ Black, 2005.

⁸⁹ idem.

⁹⁰ Atlas of African History (Londres, 1958).

⁹¹ Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680 (Cambridge, 1992).

⁹² Black, 2005.

4. RESULTADO E DISCUSSÃO

4.1. Os orixás e seus territórios na África Ocidental

4.1.1. Ogum



[...] Casco de veleiro
Vento vai riscar
O meu nome inteiro
Sou mais marinheiro
Do céu que do mar

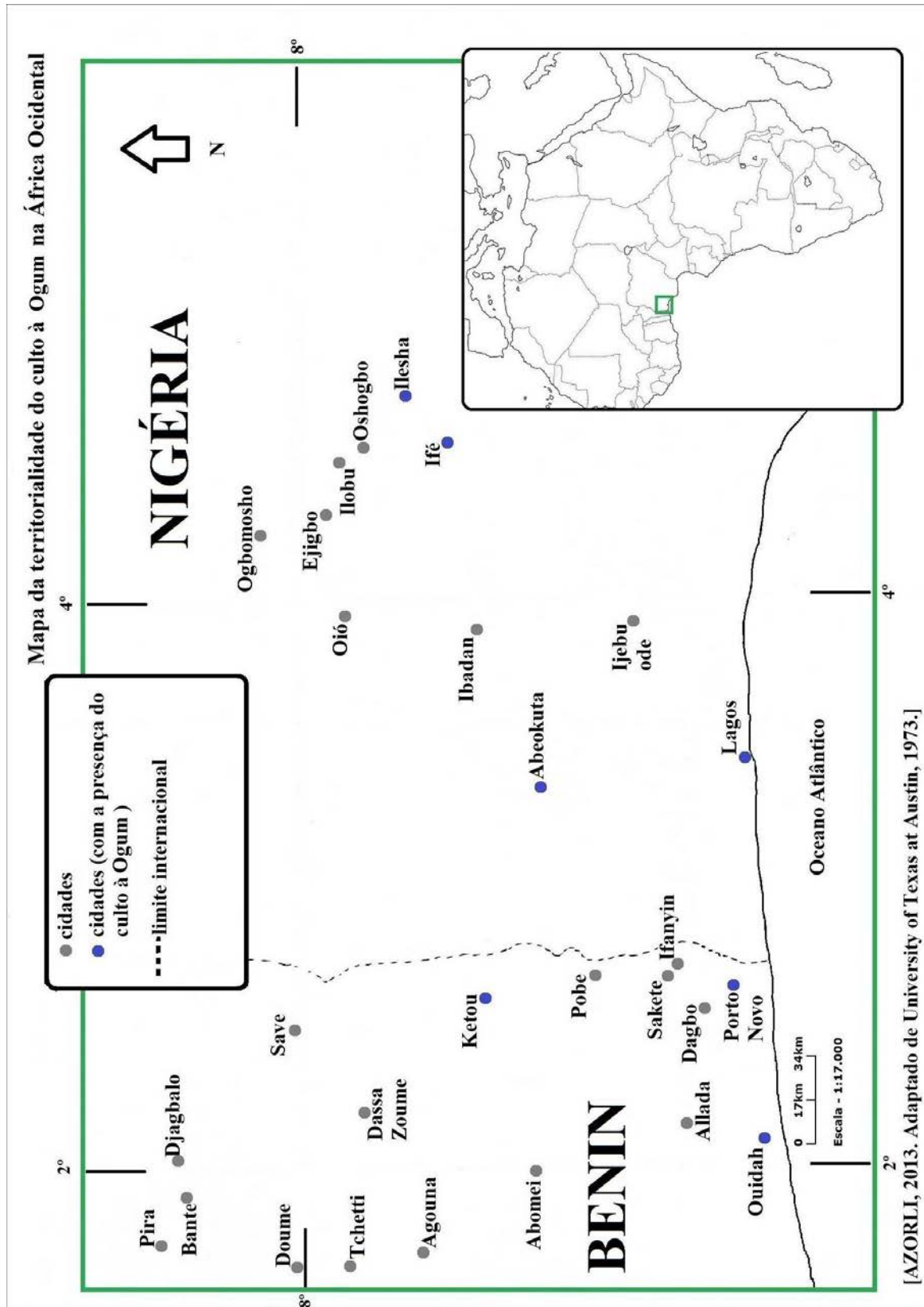
Barco de São Jorge
Quero navegar
E que Ogum me forje
Com a prata do alforje
O meu patuá

Lua que traz na maré que Deus dá
Os versos do meu cantar
Lua que leva a dor do meu olhar
Cargueiro do meu penar ⁹³

Figura 03 - Ogum⁹⁴

⁹³ **Cargueiro.** MÁRIO GIL; PAULO CÉSAR PINHEIRO. [Compositores]. In: CONTOS DO MAR. [S. I.]: Dabliú Discos, p. 1998. 1 CD. Faixa 1.

⁹⁴ **Fonte da figura:** <http://fenacab-fenacab.blogspot.com.br/>



[AZORLI, 2013. Adaptado de University of Texas at Austin, 1973.]

Mapa 01: Mapa da territorialidade do culto à Ogum na África Ocidental

Ogum é considerado um personagem histórico. Era o filho mais velho de Odudua o fundador de Ifê (VERGER, 1981). Ogum é também o nome de um rio⁹⁵ e de um Estado, na Nigéria.

Ele teria sido marido de Iansã, Obá e de Oxum e é talvez o mais antigo, respeitado e temido de todos os deuses iorubás (VERGER, 1981). A atribuição mais recorrente de Ogum parece ser o dom de dominar o ferro, por isso é considerado o deus dos ferreiros e de todos os que utilizam o ferro como guerreiros, lavradores, caçadores, lenhadores, pescadores, cabeleireiros, etc.⁹⁶ (VERGER, 2000). “Ele é uma espécie de herói civilizador africano na medida em que conhece os segredos da forja necessários para a fabricação de instrumentos agrícolas e de guerra.”⁹⁷

Passemos a seu mito mais conhecido. Após ter subjugado a cidade de Irê, Ogum coloca seu filho para governá-la. Passados alguns anos, quando decide retornar ao seu domínio, Ogum encontra a cidade envolta em silêncio. Tratava-se de um ritual. Ogum desconhecendo o fato, teria se irritado com o desrespeito, já que seu retorno deveria resultar em estrondosa comemoração. Sua reação imediata é a de matar diversos habitantes da cidade. Quando pôde avistar seu filho, o engano é desfeito e Ogum se arrepende, transformando-se em Orixá.

Em 1858, o reverendo F. J. Bowen seria o primeiro a descrever o culto à Ogum em Abeokuta⁹⁸. R. Burton o teria copiado em 1863 e constatado a presença de Ogum em Ouidah e Abeokuta⁹⁹. Mais tarde, em 1884, N. Baudin¹⁰⁰ faria referência de Ogum próximo a Lagos, dado que seria confirmado por A. B. Ellis¹⁰¹ em 1890. L. Frobenius¹⁰² diria em 1949, que o local de origem do culto a Ogum era desconhecido. Em 1931, O. Epega¹⁰³ escreveria que

⁹⁵ Nesse caso, com uma ligeira mudança de acentuação, de Ògún, para Ògùn a palavra passa a definir um rio da cidade de Abeokuta onde se presta culto a Iemanjá (Beniste, 2011).

⁹⁶ “Há algumas décadas, Ogun tornou-se também o Orixa dos motoristas e dos mecânicos” (VERGER, 2000, p. 151). “(...) é visto como a divindade da tecnologia” (BENISTE, 2009, p. 107).

⁹⁷ GONÇALVES DA SILVA, 1994, p. 71.

⁹⁸ “his younger brother is the river Ogun” (BOWEN, 1858, [s.p.])

⁹⁹ “The Ogun, or Abeokuta River [...]. Like other streams in this mythological land, a deity, or rather a god, the younger brother of the Shango, is attached to it.” (BURTON, 1863, p. 29-30); “It is the god Ogun of Abeokuta [...]” (BURTON, 1864, p. 144)

¹⁰⁰ “Ugun (a river of Yorouba which flows into the sea near Lagos) is the god of war and the chase.” (BAUDIN, 1885, p. 28). No entanto, para Verger (2000) esse seria um engano, pois o rio Ogun não tem qualquer relação com o Orixá, a despeito da semelhança do nome.

¹⁰¹ “[...] Ugun, or Ogun, being the god of the river of the same name which flowns into the Lagos lagoon, and Ife, or Ifa, of the Yoruba town of Ado [...]” (ELLIS, A. B., 1890, p. 76)

¹⁰² FROBENIUS, Léo. *Mythologie de l’Atlantide*. Paris, Payot, 1949. (apud Verger, 2000).

¹⁰³ EPEGA, D. Onadele. *The Mistery of Yoruba Gods*. Lagos, 1931. (apud Verger, 2000).

Ogum teria nascido em Ile Ife, e fundado a cidade de Ode Ire em Ekiti. C. Merlo¹⁰⁴ informaria que todos os templos de Ouidah tem seu Gou, em 1940. J. U. Egharevba¹⁰⁵ escreveria em 1936, que Ogum conquistou mais de duzentas aldeias em Ekikti e região. Já em 1948, O. Lucas¹⁰⁶ descreveria uma cerimônia em louvor a Ogum em Ilesha¹⁰⁷ (VERGER, 2000). Em 1985, Ade Obayemi afirmaria: “Talvez o culto de Ogum [...] tenha surgido no Ekiti e de lá se propagado para Ifé” (ADE OBAYEMI, 1985, p. 276 apud SILVA, 2006, 581).

Em suas pesquisas Verger recebeu em Ile Ifé, o relato de um Oni, onde Ogum é considerado o único filho poderoso de Odudua capaz de cuidar de seu reino (VERGER, 2000). Em Irê Ekiti, Verger, tomou ciência de um relato de um Onire¹⁰⁸, muito parecido com o que resumimos acima. O autor observa que em Porto-Novo o costume de virar as jarras de vinho de palmeira de boca para baixo é resultado da crença em outra mitologia¹⁰⁹. Em Ilesa, o mito narrado trata da submissão de Buku¹¹⁰, a Ogum. Em Kétou, Verger colhe outros mitos sobre o casamento de Ogum e Olure e o início da prática de excisão e de circuncisão.

Verger relata um ritual que presenciou para Ogum nas cidades de Ishèdè e Ilodo (VERGER, 2000). Para o autor, essa aldeia de Ishèdè com cerca de dois mil habitantes é um exemplo claro de como eram as aldeias iorubás antes da chegada dos europeus. A maioria dos habitantes teriam vindo de Holi Djé, uma “região pantanosa que separa Pobè de Kétou” (VERGER, 2000, p. 164). Toda a aldeia (com raras exceções) é devota de Ogum.

No Brasil, o local de origem de Ogum, que parece ter ficado fortemente impresso na memória dos praticantes do candomblé é a cidade de Irê. Ela é a mais referenciada no livro de Oliveira, por exemplo, onde podemos encontrar: “A l’Ogun meje Ire, alaada maji, meji¹¹¹” (OLIVEIRA, 2009, p. 31); “Ogun Onire o akoro onIre oore gee de¹¹²” (OLIVEIRA, 2009, p.

¹⁰⁴ MERLO, Christian. “Hiérarchie fétichiste de Ouidah”. In: **Bulletin de l’IFAN**, T. 2, pp. 1-2, 1940. (apud Verger, 2000).

¹⁰⁵ EGHAREVBA, J. U. **A Short Story of Benin**. Lagos, 1936. (apud Verger, 2000).

¹⁰⁶ “[...] en Ilesa, él es todavía adorado como um dios nacional.” (LUCAS, J.O. [s.d.], p. 73).

¹⁰⁷ Para Verger (2000), os primeiros autores que escreveram sobre os Orixás se copiavam e perpetuavam os mesmos erros. O objetivo desse trabalho é analisar se os autores fizeram ou não referências a cidades e vilas, para que possamos territorializar o culto.

¹⁰⁸ Oniré – “título do soberano de Irê” (BENISTE, 2011, p. 586).

¹⁰⁹ Ogum, após viajar sob sol escaldante, pede vinho a vendedores, mas suas jarras estão vazias. Após deixar o local, os vendedores deboçam dele, que se irrita e os fere. A prática de deixar essas jarras entornadas, seria uma forma de demonstrar que elas nada contêm.

¹¹⁰ Podemos associar Buku a outros dois orixás: Omulu e Nana Buruku, que compartilham de mitologias muito semelhantes no Brasil, onde há disputas entre estes e Ogum.

¹¹¹ “Nós temos sete Ogun em Irê. (OLIVEIRA, 2009, p. 31).

¹¹² “Ogun, Senhor de Irê, é o elmo protetor e Senhor de Irê” (OLIVEIRA, 2009, p. 35).

35); “Ogun OnIre e pa ni Ogun ki awa awo¹¹³” (OLIVEIRA, 2009, p. 37). O mesmo ocorre na coletânea de mitos de Prandi: “Assim Ogum tornou-se Onirê, o rei de Irê.” (PRANDI, 2009, p. 89); “Assim fez Ogum [...] Naquelas paragens da cidade de Irê” (PRANDI, 2009, p. 96); “Por tudo isso [Ogum] foi aclamado rei de Irê” (PRANDI, 2009, p. 99). Mas também podemos encontrar em Prandi, referência a outras cidades: “Vamos sempre nos lembrar de Ogunjá¹¹⁴. E, do reino de Ejigbô até as terras de Ijexá, todos cantaram e dançaram” (PRANDI, 2009, p.92)¹¹⁵.

¹¹³ “Ogun, Senhor de Irê que mata, nós o estamos cultuando” (OLIVEIRA, 2009, p. 37).

¹¹⁴ Esse é apenas outro dos diversos nomes por que Ogum é conhecido.

¹¹⁵ Também há referências à Irê na obra de Beniste: “Akoro pa / Nja're” [“Ele mata ou aflige as pessoas/lutando em defesa de Irê”] (BENISTE, 2009, p. 108).

4.1.2. Omulu

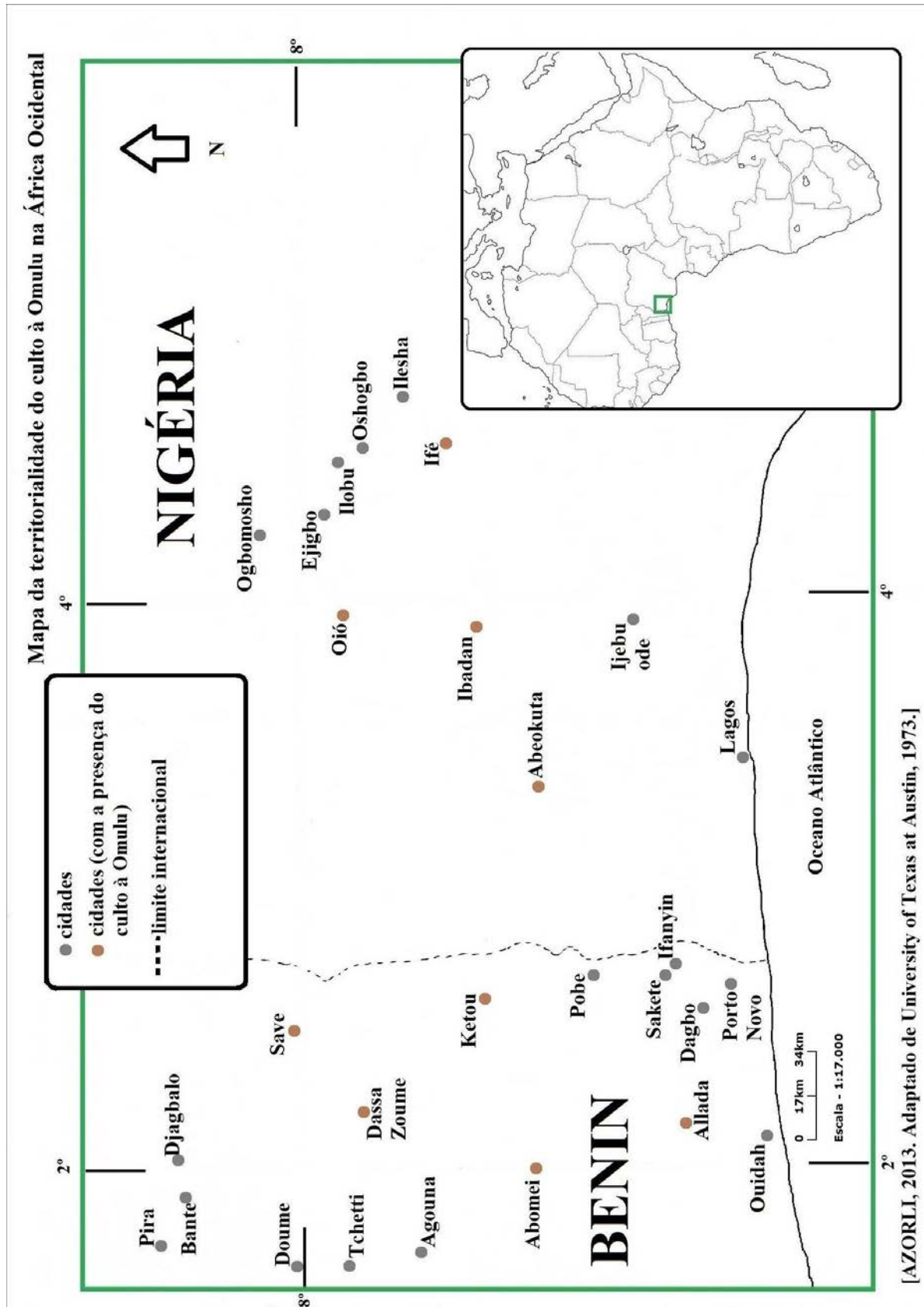


[...] Omulu trouxe o chumbo e o chocalho de guizos
Lançando a doença pra seus inimigos.¹¹⁶

Figura 04 – Omulu¹¹⁷

¹¹⁶ **Tiro de misericórdia.** ALDIR BLANC; JOÃO BOSCO. [Compositores]. In: JOÃO BOSCO AO VIVO – 100ª APRESENTAÇÃO. [S. I.]: Polygram/Philips, p1989. 1 CD. Faixa 7.

¹¹⁷ **Fonte da figura:** <http://fenacab-fenacab.blogspot.com.br/>



Mapa 02: Mapa da territorialidade do culto à Omulu na África Ocidental

Este orixá ou vodun¹¹⁸ recebe diferentes nomes: Xapanã, Omulu, Obaluaê, Sapatá dentre outros¹¹⁹. Ele é considerado o deus da varíola e das doenças contagiosas, além de ser a divindade da terra. (VERGER, 1981).

Sua origem é fruto de grande confusão¹²⁰. Há também grande mistura entre o culto de Nanã e Omulu.

Este vodun já era conhecido havia muito tempo em toda a região aja, sob nomes diversos. Sakpata, como a maioria dos vodun, é o antepassado divinizado de um grupo de descendência; é chamado ‘Rei da Terra’ o que significa que ele representa os antepassados que fundaram as primeiras comunidades da região. (LÉPINE, p. 5, 1996)

Seu mito mais conhecido parece ser este: Quando todos os orixás viviam na terra gostavam de festejar. Todos dançavam menos Sapatá. Ele era velho, se movia com a ajuda de uma bengala e se envergonhava de sua perna de pau. Depois de se embriagar, resolveu não resistir mais aos apelos dos outros orixás e foi dançar. Sapatá cai e é ridicularizado pelos outros deuses. Com raiva, ele causa uma grande confusão batendo nos outros com seu bastão. Os golpes de Sapatá fizeram os orixás adoecerem. Obatalá julga a causa e condena Sapatá a viver sozinho na mata¹²¹.

Em 1893, R. Burton¹²² se referiria a Sapata como o deus de Abeokuta. A. K. Ajisafe¹²³ em 1924, descreveria a severa epidemia de varíola de 1884 em Abeokuta onde haviam adeptos de Soponna. B. Maupoil¹²⁴ em 1943, descreveria um panteão de Sakpata¹²⁵ em Abomé. Herskovits¹²⁶ em 1953 faria uma lista dos deuses de Abomé que incluiria uma

¹¹⁸ “Os voduns do Daomé são, na origem, antepassados divinizados. Os ancestrais divinizados das linhagens de chefes e sobretudo os das famílias reais, passavam a exercer novas funções e adquiriam um status superior ao dos antepassados das outras famílias. Acabavam por se destacar de sua linhagem de origem, adquirindo o caráter de divindade protetora da cidade, e finalmente de divindade étnica. Os voduns constituem um sistema, e organizam-se de acordo com um modelo genealógico, em famílias que repartem entre si funções e territórios, como ocorre neste mundo entre os clãs humanos.” (LÉPINE, 2001, p. 11)

¹¹⁹ “Sòpònna (para os Yorùbá) e Sakpata (no Danxome) [...]. São chamados respectivamente Obalúaiyè e Aion. [...] Omolu e Olu Odo, que são títulos de uma divindade regional originária do Oeste [...]. (LÉPINE, 1998, p. 121).

¹²⁰ “No que diz respeito mais precisamente a Sakpata, acredita-se que teria vindo do país yorùbá. [...]” (LÉPINE, 1998, p. 120).

¹²¹ PRANDI, 2009, p. 212-215.

¹²² “Sapatan, or small pox, the Buku god of Abeokuta [...]” (BURTON, 1864, p. 145)

¹²³ AJISAFE, A. K. **History of Abeokuta**. London, 1924. (apud Verger, 2000).

¹²⁴ “Parallèlements au culte de Mawu et de Lisa se sont développés ceux de Sakpata [...]” (MAUPOIL, 1988, p. 72).

¹²⁵ Ou Sapata.

¹²⁶ “[...] family groups who themselves comprise a collectivity, though in a city the size of Abomey [...]” (HERSKOVITS, [s. d.], p. 139)

variação da divindade com as mesmas características. Em 1949, Frobenius¹²⁷ discutiria as origens do deus ‘Schankpanna’ pelos habitantes de Ibadan.

Verger colheria um relato sobre a origem de Omulu em Dassa Zoumé¹²⁸. Em Kétou Omulu e Xapanã são considerados a mesma divindade¹²⁹. Em Ilé Ifé ele é Obaluaie¹³⁰. Em Oyó é lembrado como um cruel guerreiro que emigrou para o país dos Mahi, onde se fixou¹³¹. Em Savé há uma divindade idêntica a Omulu, mas conhecida por outro nome¹³².

Em terras brasileiras, o lugar de origem dessa divindade é lembrado com sendo o Daomé, a terra dos mahis: “Um dia Obaluaê saiu com seus guerreiros / Ia em direção à terra dos mahis, no Daomé.” (PRANDI, 2009, p. 207). “Xapanã foi adorado e respeitado nas terras do Daomé” (PRANDI, 2009, p. 217).

¹²⁷ FROBENIUS, L. **Mythologie de l’Atlantide**. Paris, Payot, 1949. (apud Verger, 2000).

¹²⁸ VERGER, 2002, p. 240; 245.

¹²⁹ Idem, p. 249.

¹³⁰ LÉPINE, p. 18, 1996.

¹³¹ Idem.

¹³² Idem, p. 19.

4.1.3. Oxossi (e os outros caçadores)

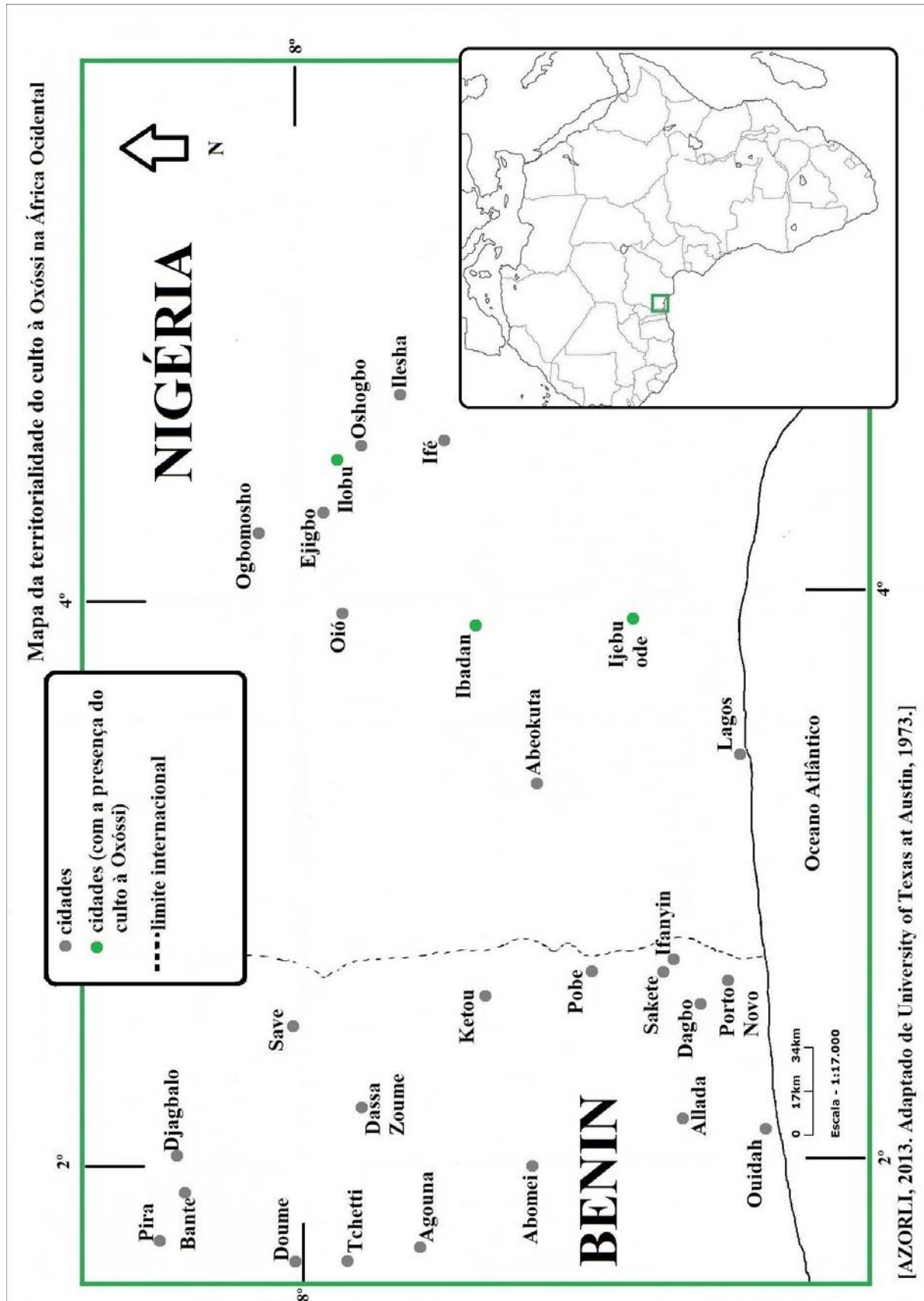


Oxóssi, filho de Iemanjá
 Divindade do clã de Ogum
 É Ibulama, é Inlé
 Que Oxum levou no rio
 E nasceu Logunedé!
 Sua natureza é da lua
 Na lua Oxóssi é Odé
 Rei de Keto Caboclo da mata Odé-Odé.
 Quinta-feira é seu ossé
 Axoxó, feijão preto, camarão e amendoim
 Azul e verde, suas cores
 Calça branca rendada
 Saia curta estampada
 Ojá e couraça prateada
 Na mão ofá, iluquerê
 Okê okê, okê arô, okê .
 A jurema é a árvore sagrada
 Okê arô, Oxóssi, okê okê
 Na Bahia é São Jorge
 No Rio, São Sebastião
 Oxóssi é quem manda
 Na banda do meu coração¹³³.

Figura 05 - Oxossi¹³⁴

¹³³ **Oxóssi.** ROQUE FERREIRA. [Compositor]. In: TEM SAMBA NO MAR. [S. I.]: Quelé/Biscoito Fino/Acari Records, p. 2004. 1 CD. Faixa 14.

¹³⁴ **Fonte da figura:** <http://fenacab-fenacab.blogspot.com.br/2010/11/quinta-feira-dia-dedicado-ao-orixa.html>



Mapa 03: Mapa da territorialidade do culto à Oxóssi na África Ocidental

Decidimos reunir em apenas um mapa os chamados odes¹³⁵. Esses são divindades como Oxossi, Erinlé, Logun edê e outros.

Oxossi é considerado a divindade da caça e seria irmão de Ogum¹³⁶. Oxossi tem forte ligação com Ossaim, que é a divindade detentora dos conhecimentos medicinais e litúrgicos das folhas¹³⁷.

Seus mitos são bem pouco volumosos. No livro de Prandi¹³⁸ pode-se encontrar não mais de oito reunidos pelo autor. Estes mitos louvam sempre as qualidades dos caçadores no manejo com flechas.

Para Beniste, seu culto teria desaparecido¹³⁹ “na África quando a cidade de Kétu foi destruída.” (BENISTE, 2009, p. 110)

Seu mito mais conhecido parece ser um relato onde um pássaro enviado por temidas feiticeiras¹⁴⁰ aterroriza a cidade de Ifê. Todos os melhores caçadores do reino são convocados para abater a ave sem sucesso. O único que obtém vitória é Oxossi que é honrado com muitas riquezas¹⁴¹.

Em 1926, Talbot¹⁴² indicaria a presença de Oxossi entre os Ijebu. Em 1949, Frobenius¹⁴³ descreve uma lenda de Enjille¹⁴⁴ em Ibadan. Em 1956, H. U. Beier¹⁴⁵ diria que o mais importante dos orixás de Ilobu é Erinle, que tem, nessa cidade, diversos templos. Diria também que em Ilexá o chamam de Erinale e dizem ser originário de Ijabe (cidade vizinha de Ofa).

No Brasil Oxossi é sempre reforçado como rei de Keto. As referências estão em trechos de cantigas como: “Alaketu e se a lootun odara, se a lootun¹⁴⁶” (OLIVEIRA, 2009, p. 50) e em mitos: “Encontraram guarida na cidade de Queto, onde Oxum deu a Oxóssi o posto de rei, o Alaqueto.” (PRANDI, 2009, p. 125); “[Orunmilá] ofereceu-lhe a cidade de Queto para governar até a sua morte” (PRANDI, 2009, p. 116);

¹³⁵ Devido a dificuldade em obter informações.

¹³⁶ Que as vezes também é seu filho (VERGER, 1981).

¹³⁷ Segundo algumas versões míticas, Ossaim teria recebido esse conhecimento de Aroni. “Um dia [Ossaim] foi à floresta e lá conheceu Aroni, que sabia tudo sobre as plantas”. (PRANDI, 2009, p. 152).

¹³⁸ Referimos-nos ao livro *Mitologia dos Orixás*.

¹³⁹ Verger concorda afirmando que seu culto está quase extinto na África. (Verger, 2000).

¹⁴⁰ São as Iá Mi Oxorongá.

¹⁴¹ PRANDI, 2009, p. 113-114.

¹⁴² TALBOT, A. *The Peoples of Southern Nigéria*. London, 1926. (apud Verger, 2000)

¹⁴³ FROBENIUS, L. *Mythologie de l'Atlantide*. Paris, Payot, 1949. (apud Verger, 2000).

¹⁴⁴ Ou Erinlé.

¹⁴⁵ BEIER, H. U. *The Story of Wood Carvings from a Small Yoruba Town*. Lagos. 1956. (apud Verger, 2000)

¹⁴⁶ “Alaketu, sois o governante (senhor) de Ketu, renove-nos.” (OLIVEIRA, 2009, p. 50)

4.1.4. Nanã

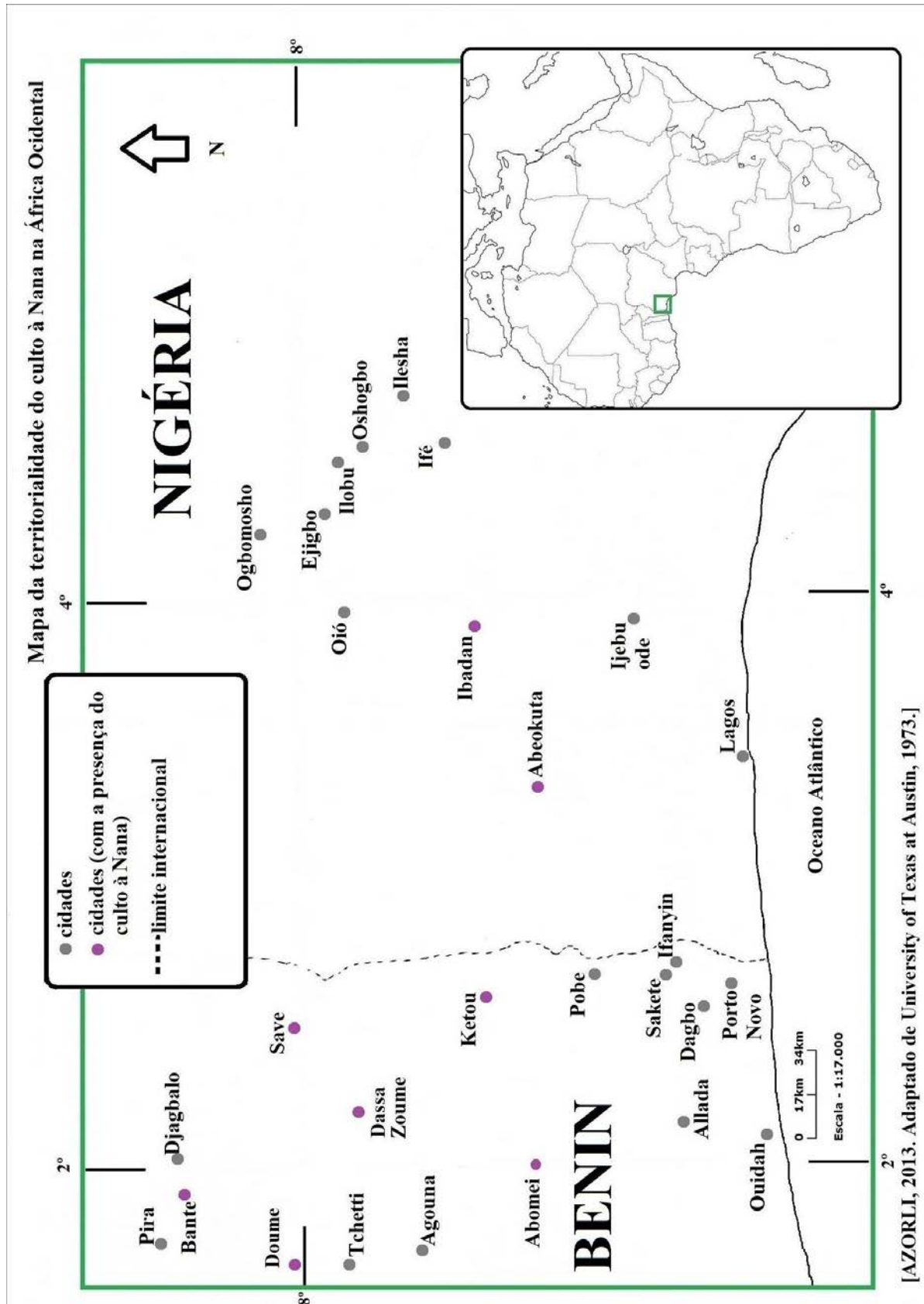


“ [...]E nana-buruquê trouxe a chuva e a vassoura
Pra terra dos corpos, pro sangue dos mortos.”¹⁴⁷

Figura 06 – Nanã¹⁴⁸

¹⁴⁷ **Tiro de misericórdia.** ALDIR BLANC; JOÃO BOSCO. [Compositores]. In: JOÃO BOSCO AO VIVO – 100ª APRESENTAÇÃO. [S. I.]: Polygram/Philips, p1989. 1 CD. Faixa 7.

¹⁴⁸ **Fonte da figura:** <http://sagrado-feminino.blogspot.com.br/2009/12/nana-buruku-matriarca-africana-e-suma.html>



Mapa 04 - Mapa da territorialidade do culto à Nanã na África Ocidental.

É uma das mais antigas divindades¹⁴⁹ e seu culto está quase sempre ligado ao de Omulu de quem seria mãe¹⁵⁰. É considerada a dona do pântano de onde proveio a lama da qual o homem primordial foi moldado¹⁵¹. É tratada com muita reverência no candomblé onde seu nome não é pronunciado completo¹⁵².

Seu mito mais conhecido conta que ela teria fornecido lama de seu pântano para modelar o homem. Oxalá tentou fazer o homem de ar, mas ele desvaneceu. Tentou com pau, mas ele ficou duro e não podia se mover. De pedra foi pior. Finalmente Nana veio em seu socorro¹⁵³.

Herskovits¹⁵⁴ em 1938 publicaria a localização de um templo de Nana Buluku na aldeia de Dumé (a noroeste de Abomé). Frobenius¹⁵⁵ em 1949 traria informações de sacerdotisas de Bouroukou, recebidas em Ibadan. G. Parrinder¹⁵⁶, também em 1949, diria existir templos de Nana Buluku no Daomé (em Doumè, Dassa e Bantè).

Verger colhia relatos em Oyó do poder dos seguidores de Nana, além da prosperidade do seu culto em Dassa Zumê. Também descreveria um tempo em Abeokutá e outro em Kêto¹⁵⁷.

No Abomé ela é chamada de Mawu e Nana-Buluku¹⁵⁸ e em Savê há várias Nanãs¹⁵⁹.

No Brasil, Nana não é ligada a nenhuma cidade da África. Talvez por ser considerada genericamente deusa do pântano.

¹⁴⁹ Silva (2006); Beniste (2009).

¹⁵⁰ Beniste (2009).

¹⁵¹ Prandi (2009).

¹⁵² Informação de Sidney.

¹⁵³ PRANDI, 2009, p. 196.

¹⁵⁴ HERSKOVITS, M. **Dahomey: An Ancient West African Kingdom**. New York, 1938, t. 2. (apud Verger, 2000).

¹⁵⁵ FROBENIUS, L. **Mythologie de l'Atlantide**. Paris, Payot, 1949. (apud Verger, 2000).

¹⁵⁶ PARRINDER, G. **Weist African Religion**. London, 1949. (apud Verger, 2000).

¹⁵⁷ VERGER, 1981, p. 241.

¹⁵⁸ VERGER, 2000, p. 272.

¹⁵⁹ VERGER, 1981, p. 236.

4.1.5. Iemanjá

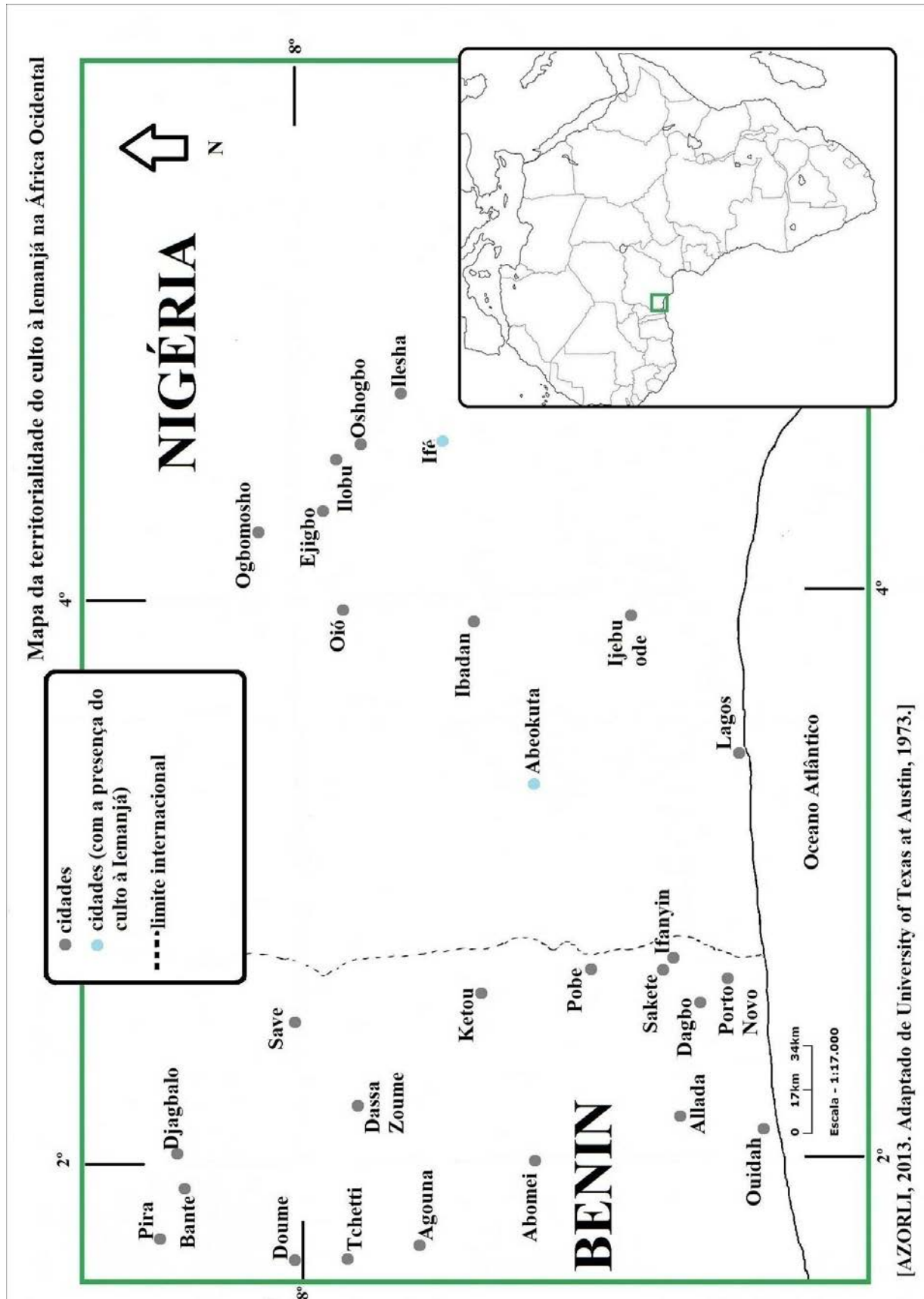


Quanto nome tem a Rainha do Mar?
 Dandalunda, Janaína,
 Marabô, Princesa de Aiocá,
 Inaê, Sereia, Mucunã,
 Maria, Dona Iemanjá.
 Onde ela vive?
 Onde ela mora?
 Nas águas,
 Na loca de pedra,
 Num palácio encantado,
 No fundo do mar.
 O que ela gosta?
 O que ela adora?
 Perfume,
 Flor, espelho e pente
 Toda sorte de presente
 Pra ela se enfeitar.
 Como se saúda a Rainha do Mar?
 Alodê, Odofiaba,
 Minha-mãe, Mãe-d'água,
 Odoyá!
 Qual é seu dia,
 Nossa Senhora?
 É dia dois de fevereiro
 Quando na beira da praia
 Eu vou me abençoar [...] ¹⁶⁰

Figura 07 – Iemanjá¹⁶¹

¹⁶⁰ **Iemanjá Rainha do Mar.** PAULO CÉSAR PINHEIRO; PEDRO AMORIM. [Compositores]. In: MAR DE SOPHIA. [S. I.]: Biscoito Fino. p. 2006. 1 CD. Faixa 2.

¹⁶¹ **Fonte da figura:** http://lilianaostrovsky.blogspot.com.br/2012_08_01_archive.html



Mapa 05 – Mapa da territorialidade do culto à Iemanjá na África Ocidental

Iemanjá é a divindade das águas salgadas¹⁶². Era cultuada em um rio chamado Yemoja que fica entre Ifê e Ibadan. As constantes migrações dos povos iorubás (mais especificamente os Egbas) fizeram que seu novo rio de culto fosse o Ògùn¹⁶³ (Figura 06).

Ela é filha de Olóòkun, deus do mar¹⁶⁴. Talvez seja considerada deusa do mar no Brasil por ter adquirido esta característica de seu pai, que não é cultuado em nosso país.

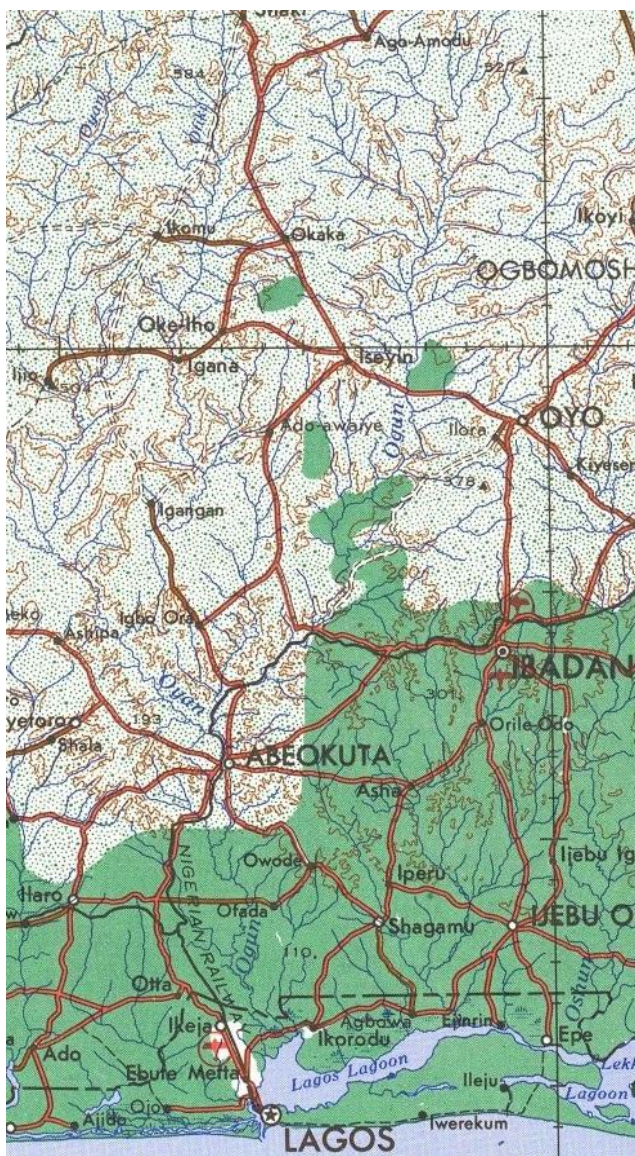


Figura 08 – Rio Ogum - Detalhe do mapa onde pode-se ver o rio Ogum que passa pelas cidades de Abeokuta, Oyo e Ogbomosh.

Seu mito mais conhecido relata o dia em que ela e os outros Orixás são convidados por Olodumare para uma reunião. Ela é a única a levar-lhe presente. Olodumare se agradando de sua atitude lhe dá o título de senhora de todas as cabeças¹⁶⁵.

Ellis¹⁶⁶ em 1894, através de um mito, localizaria Iemanjá em Ile Ifê. Verger nos conta que seu mais importante templo se situava em Abeokutá¹⁶⁷.

No Brasil a imagem de Iemanjá não é ligada com muita frequência a nenhuma cidade africana.

¹⁶² E também doces segundo VERGER (2000, p. 293).

¹⁶³ VERGER, 1981, p. 190. O rio Ogum não deve ser confundido com a divindade de mesmo nome.

¹⁶⁴ VERGER, 1981, p. 190.

¹⁶⁵ PRANDI, 2009, p. 388.

¹⁶⁶ “[...] a town which was given the name of Ife (distension, enlargement, or swelling up), was built on the spot where Yemanja’s body burst open [...]” (ELLIS, A. B., 1894, p. 45).

¹⁶⁷ VERGER, 2000, p. 293.

4.1.6. Iansã



Senhora das nuvens de chumbo
Senhora do mundo
Dentro de mim
Rainha dos raios
Tempo bom, tempo ruim

Senhora das chuvas de junho
Senhora de tudo
Dentro de mim
Rainha dos raios
Tempo bom, tempo ruim

Eu sou um céu
Para as tuas tempestades
Um céu partido ao meio no meio da
tarde

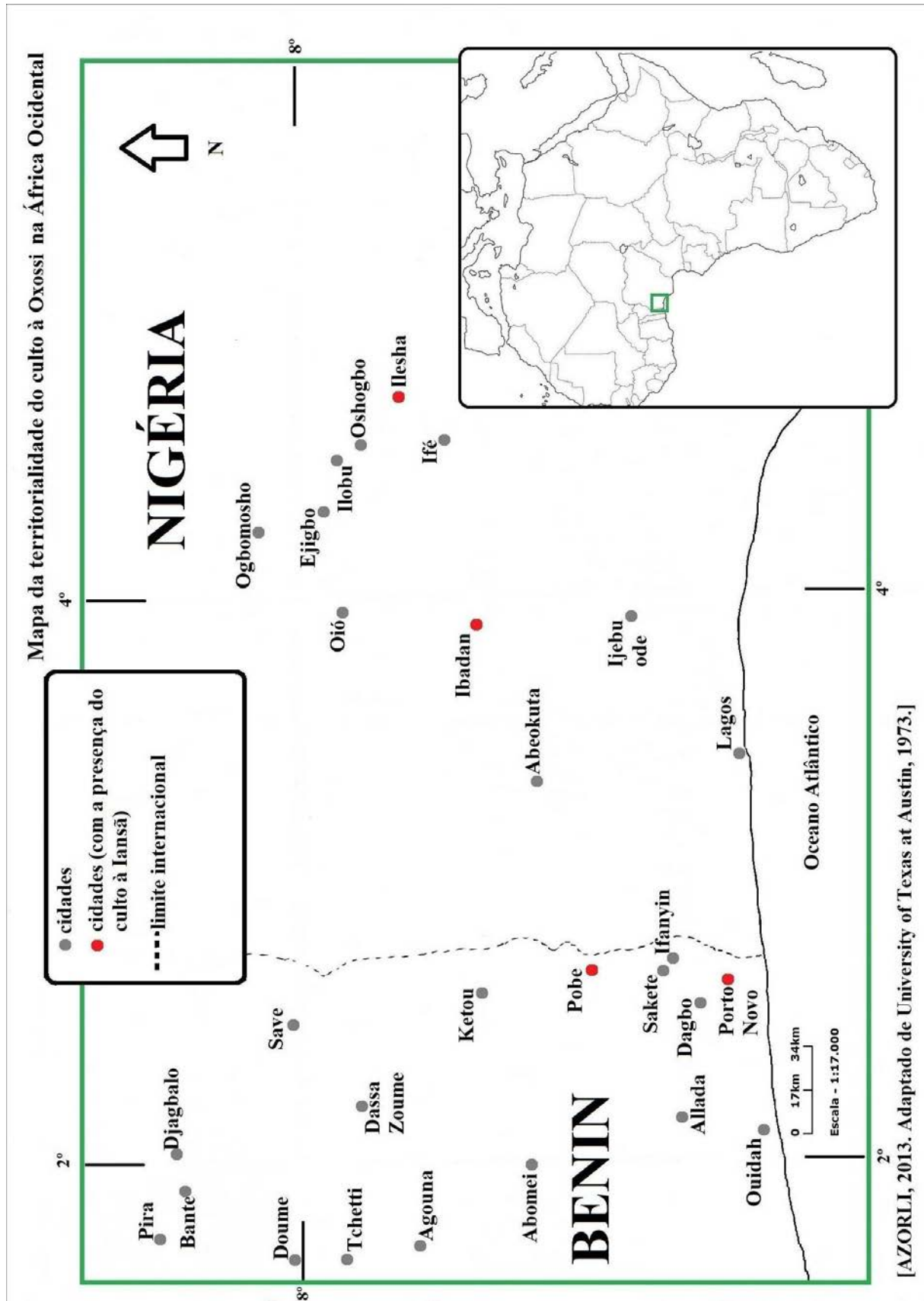
Eu sou um céu
Para as tuas tempestades
Deusa pagã dos relâmpagos
Das chuvas de todo ano

Dentro de mim
Rainha dos raios
Tempo bom, tempo ruim.¹⁶⁸

Figura 09 - Iansã¹⁶⁹

¹⁶⁸ **Iansã.** CAETANO VELOSO; GILBERTO GIL. [Compositores]. In: 25 ANOS-MARIA BETHÂNIA. [S. I.] : CBD/Phonogram/Philips, p. 1990. 1 CD. Faixa 9.

¹⁶⁹ **Fonte da figura:** <http://www.casaيمانjaiassoba.com.br/iansa.html>



Mapa 06 – Mapa da territorialidade do culto à Iansã na África Ocidental

4.1.7. Oxum

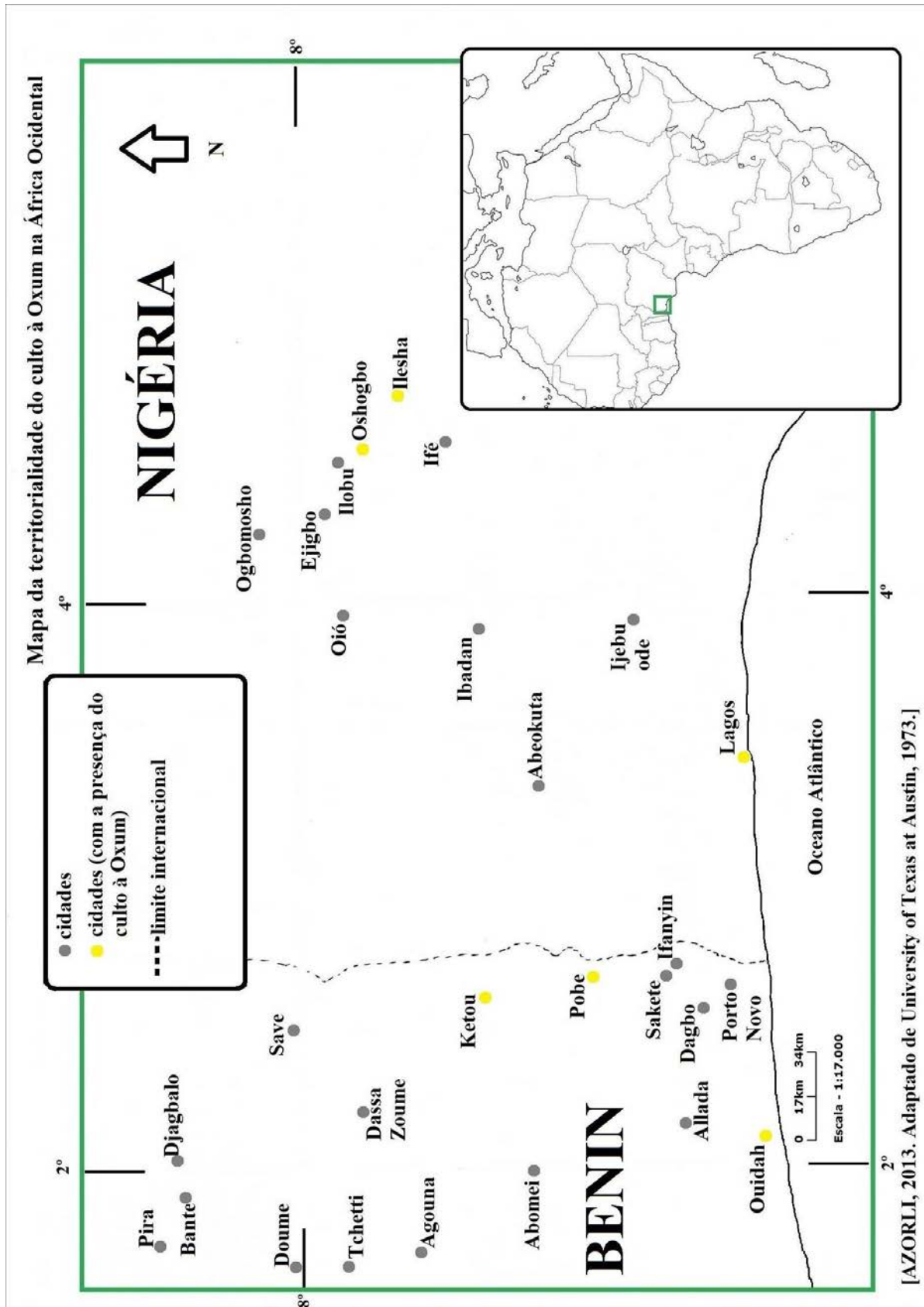


Nessa cidade todo mundo é d'Oxum
 Homem, menino, menina, mulher
 Toda a cidade irradia magia
 Presente na água doce
 Presente na água salgada
 E toda a cidade brilha
 Seja tenente ou filho de pescador
 Ou importante desembargador
 Se der presente é tudo uma coisa só
 A força que mora n'água
 Não faz distinção de cor
 E toda a cidade é d'Oxum
 Eu vou navegar
 Eu vou navegar nas ondas do mar [...]¹⁷⁷

Figura 11 - Oxum¹⁷⁸

¹⁷⁷ **É D'Oxum.** GERNÔNIMO; VEVÉ CALASANS.[Compositores]. In: GAL-1992. [S. I.]: RCA/BMG, p. 1992. 1 CD.Faixa 7.

¹⁷⁸ **Fonte da imagem:** <http://yemanjaogunte.no.comunidades.net/index.php?pagina=1229769533>



Mapa 07 - Mapa da territorialidade do culto a Oxum na África Ocidental

Oxum é a divindade da fecundidade da água doce e do rio africano de mesmo nome (figura 10). Foi esposa de Ogum e de Xangô¹⁷⁹.

Seu mito mais conhecido é um relato onde ela transforma o sangue menstrual de sua filha (que era considerado um tabu), em penas de ecodidé (uma ave rara que tem as penas utilizadas em rituais)¹⁸⁰.

Segundo Epega¹⁸¹ (1931) Oxum teria nascido em Ekiti Efon e seria mãe do rei de Ijebu Ere. Em 1949, Frobenius¹⁸² relataria uma festa anual realizada em Osogbo em louvor de Oxum.

Verger coletou cantigas destinadas a ela em Ilesha, Lagos, Pobe, Ketou e Ouidah¹⁸³.

No Brasil, ela não parece estar ligada a qualquer cidade africana específica.

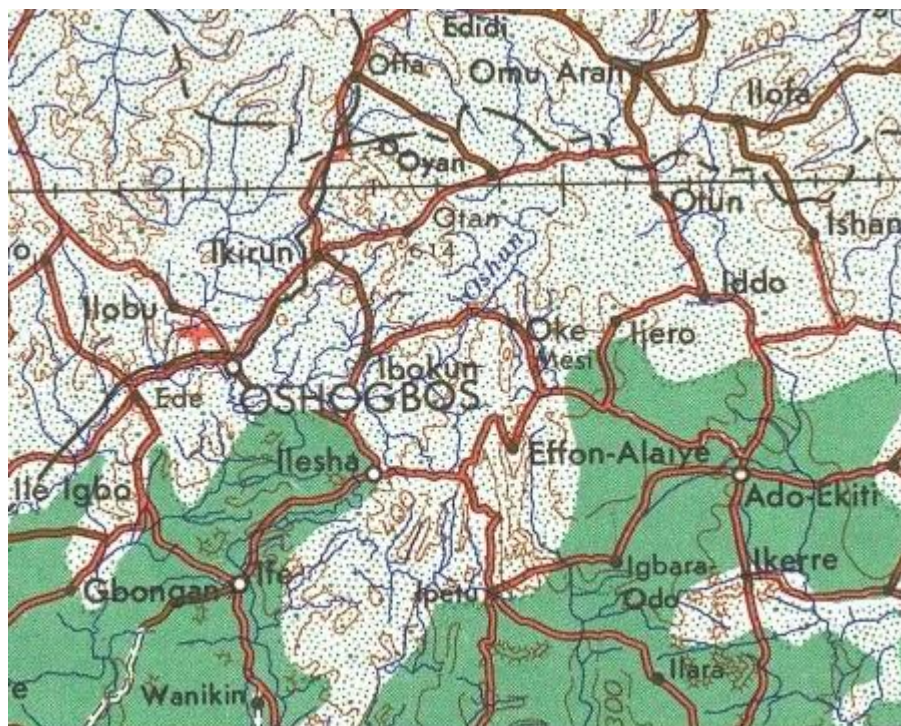


Figura 12 – Rio Oxum.

¹⁷⁹ VERGER, 1981, p. 174.

¹⁸⁰ PRANDI, 2009, p. 329-332.

¹⁸¹ EPEGA, D. Onadele. **The Mistery of Yoruba Gods**. Lagos, 1931. (apud VERGER, 2000).

¹⁸² FROBENIUS, Léo. **Mythologie de l'Atlantide**. Paris, Payot, 1949. Frobenius afirmaria ainda, nessa obra, que o próprio nome da cidade (Osogbo) é uma derivação do nome da deusa. (apud VERGER, 2000).

¹⁸³ VERGER, 2000, p. 413-418.

4.1.8. Xangô



Abram caminho para o rei.
Sorriam em vez de se curvar.
Ele é justiça, ele é a lei
que fez pra nos levantar.
Pra nos por em pé, nos erguer
e lançar pra Orum nosso olhar.
Não há justiça se há sofrer,
não há justiça se há temor
e se a gente sempre se curvar.

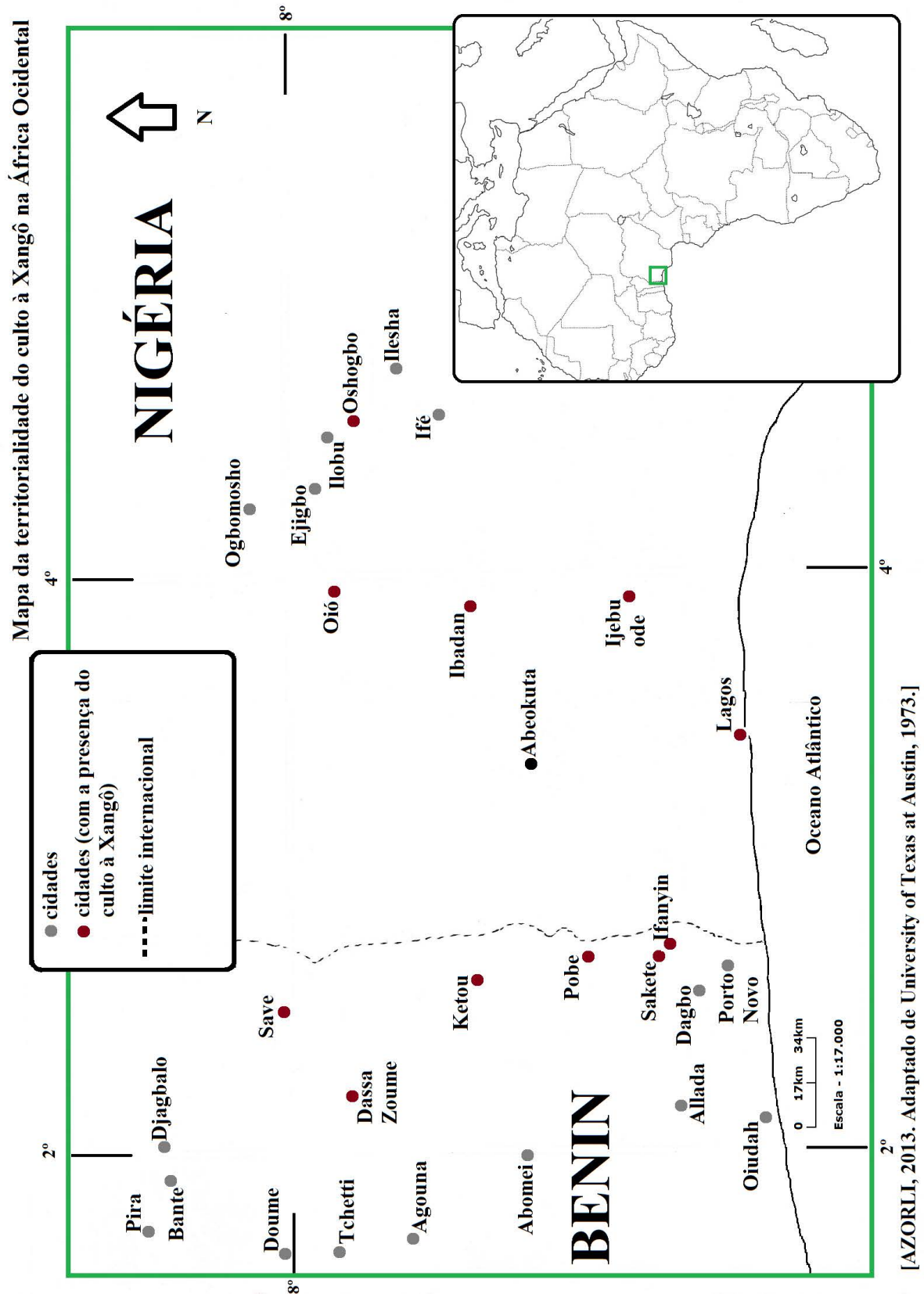
Kawó Kabiecilè Xangô Oba Iná

Abram caminho para o rei
que se anuncia em um trovão.
Que bravo, escreve o que errei
cuspindo fogo pro chão.
Labareda pra eu me consertar,
fogo pra me aquecer de perdão.
Não há justiça sem ceder,
não há justiça sem amor
e se a gente nunca se entregar.¹⁸⁴

Figura 13 - Xangô¹⁸⁵

¹⁸⁴ **Obá Iná.** DOUGLAS GERMANO. [Compositor]. In: ORÍ. [S. I.]: BAC discos, p. 2011. 1 CD. Faixa 3.

¹⁸⁵ **Fonte da figura:** <http://www.casaيمانjaiassoba.com.br/xango.html>



Mapa 08 - Mapa da territorialidade do culto à Xangô na África Ocidental

Xangô é também considerado personagem histórico¹⁸⁶. Este seria filho e Oraniã (SILVA, 2006). Foi criado no país de sua mãe Torosi, filha de um rei Nupe. Ao se tornar mais velho destronou seu irmão Ajaca. Ele teria transferido a capital de Oko para Oiô, onde teria reinado com violência e força (SILVA, 2006).

A história de Xangô indicaria ter sido ele um conquistador estrangeiro, um nupe que se impôs sobre iorubás, se é que não vinha de uma comunidade de fronteira entre os dois grupos, talvez de um estado bilíngue, formado pela fusão de aldeias nupes e iorubanas, simbolizada no matrimônio de Oraniã e Torosi. (SILVA, 2006, p. 587)

Também teria sido marido de Iansã, Obá, e Oxum e é tido como deus do trovão para os iorubás. Numa mistura de mito e história, os relatos dizem que o rei de Oiô, Xangô, tinha o poder de fazer cair raios sobre a terra onde bem quisesse¹⁸⁷.

O seu mito mais disseminado talvez seja um relato de guerra em que ele como rei de Oiô, recebe o poder de cuspir fogo pela boca¹⁸⁸. Para tanto, ele pede a uma de suas mulheres Iansã, que vá até a terra dos baribas e traga uma poção mágica (ou pedras em outras versões)¹⁸⁹. O poder de lançar raios onde quisesse acaba por ser a ruína de Xangô que acaba destruindo seu próprio palácio¹⁹⁰. Ou, em outras versões, sendo rejeitado pelo povo desiste de viver e transforma-se em Orixá¹⁹¹.

Em 1858, o reverendo Bowen relataria que Xangô teria nascido em Ifê e reinado em Ikoso¹⁹². Baudin¹⁹³ em 1884 contaria, numa lenda, que um escravo de Xangô teria retornado a Oiô, junto a seu rei. Em outra lenda, o mesmo autor afirma que Xangô era rei de Oiô. Em 1937, S. Johnson¹⁹⁴ descreveria Xangô como o rei que transferiu a capital de Okó para Oiô. Outros autores seguiriam reproduzindo relatos de Xangô daí para frente, mas sem fazer referência às cidades.

Verger relata ter ouvido em Kétou, Pobè e Savé diversas lendas sobre Xangô. Em Dassa Zoumé este possui um templo. De passagem por Oiô, o autor pôde participar de uma

¹⁸⁶ “É visto como o 3º ou 4º soberano da cidade de Oyó” (BENISTE, 2011, p. 716). “Foi o quarto rei legendário de Oyo.” (VERGER, 2000, p. 308).

¹⁸⁷ VERGER, 2000.; SILVA, 2006.

¹⁸⁸ PRANDI, 2009,

¹⁸⁹ PRANDI, 2009; BENISTE, 2006

¹⁹⁰ PRANDI, 2009; SILVA, 2006; VERGER, 2000.

¹⁹¹ Idem.

¹⁹² “Sango was Born at Ifè, and reigned at Ikoso” (BOWEN, 1858, [s.p.])

¹⁹³ “[...] and soon the news spread in Oyo that the king had hung himself” (BAUDIN, 1885, p. 24)

¹⁹⁴ “It was his ambition now to remove the seat of government from Òkò to Oyo [...]” (JOHNSON, 1921, p. 149).

cerimônia para o orixá. Em Ifanyin e Sakété, Verger participa de uma festa anual dedicada a essa divindade. Em uma cantiga recolhida por Verger em Osogbó, Xangô é o que vai dançando de Ibadan até Oió, em outra, coletada em Ijebu ele é o chefe de Tapa. (VERGER, 2000).

No culto brasileiro, o local de origem e domínio de Xangô é sem dúvidas Oió. Em diversos de seus mitos isso é sempre reafirmado. “E Xangô reinou em Oió.” (PRANDI, 2009, p. 244); “Nas terras de Oió, Xangô fundou Cossô, seu reino próprio.” (idem, p. 248); “Sango havia conquistado o poder da cidade de Oyo”. (BENISTE, 2006, p. 161). Mas podemos encontrar em cantigas uma referência a Igbo e outra ao Daomé: “Sangba sangba dide o niigboho, ode ni mo¹⁹⁵” (OLIVEIRA, 2009, p. 98). “Kawooo, ka biye si e Songo Dahomi¹⁹⁶”. (OLIVEIRA, 2009, p. 100).

¹⁹⁵ “E [ele] pairou sobre Ìgbòho, os caçadores sabem disso” (OLIVEIRA, 2009, p. 98).

¹⁹⁶ “Poderoso Xangô! Proteja-nos das guerras do Dàhòmi”. (OLIVEIRA, 2009, p. 100).

4.1.9. Exu



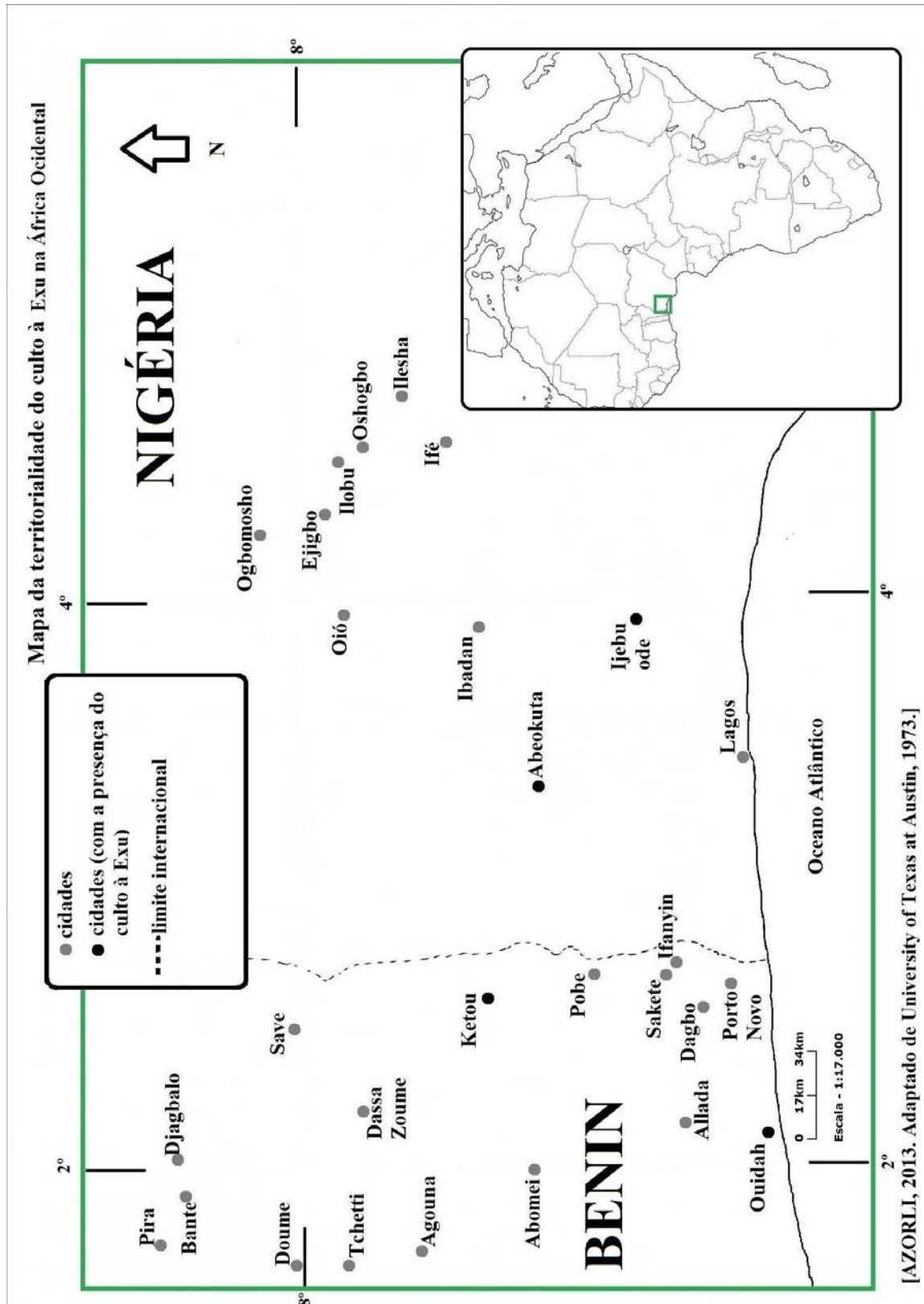
[...] Exus na capa da noite soltara a
gargalhada
E avisaram a cilada pros orixás

Exus, orixás, menino, lutaram como
puderam
Mas era muita matraca e pouco
berro.¹⁹⁷

Figura 14 - Exu¹⁹⁸

¹⁹⁷ **Tiro de misericórdia.** ALDIR BLANC; JOÃO BOSCO. [Compositores]. In: JOÃO BOSCO AO VIVO – 100ª APRESENTAÇÃO. [S. I.]: Polygram/Philips, p1989. 1 CD. Faixa 7.

¹⁹⁸ **Fonte da figura:** <http://fenacab-fenacab.blogspot.com.br/2010/11/seguda-feira-e-dia-dedicado-exu.html>



Mapa 09 - Mapa da territorialidade do culto a Exu na África Ocidental .

Exu é o mais injustiçado deus iorubá. Interpretado logo nos primeiros relatos como próprio diabo, sofre até hoje esse estigma.

Para os iorubás ele é mensageiro de todos os outros, sem ele nada se pode fazer, ele é o guardião dos templos, casas e cidades (VERGER, 2000).

Seu mito mais disseminado é um relato onde ele possuía uma fome incontrolável. Como Exu começa a comer tudo, seu irmão, Ogum, precisa detê-lo e acaba matando-o. Mas, mesmo em espírito ele continuou impondo sua presença. Desde então foi ordenado que ele fosse o primeiro a comer em qualquer cerimônia¹⁹⁹.

Pommegorge²⁰⁰ em 1789 descreveria uma estátua de Legba em Ouidah. D'avezac²⁰¹ em 1845, colheria de um escravo, descrições de Elegwa em Ijebu e Duncan²⁰², descreveria a estátua de Exu em Ouidah no mesmo ano. Em 1858, Bowen²⁰³, localizaria Exu em Abeokutá. Burton²⁰⁴, também descreveria a imagem de Exu em Ouidah em 1864. Skertchely²⁰⁵, também exporia Exu em Ouidah dez anos depois. Baudin²⁰⁶ localizaria o seu principal templo próximo a Badagris em 1885. Ellis²⁰⁷ diria que sua principal moradia estaria próxima ao rio Níger (1894). Para Epega (1931)²⁰⁸ ele teria sido o primeiro rei de Ketu. Em 1943²⁰⁹ Maupoil diria ser Exu um homem que se tornou deus em Ijebu. Lucas²¹⁰ em 1948 contaria a adoração de Exu em Ondo. Verger²¹¹ teria ouvido um mito sobre Exu no Daomé (2000).

No Brasil, Exu é sempre lembrado como tendo origem em Ketu. “Olooonon awa Bara Ketu”²¹². “Ketu ke Ketu e Esu Alaketu”²¹³”

¹⁹⁹ PRANDI, 2009, p. 45-46.

²⁰⁰ POMMEGARGE, Pruneau de. **Description de Nigritie**. Amsterdam, 1789. (apud Verger, 2000)

²⁰¹ D'AVEZAC, M. **Notice sur le pays et le peuple des Yébous en Afrique**. Mémoire de la Soc. d'Éth., Paris, 1845.

²⁰² DUNCAN, John. **Travels in West Africa**. London, 1847, v. 1. (apud Verger, 2000).

²⁰³ BOWEN, T. J. **A Grammar and Dictionary of the Yoruba Language**. Washington, 1858. (apud Verger, 2000)

²⁰⁴ BURTON, R. 1864, v. 1, p. 82.

²⁰⁵ SKERTCHLY, J. A. 1874, p. 469.

²⁰⁶ “His principal temple is at Woro near Badagry [...]”. (BAUDIN, 1885, p. 51)

²⁰⁷ “Elegba’s principal residence is said to be on a mountain named Igbeti, supposed to be situated near the Niger”. (ELLIS, A. B., 1894, p. 66).

²⁰⁸ EPEGA, D. Onadele. **The Mistery of Yoruba Gods**. Lagos, 1931. (apud VERGER, 2000).

²⁰⁹ MAUPOIL, Bernard. **La Céomancie à l’ancienne Côte des Esclaves**. Paris, 1943. (apud VERGER, 2000)

²¹⁰ “En algunas partes del país (ej. Ondo), él es adorado muy activamente”. LUCAS, J. O. [s.d.], p. 35.

²¹¹ VERGER, P. 2000, p. 124

²¹² OLIVEIRA, 2009, p. 25. “Senhor dos nosso caminhos, Exu do povo de Ketu” (OLIVEIRA, 2009, p. 25).

²¹³ OLIVEIRA, 2009, p. 26. “Ketu grita alto, Ketu, sois vós Exu o Senhor de Ketu”. (OLIVEIRA, 2009, p. 26).

4.2. Desterritorializar e reterritorializar: as consequências de uma viagem através do Atlântico

Uma das consequências iniciais e mais perceptíveis que diz respeito ao culto dos orixás no Brasil foi a perda da territorialidade geográfica cultural dos cultos que eram organizados por cidades africanas. Esses deuses foram reunidos em um só espaço físico²¹⁴, devido à perseguição religiosa imposta pela Igreja católica quando o candomblé estava se consolidando como expressão religiosa.

Não existia, portanto, na África, organizações semelhantes aos terreiros de candomblé brasileiros, que reúnem num mesmo lugar cultos diversos e originalmente dispersos no território africano. Essa nova organização foi fruto da escravidão e da reunião compulsória, numa terra estranha, de vários grupos que, em sua terra de origem, cultuavam diferentes divindades. (SANT'ANNA, [s. d.], p.3)

O desaparecimento de alguns orixás ou a diminuição de sua importância no culto brasileiro também são aspectos relevantes dessa ressignificação cultural. Orixás como Iansã, Iemanjá e Oxum tiveram suas características reorganizadas e devido à distância geográfica perderam sua ligação com seus rios, tendo que assumir novas características.

No caso de Ogum, esse orixá perdeu sua posição de protetor dos agricultores, uma vez que os negros brasileiros não tinham preocupação com as colheitas sendo escravos. O mesmo contexto explica a diminuição do culto a Orixá Oko²¹⁵ cujo culto continuou popular na África mas quase inexistente no Brasil²¹⁶.

O culto de Oxóssi, quase extinto na África, ganhou novo fôlego no Novo Mundo²¹⁷ e o de Xangô se tornou muito popular. Iansã que perderia sua ligação com o búfalo talvez pela ausência desse animal no Brasil.

Iemanjá assimilou seu pai Olocum²¹⁸ e se tornou uma rainha do mar tão popular que seu culto parece independente na Bahia.

É preciso ressaltar que “a história dessas religiões tem sido feita, portanto, quase que anonimamente, sem registros escritos, no interior de inúmeros terreiros fundados ao longo do

²¹⁴ Nesse caso, o mesmo que terreiros ou casas de candomblé.

²¹⁵ Orixá africano ligado à agricultura.

²¹⁶ Verger, 1981.

²¹⁷ Idem.

²¹⁸ Deus iorubá do mar.

tempo em quase todas as cidades brasileiras²¹⁹”, desse modo, a obtenção dessas informações é feita quase sempre por via oral.

O culto ancestral aos orixás perderia sua função, ressignificando-se. “A memória africana não é mais a memória de uma coletividade de seguidores brasileiros dos orixás, pois esta é formada de gente de todas as origens, que nunca teve necessariamente antepassados africanos” (PRANDI, 2005, p. 33)

O modo africano de ver as pessoas de mais idade também se chocou com a visão ocidental de mundo. Para os iorubás, os mais velhos são os detentores de conhecimento, aqueles que têm muito a ensinar. Para o mundo ocidental, cada vez mais, o idoso é desvalorizado²²⁰.

No mundo ocidental o livro é a fonte de conhecimento, daí o prestígio da palavra escrita, da escola e da universidade. “O conhecimento através da escrita, cujo acesso se amplia com a aquisição de livros, com as consultas às bibliotecas, e agora com a navegação na internet, não tem limites, e muito menos segredos.” (PRANDI, 2005, p. 43)

Dentro do candomblé, a tentativa de dar valor à experiência e aos mais velhos é visível, nos ritos de passagem²²¹ e os privilégios do tempo²²². Como a palavra dos velhos era a única verdade. “Ser mais velho é saber certo, fazer mais e melhor” (PRANDI, 2005, p. 42).

Prandi (2005) lembra-nos que os iorubás só conheceram a palavra escrita com a chegada dos europeus (PRANDI, 2005, p. 42). Por isso todo o conhecimento acumulado e transmitido se baseava na tradição oral. Daí a importância dos mitos. Tudo era memorizado e passado de pai pra filho.

Porém, no candomblé brasileiro:

[...] raramente foi seguido o conceito de que só prospera o axé²²³ que divide o saber. A guarda deste saber e do conhecimento chegou a um ponto tal, que obrigou as pessoas a uma busca de explicações através de cursos e livros

²¹⁹ GONÇALVES DA SILVA, 1994, p. 13

²²⁰ PRANDI, 2005.

²²¹ Rituais religiosos que marcam a passagem de um grau hierárquico à outro. Esses rituais são individuais e realizados quando o praticante alcança um determinado tempo cronológico dentro da comunidade.

²²² Dentro do candomblé a forte organização hierárquica é focada no tempo do membro iniciado, e não na sua idade cronológica.

²²³ A casa de culto, o terreiro.

que, em muitos casos, não oferecia o respaldo desejado, confundindo mais ainda o que já era tão confuso. (BENISTE, 2006, p. 291)

Esse conflito acaba por interferir nas noções de autoridade e hierarquia religiosa, ameaçando a continuidade do candomblé.

5. MATERIAL E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Através da análise bibliográfica dos livros: *Orixás*²²⁴, *Mitologia dos Orixás*²²⁵, *Mitos Yorubás*²²⁶, *Cantando para os orixás*²²⁷ e *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos*²²⁸ além de outras obras, encontramos os locais na África Iorubá de culto aos Orixás: Ogum, Oxóssi, Nanã, Omulu, Xangô, Iansã, Oxum, Iemanjá e Exu.

Depois com o auxílio de mapas e informações dos livros *África do século XVI ao XVIII*²²⁹, *A enxada e a lança*²³⁰, *A África na sala de aula*²³¹, *A escravidão na África*²³² e outros, entrecruzamos as informações destacando especialmente a territorialidade de culto de cada Orixá, gerando mapas produzidos com os resultados da pesquisa uma vez que os mapas que tínhamos à disposição precisavam ser organizados visto que não possuíam rigor cartográfico ou não representavam a área que queríamos analisar.

Utilizamos-nos também de entrevistas ao babalorixá Sidney de Logun-ede do terreiro *Ile Ase Omi Oju Aro*, além de outras conversas com praticantes do candomblé, a partir das quais pudemos enriquecer nossa discussão.

6. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Ao fim desse trabalho temos uma pequena série de mapas destacando a territorialidade de culto dos Orixás na África Ocidental produzidos a partir de relatos de história oral.

²²⁴ VERGER, 1981

²²⁵ PRANDI, 2009.

²²⁶ BENISTE, 2006

²²⁷ OLIVEIRA, 2009.

²²⁸ VERGER, 2000

²²⁹ HISTÓRIA Geral da África, V: *África do século XVI ao XVIII*. 2010.

²³⁰ SILVA, 2006.

²³¹ HERNANDEZ, 2008.

²³² LOVEJOY, 2002.

Pensamos que mapeamentos como esse são importantes para colocar em questão a forma como vemos a produção de mapas atualmente.

Precisamos aceitar o desafio de produzir mapas mesmo com informações escassas e que precisam ser obtidas com minucioso trabalho de seleção bibliográfica, além dos relatos orais.

Necessitamos também assumir uma postura crítica quanto aos preconceitos que de alguma forma possamos propagar com a nossa prática pedagógica ou atuação acadêmica. Para tanto, cabe a nós buscar adquirir mais informações quanto à História da África.

No curso desse trabalho produzimos artigos (apêndice) onde procuramos partilhar e discutir com a Academia nosso tema com o objetivo de adquirir novas experiências além de disseminar nossa pesquisa.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nunca é demais ressaltar que após dez anos da lei 10.639/03²³³ pouco se tem feito efetivamente sobre o ensino da contribuição africana nas escolas.

Tentativas de construir uma história geral da África²³⁴ são positivas e procuram nos dar um norte: não é bibliografia da história da África que nos falta.

Nesse nosso trabalho procuramos discutir os complexos processos de reconfiguração cultural africana por que passaram os povos traficados aportados no Novo Mundo, que acabaram por criar traços em nossa cultura religiosa, musical e culinária tão profundos que nem os podemos distinguir dos indígenas e europeus dizendo até onde vai cada um.

O “pensamento mestiço” se fez de tal forma no Brasil que passamos por crises de definições por não nos encaixar em nenhuma das outras culturas que nos miscigenou. E é por

²³³ Lei que tornou obrigatório nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira.

²³⁴ História Geral da África, UNESCO, 2010 em oito volumes; HERNANDEZ, L. M. G. L. *A África na sala de aula*. 2008; MATTOS, R. A. *História e cultura afro-brasileira*, 2011; SOUZA, M. M. *África e Brasil Africano*. 2006. SILVA, A. C. *A África antes e depois dos portugueses (da pré-história a 1700)* em dois volumes, 2011.

isso que se torna urgente pensar esse país mestiço por uma nova ótica, já que a europeia não consegue nos conter.

Os constantes fluxos e refluxos entre Brasil e África têm dinamizado o candomblé e as outras formas de expressões culturais e religiosas brasileiras.

O panteão africano que não deixou de se modificar desde que se reconfigurou no nosso país continua em movimento. Alguns Orixás estão em fase de desaparecimento enquanto que outros estão em fase de revisita e prestígio.

Esperamos que nosso trabalho inspire outros pesquisadores. Que os inquiete, provoque, instigue e desperte. Para que possam dar sua contribuição nessa construção afro-brasileira, seja qual for sua área de estudo.

Ficáramos satisfeitos se nosso trabalho fosse utilizado em sala de aula. Talvez como ponto de partida para pensar um candomblé que não seja restrito aos terreiros e casas de culto. Talvez para pensar uma história de além-oceano que quis que nossos antepassados fossem deuses.

8. REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri; COLI, Luis Régis. Disputas territoriais e disputas cartográficas. In: ACSELRAD, Henri [organizador]. **Cartografias Sociais e Território**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Pesquisas e Planejamento Urbano e Regional, 2008.

ALAGOA, E. J. Do delta do Níger aos Camarões: os fons e os ioruba. In: **História Geral da África, V: África do século XVI ao XVIII**. Editado por Bethwell Allan Ogot. Brasília; UNESCO, 2010. p. 519-539.

ALBAGLI, Sarita. Território e Territorialidade. In: LAGE, Vinícius; BRAGA, Christiano; MORELLI, Gustavo (org.) **Territórios em movimento: cultura e identidade como estratégia de inserção competitiva**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Brasília, DF: SEBRAE, 2004.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de.; FILHO, Walter Fraga. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ANDAH, Bassey W. A África ocidental antes do século VII. In: **História Geral da África, II. África Antiga**. Brasília: UNESCO, 2010a. p. 657-690.

_____. A zona guineana: os povos entre o Monte Camarões e a Costa do Marfim. In: **História Geral da África, III. A África do Século VII ao XI**. Brasília: UNESCO, 2010b. p. 569-617.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ASIWAJU, A. I. Daomé, país iorubá, Borgu (Bougou) e Benim no século XIX. In: **História Geral da África, VI. A África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO, 2010. p. 813-841.

AZORLI, Diego F. R. Terreiros de Candomblé: a microterritorialidade afro-religiosa em Ourinhos-SP. In: **II Seminário Internacional sobre Microterritorialidades nas Cidades**. Presidente Prudente: Unesp, 2012. Pp. 605-617. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/126601712/Anais-Do-II-SIMTC-Final>>

BAUDIN, Padre Noel. **Fetichism and Fetich Worshipers**. New York, Cincinnati, and St. Louis: Benziger Brothers, printers to the holy apostolic see. 1885.

BENISTE, José. **As águas de Oxalá: àwon omi Ósàlá**. 5ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

_____. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

_____. **Mitos Yorubás: O outro lado do conhecimento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BLANK, Jeremy. **Mapas e história: construindo imagens do passado**. Tradução: Cleide Rapucci. Bauru, SP: Edusc, 2005.

BOWEN, Rev. T. J. A Grammar and Dictionary of the Yoruba Language, with an Introductory Description of the Country And people of Yoruba. 1858. In: **Contributions to Knowledge**. Vol. X. City of Washington: Published by the Smithsonian Institution. [s.d.]

BRUMANA, Fernando Giobellina. A academia na africanização dos candomblés. **Afro-Ásia**, nº 36 (2007). Pp 153-197.

BURTON, Richard F. **A mission to Gelele, king of Dahome**. London, 1864. Vol. I.

_____. **A mission to Gelele, king of Dahome**. London, 1864. Vol. II. Disponível em <<http://books.google.com.br/books?id=dRtOAAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=Burton.+A+mission+to+gelele+king+of+Dahomey+vol.+2&hl=pt-PT&sa=X&ei=DgNqUYGYEtWl4AOjllIDIBA&ved=0CDMQ6AEwAA#v=onepage&q=Burton.%20A%20mission%20to%20gelele%20king%20of%20Dahomey%20vol.%202&f=false>>. Acesso em: 13 de abr. 2013.

_____. **Abeokuta and Camaroons Mountains.** London:Brothers, 18 Catharine Street, Strand. 1863.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004.

CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço, um conceito-chave da Geografia. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (org.) **Geografia: Conceitos e Temas.** 12ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DIAGNE, P. As estruturas políticas, econômicas e sociais africanas durante o período considerado. In: **História Geral da África, V. África do século XVI ao XVIII.** Brasília: UNESCO, 2010. p. 27-53.

ELLIS, Alfred Burdon. **The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa.** London: Chapman and hall. 1890.

_____. **The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa.** London: Chapman and Hall. 1894. Disponível em: <<http://archive.org/stream/yorubaspeakingp01elligoog#page/n7/mode/2up>>. Acesso em: 14 de abr. 2013.

ELTIS, David. A Diáspora dos Falantes de Iorubá, 1650-1865: Dimensões e Implicações. **TOPOI**, v. 7, nº 13, jul-dez. 2006, pp. 271-299.

GLEASON, Judith. **Oya: um louvor a deusa africana.** 2ª. ed. Tradução de Ângela do Nascimento Machado. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. **Orixás da metrópole.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. **Candomblé e Umbanda: caminhos de devoção brasileira.** São Paulo, Editora Ática S. A., 1994.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço.** Tradução: de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HARLEY, J. B. **La nueva naturaleza de los mapas: Ensayos sobre la historia de la cartografía.** México: FCE, 2005.

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

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea.** 2ªed. rev. São Paulo: Selo Negro, 2008.

HERSKOVITS, Melville, J. **Part III – Social Organisation.** In: Dahomey: Na Ancient West African Kingdom. New York, [s.d.]. Disponível em

<<http://pt.scribd.com/doc/35416915/Herskovits-Dahomey-Ch03-Part3-Social-ion>>. Acesso em: 13 de abr. 2013.

_____, M. **The Myth of the Negro Past**. 1941.

IYAKEMI, Ronilda Ribeiro. **Alma Africana no Brasil. Os iorubas**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

JOHNSON, Samuel. **The History of the Yorubas**. C. M. S. (Nigeria) Bookshops Lagos. 1921.

LÉPINE, Claude. As metamorfoses de Sakpata, deus da varíola. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (org.). **Leopardo dos Olhos de Fogo**. São Paulo, Ateliê Editorial, 1998.

_____. Nossos antepassados eram deuses. Belo Horizonte. 2001. Disponível em: <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a6-clepine.pdf>>. Acesso em: 14 de abr. 2013.

_____. **Os dois reis do danxome: varíola e monarquia na África Ocidental, 1650 – 1800**. Tese de livre-docência. Marília, 1996.

LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de nação nos candomblés da Bahia. **Afro-Ásia**, CEAO/UFBa, p. 65-90, 1976.

LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África: uma história de suas transformações**. Tradução: Regina A. R. Bhering e Luiz Guilherme B. Chaves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LUCAS, J. Olumide. **La religion de los Yoruba**. [s. d.]. Disponível em: <<http://ebookbrowse.com/la-religi%C3%93n-de-los-yoruba-olumide-j-lucas-266-pag-pdf-d470339580>>. Acesso em: 14 de abr. 2013.

LÜHNING, Angela. “Acabe com esse santo, Pedrito vem aí.: Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista USP**, São Paulo: nº 28, Dezembro/Fevereiro 1995/1996, p. 194-220.

MATTOS, Regiane Augusto de. **História e cultura afro-brasileira**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2011.

MAUPOIL, Bernard. **La Géomancie à l’ancienne Côte des Esclaves**. Paris: Institut D’Ethnologie. 1988. Disponível em: < <http://pt.scribd.com/doc/122621982/12-Maupoil-Bernard-La-Geomancie-a-l%E2%80%99ancienne-Cote-des-Esclaves> >. Acesso em 14 de abr. 2013.

MEDEIROS, Rosa Maria Vieira. Território, Espaço de Identidade. In: **Território e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (org.). São Paulo: Expressão Popular: UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2009.

MINTZ, S. W.; PRICE, R. **O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MORAES, Antonio Carlos Robert. **Território e História no Brasil**. São Paulo: Annablume, 2005.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A história da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 25, nº3, 2003. pp. 421-461.

OLIVEIRA, Altair B. **Cantando para os orixás**. 4ª edição. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. Quem eram os “negros da Guiné”? A origem dos africanos na Bahia. **Revista afro-ásia**, Salvador, nº 19/20, p. 37-73, 1997.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. 11ª. reim. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Segredos Guardados: Orixás de alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metropole nova**. Hucitec: São Paulo, 1991.

ROSENDAHL, Zeny. **Hierópolis: o sagrado e o urbano**. Rio de Janeiro: EdUERJ. 1999.

_____. Território e Territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In: **Geografia: temas sobre cultura e espaço**. ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005.

RYDER, Allan Frederick Charles. Do rio Volta ao Camarões. IN: **UNESCO, História Geral da África, IV. A África do Século XII ao Século XVI**. 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 379-413.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Juca Rosa: um pai-de-santo na Corte Imperial**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

SANT'ANNA, Márcia. Escravidão no Brasil: os terreiros de candomblé e a resistência cultural dos povos negros. IPHAN. [s.d.]. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/16483701/Escravidao-no-Brasil-Marcia-SantAnna>>. Acesso em: 14 de abr. de 2013.

SAUER, O. Carl. A educação de um Geógrafo. **GEOgraphia**. Ano II. nº 4. 2000.

SEVCENKO, Nicolau. **Orfeu extático na metrópole**. São Paulo: Sociedade e cultura nos frementes anos 20. 1ª reim. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SILVA, Alberto da Costa e. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. 3ª. ed. rev. amp. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2006.

_____. **A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2011.

SKERTCHLY, J. A. **Dahomey as it is; being a narrative of eight months residence in that country**. London, Chapman and Hall, 1874.

SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras. 9ª reimpressão. 2005.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (org.) **Geografia: Conceitos e Temas**. 12ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

SOUZA, Marina de Mello. **África e Brasil Africano**. São Paulo: Ática, 2006.

_____. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

THORNTON, John. A **África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**. Tradução: Maria Rocha Motta. Rio de Janeiro: Editora Campus/Elsevier, 2004.

University of Texas at Austin. **Mapa de Lagos**. 1973. Disponível em: < http://www.lib.utexas.edu/maps/ams/west_africa/txu-oclc-6595921-nb31-7.jpg >. Acesso em 14 de abr. 2013.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos na África**. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

_____. **Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega. São Paulo: Corrupio, 1981.

_____. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX**. Tradução Tasso Gadzanis. 4ª ed. ver. Salvador: Corrupio, 2002. 1968

VIANNA FILHO, Luiz. **O negro na Bahia**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1946.

WACHTEL, Nathan. A aculturação. In: LE GOFF; NORA, Pierre. **História: novos problemas**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

