

TERRITORIALIDADES AFRO-BRASILEIRAS NO RIO DE JANEIRO: CONSIDERAÇÕES SOBRE O CANDOMBLÉ E A UMBANDA

Leonardo de Oliveira Carneiro

Prof. Dr. do Departamento de Geociências da UFJF, Rua José Lourenço Kelmer, s/n - Campus Universitário,
Bairro São Pedro - CEP: 36036-900 - Juiz de Fora - MG. E-mail: Leonardo.carneiro@ufjf.edu.br

Resumo

Discute-se nesse artigo algumas facetas das territorialidades religiosas afro-brasileiras na metrópole Rio de Janeiro, tendo como metodologia a observação de rituais que ocorrem dentro e fora dos terreiros de candomblé e de umbanda. Ao extrapolar os limites dos terreiros, os praticantes dessas religiosidades deparam-se com um imbricado sistema de relações sociais, econômicas e culturais existentes na metrópole, gerando interações muitas vezes conflituosas. Mas como cada universo particular esconde um cosmo inscrito, os conflitos territoriais existem mesmo dentro do *continuum* religioso afro-brasileiro e as disputas entre diferentes nações ou formas religiosas tornam-se evidentes. Contudo, enquanto cultura subalterna, as religiosidades afro-brasileiras encontram suas formas de resistência e de integração ao contexto metropolitano.

Palavras-chave: Territorialidade, religiões afro-brasileiras, conflitos

Résumé

Dans cet article, nous examinerons quelques aspects des territorialités religieuses afro-brésiliennes dans la métropole de Rio de Janeiro, à partir d'ethnographies de rituels qui se déroulent à l'intérieur et à l'extérieur des *terreiros*, les maisons de culte de candomblé et umbanda. En dépassant les limites des *terreiros*, les pratiquants de ces religions sont confrontés dans la métropole à un complexe système de relations sociales, économiques et culturelles, qui entraîne des interactions souvent conflictuelles. Nous analyserons également les conflits territoriaux présents au sein même de l'univers religieux afro-brésilien, déclenchés par les disputes récurrentes entre nations de culte, *terreiros* et catégories religieuses distinctes. Toutefois, en tant que culture subalterne, les religions afro-brésiliennes développent leurs propres formes de résistance et d'intégration dans le contexte métropolitain.

Mots-clés: Territorialité, religions afro-brésiliennes, conflits.

Terreiros, territorialidades e poder: identidades e conflitos.

Propomo-nos compreender algumas considerações sobre territorialidades das religiosidades afro-brasileiras, refletindo sobre algumas observações na metrópole do Rio de Janeiro. Haesbaert (2004), no livro *O Mito da Desterritorialização: do Fim dos Territórios à Multiterritorialidade*, discute o conceito de 'território' sob

as suas mais diferentes vertentes e propõe o conceito de 'multiterritorialidade', extremamente interessante para se aplicar a um contexto tão multifacetado como o universo afro-brasileiro nas metrópoles brasileiras na atualidade.

A construção dos espaços das sociedades globais estabelece processos, formas e estruturas sociais diversificadas e concentradas em um mesmo ponto. As territorialidades de grupos diversos ocorrem em

escalas diferenciadas (macro ou micro) sobrepostas, em rede, com intercalagens sazonais ou cíclicas, contíguas ou descontíguas (HAESBAERT, 2004; SOUZA, 1995). Esse contexto multifacetado, diversificado, fragmentado e, ao mesmo tempo, global e integrado produz o efeito de uma sociedade multiterritorializada.

O espaço metropolitano aparece como uma escala exemplar para essas análises: nele, as diferenças se aproximam e demarcam suas propriedades; nele, há lugar para conflitos e coexistências; nele, há ainda possibilidades de múltiplos processos identitários – para diferentes grupos sociais ou para indivíduos com identidades processuais inter- e entrelaçadas. A esquizofrenia social e individual encontra lugar no espaço global intercalando momentos de convívio pacífico com outros de relações conflituosas, provocando tensões e disputas no território.

Territorialidade é aqui entendida como a apropriação ou empoderamento de um grupo sobre determinado espaço, onde se cristalizam relações econômicas, políticas e culturais. A sociedade humana se territorializa ao exercer sua existência e seu trabalho sobre o espaço. Conforme observamos, em Sack (1986), a territorialidade humana é tida como uma estratégia geográfica poderosa para controlar pessoas e coisas por meio de um controle de área ou ainda uma estratégia humana para afetar, influenciar e controlar. De acordo com Raffestin (1993, p. 158), “a territorialidade adquire um valor bem particular, pois reflete a multidimensionalidade do ‘vivido’ territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral”. A territorialidade tem tanto uma função de proteção e domínio como de conhecimento e identidade. Segundo Raffestin (1993, p. 161),

[...] cada sistema territorial segrega sua própria territorialidade, que os indivíduos e sociedades vivem. A territorialidade se manifesta em todas as escalas espaciais e sociais; ela é consubstancial a todas as relações e seria possível dizer que, de certa forma, é a “face vivida” da “face agida” do poder.

Esse processo não deve ser concebido desarticulando-se sociedade e natureza; ambos se influenciam mutuamente: a sociedade se adapta e transforma o meio por intermédio do trabalho e a natureza imprime suas características à qualidade do território e às formas, funções e identidades sociais. Haesbaert (2004, p. 97) afirma que:

[...] territorializar-se significa criar mediações espaciais que nos proporcionem efetivo “poder” sobre nossa reprodução enquanto grupos sociais (para alguns também enquanto indivíduos), poder este que é sempre multiescalar e multidimensional, material e imaterial, de dominação e de apropriação ao mesmo tempo.

Exaltamos, então, a necessidade de pensar território e territorialidade em seus aspectos culturais – desafio deste artigo. Recorremos ao próprio Haesbaert (2004, p. 40), que agrupou os conceitos de território em três vertentes. Destas, destacamos a vertente “cultural (muitas vezes culturalista) ou simbólico-cultural: prioriza a dimensão simbólica e mais subjetiva, em que o território é visto, sobretudo, como o produto de apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido”. Desse modo, induzimos a validade de se discutir território e territorialidade sob a perspectiva cultural. Contudo, não podemos deixar de pensar que essa vertente de conceituação territorial perderia uma visão integral de território, que é defendida por Haesbaert (2004, p. 93).

De qualquer forma, uma noção de território que despreze sua dimensão simbólica, mesmo entre aquelas que enfatizam seu caráter político, está fadada a compreender apenas uma parte dos complexos meandros dos laços entre espaço e poder. O poder não pode de maneira alguma ficar restrito a uma leitura materialista como se pudesse ser localizado e “objetificado”. Num sentido também aqui relacional, o poder como relação e não como coisa a qual possuímos ou da qual somos expropriados, envolve não apenas as relações sociais concretas, mas também as representações que elas veiculam e, de certa forma, também produzem. Assim, não há como separar o poder político num sentido mais estrito e o poder simbólico. [...]

Gostaríamos, então, de analisar os terreiros de candomblé mediante algumas perspectivas territoriais. Primeiramente, poderíamos pensar a estrutura ‘terreiro’ como um território por si mesmo (o “interno” ou “concreto” de Bachelard). Segundamente, poderíamos analisá-lo pela sua vastidão/expansão (o “externo” de Bachelard). É na pulsão entre expansão e contração, entre o interno e o externo, que se estabelece a territorialidade religiosa afro-brasileira. Mas, antes de começarmos a discussão entre a amplitude interna e a amplitude externa, explicitaremos alguns itens que nos parecem ser importantes.

Há, a nosso ver, ao menos quatro questões a serem contempladas por um debate sobre religiosidades afro-brasileiras e poder: (i) as relações entre uma cultura subalterna e desigualdade social; (ii) o relacionamento com outras religiões, especialmente, no caso brasileiro, com as religiões cristãs, percebidas por meio de uma relação desigual entre poder hegemônico e poder subalterno; (iii) a estrutura de poder dentro das chamadas religiões afro-brasileiras, que estabelecem subalternidades dentro da subalternidade; iv) o poder de resistência, de adaptação e de integração que as culturas religiosas afro-brasileiras possuem.

Na primeira questão, há de se considerar todo o jogo de desmerecimento e preconceito jogado contra a cultura afro-brasileira. Esse jogo não se reflete apenas em uma esfera cultural asséptica, senão que ele atinge também as esferas econômicas e sociais. O lugar dos partícipes dessa cultura na sociedade ainda é da não-aceitação nos circuitos hegemônicos. Uma mãe-de-santo ou um pai-de-santo pode ser uma figura exótica e pitoresca em um emprego subalterno, mas dificilmente tal excentricidade será bem-vinda para cargos de comando ou de liderança no poder público ou privado. Uma das formas de ingresso na sociedade hegemônica tem sido, desde a chegada dos negros africanos ao Brasil, a adoção da cultura européia. Sob essa perspectiva, falar do papel da cultura nas conformações dos espaços é tocar na ferida de tantos que enxergam uma debilidade e uma superficialidade nos trabalhos culturais. A esse propósito, Wood (1999, p. 13) afirma:

Mas, a essa altura, deve estar óbvio que o fio principal que perpassa todos esses princípios pós-modernos é a ênfase na natureza fragmentada do mundo e do conhecimento humano. As implicações políticas de tudo isso são bem claras: o *self* humano é tão fluido e fragmentado e nossas identidades, tão variáveis, incertas e frágeis que não pode haver base para solidariedade e ação coletiva fundamentadas em uma "identidade" social comum, em uma experiência comum, em interesses comuns.

Nessa crítica aos pós-modernos culturais, Wood (1999) nos obriga a nos questionar e firmar alguns pontos. Não podemos pensar em apagar as diferenças culturais, mas podemos encontrar o fundo comum a todas elas. Só assim esta pesquisa traz algum sentido – a aproximação com a sociedade e com outras formas de pensar o fato religioso. Ao estudar o sagrado das religiões afro-brasileiras, podemos integrá-lo ao sagrado de outras religiões. Em sua essência última,

o sagrado de todas as religiões é o próprio mundo em que vivemos. Ao integrarmos essas visões religiosas, abriríamos (?) outra ponte de diálogo com os poderes hegemônicos.

A abordagem dessa primeira questão nos remete diretamente à segunda questão evidenciada: o relacionamento com outras religiões, especialmente, no caso brasileiro, com as religiões cristãs, percebidas por meio de uma relação desigual entre poder hegemônico e poder subalterno. Nesse sentido, propomos que as relações são tensas. Há uma guerra declarada contra as religiões afro-brasileiras. Há uma clara e violenta estratégia religiosa em curso, levantada por correntes cristãs evangélicas que enxergam o profano, ou pior, o demoníaco, naquilo que não reflete a sua concepção sagrada. É sempre bom lembrar que o fato religioso e o fato capitalista não se excluem.

Nos espaços urbanos cristalizam-se multiterritorialidades cada vez mais complexas. Em uma nova morfologia do espaço urbano, uma das disputas se trava, por exemplo, a partir de atividades econômicas ilegais existentes (tráfico de drogas) que findam por exercer um poder político (calcado na dominação armada) e imprimem (ou impõem) uma determinada conjectura simbólico-religiosa e concreta, ao mesmo tempo, ao fundar estabelecimentos religiosos nesses territórios, entrando em conflito com conjecturas preexistentes. De acordo com artigos publicados em alguns jornais e periódicos nacionais, ocorre um processo de expulsão dos terreiros de umbanda e candomblé das favelas pelos traficantes convertidos em religiões cristãs evangélicas que rivalizam com o universo religioso afro-brasileiro. Ao que tudo indica, muitas dessas conexões têm ocorrido dentro de presídios com a intermediação de associações religiosas.

A violência e seu poder simbólico têm também afastado os terreiros das favelas. Como as relações de filiação a um terreiro extrapolam seu domínio territorial circundante, boa parte dos frequentadores de um terreiro não reside em seu entorno. Além do mais, a captação de clientes da casa pede que o posicionamento do terreiro busque localizações seguras e de fácil acesso. Numa recente pesquisa na Favela da Maré (Rio de Janeiro) elaborada pela Pós-Graduação da UFF, constatou-se que na primeira década do século XXI viu-se "desaparecer" dez dos doze terreiros de candomblé ou de umbanda anteriormente existentes. Esses assuntos foram amplamente abordados por Silva (2007, p. 1) que assim classifica esse tipo de conflito:

1) ataques feitos no âmbito dos cultos de igrejas neopentecostais e em seus meios de divulgação e proselitismo; 2) agressões físicas *in loco* contra terreiros e seus membros; 3) ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras em locais públicos ou aos símbolos dessas religiões existentes em tais espaços; 4) ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro-brasileiras; 5) ataques decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos [...].

Os exemplos para cada um desses itens são es-tarrecedores: da expulsão de pessoas com turbantes brancos de ônibus em Duque de Caxias à quebra de gongares de umbanda com imagens centenárias; do espancamento de mulher grávida que usava fios-de-conta, aos berros de “vamos matar o filho do demônio”, à divulgação de fotos em jornais e revistas de crianças em cultos afro-brasileiros sob manchetes que as demonizavam e as ridicularizavam; dos ataques com sal grosso e enxofre sobre praticantes de cultos públicos ou sobre carros que portam fios-de-conta à destruição dos presentes de lemanjá na praia durante a realização da festa; da articulação com traficantes que expulsam os terreiros das favelas e demais espaços por eles controlados ao assassinato de uma adepta do candomblé paramentada com fios-de-conta após um culto religioso.

A terceira questão trata da estrutura de poder dentro das chamadas religiões afro-brasileiras, que estabelece subalternidades dentro da subalternidade. Nesse sentido, tendo em vista a construção da tradição da etnia nagô sobre a sociedade “afro-brasileira”, processo que contou com a colaboração de muitos intelectuais e artistas, percebemos que o candomblé – forma religiosa de maior poder no universo afro-brasileiro – e seus terreiros se afirmam como marco ou ponto focal religioso de toda essa sociedade.

Territorialidades afro-brasileiras diversas (bantos, umbandistas) deveriam se espelhar, então, em espaços privilegiados: os terreiros de candomblé nagôs. Uma supremacia territorial religiosa dos nagôs se firmou a partir da inserção nacional e global de seus terreiros.

Cultura e religião são processos que se transformam mediante estímulos internos ou externos; existe, portanto, uma constante reorganização dos universos culturais e religiosos. No jogo de poder e tradição, alguns espaços religiosos afro-brasileiros tornam-se mais poderosos e mais tradicionais que outros. Sem a pressão das divagações sobre “pureza” ritual africana ou a “tradição” do candomblé brasileiro, as religiosidades se mesclam a outros princípios

sagrados (católicos, kardecistas ou indígenas) nos subúrbios, quilombos e demais espaços subalternos do país.

O processo de construção das tradições das nações de candomblé é concomitante ao processo de afirmação de seus poderes simbólicos e concretos. Simbolicamente, porque tomam parte do imaginário das sociedades envolvidas; concretamente, porque findam por garantir um maior número de adeptos, clientes e terreiros construídos. A nação de Ketú, por exemplo, encarna o espírito da tradição nagô-soteropolitana. O próprio nome ‘Ketú’ é conhecido por grande parte da população brasileira leiga em assuntos religiosos afro-brasileiros. Assim, esse poder simbólico concretiza uma maior concorrência desse terreiro e dessa nação em relação a outros – se ‘Ketú’ é um nome reconhecido pela sociedade brasileira, ‘Efon’ ou ‘Jeje’ podem não compartilhar a mesma popularidade, sem que isso signifique empobrecimento de seus modelos míticos ou mágico-religiosos (CAPONE, 2004). Entretanto, afirmamos que o poder simbólico de cada nação e de cada terreiro é vivenciado em seus cotidianos, tanto do ponto de vista da identidade, como da filiação e familiaridade, como estruturas de poder intrínsecas e relacionais.

Por outro lado, a umbanda tampouco é desprovida de disputas pela tradição. Alguns se nomeiam mais tradicionais por se manterem fiéis aos cultos dos caboclos e dos exus de umbanda. Outros reivindicam a tradição justamente por terem se “reafricanizado” e buscado o candomblé e o culto aos orixás. Outros ainda se sustentam sob as perspectivas kardecistas de elevação espiritual e afastamento ao “primitivismo” das religiosidades africanizadas. Ou seja, há no continuum um grande leque de disputas simbólicas que estão devidamente territorializadas no espaço metropolitano.

A procissão de Oxalá: uma etnografia sobre resistência territorial

Como podemos vislumbrar, as situações que envolvem a territorialidade das religiosidades afro-brasileiras são variadas. Entendemos que nem só de geossímbolos globais e de terreiros de candomblé nagô sobrevive a religiosidade afro-brasileira. Há outras forças religiosas nesse universo de subalternidades hierarquizadas. Seria, pois, cabível pensar em territorialidades como estratégias territoriais, conforme propõe Sack (1986), para esses universos? Caso seja propício esse estudo, caberia pensar a territorialidade religiosa afro-brasileira apenas a partir de seus ícones? Por onde andam os estudos sobre a territorialidade e o território daqueles que chamaremos de “desprovidos de tradição e poder”?

Desse modo, as relações de poder religioso podem ser analisadas sob uma perspectiva interna do terreiro e sob uma perspectiva relacional que o terreiro exerce com outras nações ou terreiros, com outras formas do *continuun* religioso afro-brasileiro ou com outras formas evidentes de poder, inclusive com o poder de outras religiões/religiosidades. No que tange às relações de poder endógeno, devemos entender que a estrutura interna de um terreiro não se encerra em seus muros. Existem verticalidades no terreiro: primeiramente, com a nação de origem; em segundo lugar, com a ‘filiação’ de cada terreiro. Investigar a estrutura interna de um terreiro sem levar em consideração essas verticalidades seria deixar de perceber estruturas de poder que passam cada terreiro e cada nação. Por outro lado, as horizontalidades que o terreiro estabelece no território são perceptíveis, ao ritualizar constantemente o espaço metropolitano: das encruzilhadas, aos córregos, dos parques ou matas, às vias de asfalto, dos cemitérios, aos automóveis que circulam pela metrópole.

Para começarmos a terminar nossas considerações sobre as relações entre religiosidades afro-brasileiras e poder, devemos nos reportar ao quarto item anunciado: o poder de resistência, de adaptação e de integração que as culturas religiosas afro-brasileiras possuem. Esse item se constitui, provavelmente, mais próximo à análise proposta nesta pesquisa, pois onde muitos enxergam “rachas”, “disputas” e brigas pelo poder, logro por vislumbrar no *continuun* um enorme poder de resistência, adaptação e integração. Pode talvez, parecer estranho para uma sociedade cristã, especialmente para uma sociedade religiosa católica regida pelo Vaticano, que esse emaranhado de situações constitua alguma unidade. Mas valem aqui dois princípios a serem considerados: i) nos separamos em nossas diferenças, mas nos unimos nas nossas diferenças com os outros; ii) mesmo admitindo nossas diferenças e brigando por elas, sabemos que compartilhamos algo.

Muniz Sodré (2002, p. 14), aprofundando a questão da territorialidade nos estudos afro-brasileiros, afirma:

A territorialização é, de fato, dotada de força ativa. Se isto foi historicamente recalcado, deve-se ao fato de que a modelização universalista, a metafísica da representação, opõe-se a uma expressão topológica, territorializante do mundo, ou seja, uma relação entre seres e objetos onde se pense a partir das especificidades do território.

Extraí-se, dessas argumentações, a validade de se pensar universos religiosos a partir de abordagens geográficas. O terreiro constitui-se, para Muniz Sodré

(2002), como exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo. Para além das considerações sobre as relações de poder do terreiro como propriedade – privada ou coletiva – ou como instância de poder religioso existente na relação de uma família-de-santo, nós nos propomos a entender o terreiro como lugar ou território de poder simbólico.

Algumas questões nos afligem, como a constatação, cada vez maior, de um candomblé *indoors* e a adaptação da geografia dos orixás africanos que originalmente estão relacionados a rios, montanhas e outras marcas geográficas, e a conseqüente redução do espaço sagrado ao terreiro que surge como possibilidade de concentração de todos os elementos sagrados: conseqüentemente, o “resto” do mundo torna-se-ia profano. As adaptações e ressignificações da força dos orixás à modernidade não têm evitado a redução das práticas religiosas e espaços específicos. Se o espaço metropolitano em toda sua totalidade e com toda sua complexidade é portador do poder sagrado, a manipulação desse espaço se dá cada vez mais em territórios e lugares constritos. Mas, por (inúmeras) vezes, essa regra é quebrada. Vejamos o exemplo a seguir.

Oxalá é o orixá da criação do mundo e o ancião que rege o conhecimento e a tranquilidade; ele possui uma porção masculina (Obatalá) e uma porção feminina (Odudua) que são representadas pela união das partes que compõem a cabaça: o orum e o aiê. Nas rodas de candomblé, as cantigas para Oxalá são sempre tocadas no final – é a última referência que se faz. Sendo assim, Oxalá representa o início e o fim; o princípio da criação, o desfecho da vida e os mais altos graus de purificação espiritual. Há um itan que conta que foi Odudua (a porção feminina de Oxalá) quem criou Iku, a morte dos seres humanos. Por ser considerado o pai dos outros orixás, ele foi sincretizado à imagem de Jesus Cristo e ao Nosso Senhor do Bonfim. Prandi (1991, p. 131) assim descreve esse orixá:

É o orixá da criação e faz parte dos orixás denominados *funfun*, isto é, brancos, ou que se vestem de branco. Oxalá é o deus criador do homem e da cultura material. No Brasil, tem o *status* de pai dos orixás e senhor supremo. É sincretizado com Jesus Cristo e mesmo com o deus judaico-cristão. Seu dia é sexta-feira, quando se costuma usar roupa branca para homenageá-lo.

A celebração conhecida como “Águas de Oxalá”, em sua homenagem, é composta de diversas etapas. Em um dos mais importantes momentos rituais, reviva-se o itan que remete a uma particular história que acometeu Oxalufã (qualidade ou nome de Oxalá

em sua forma mais anciã) em visita ao reino de Oiô que pertencia a Xangô, seu filho. Ao entrar na cidade, Oxalufã fora confundido com o ladrão do cavalo branco de Xangô e foi levado à prisão por sete anos. Na prisão, Oxalá fez valer seus poderes e Oiô sofreu uma terrível seca durante todo o período em que ele estava preso. As nuvens do céu não descarregavam a água, o sêmem branco que fecunda a terra. As mulheres se tornaram estéreis e a miséria se espalhou por toda a parte. Desesperado, Xangô consultou um adivinho da corte e soube que um ancião sofrera uma injustiça, estando preso na prisão de sua cidade. Xangô correu para a prisão e lá encontrou Oxalufã sujo e maltratado. Imediatamente, Xangô ordenou que trouxessem as mais límpidas águas do reino para limpar Oxalufã e que o vestissem com os mais alvos panos brancos que houvesse. Xangô vestiu-se também de branco e carregou Oxalufã em suas costas. Esse Xangô “branco” tornou-se conhecido como Airá. Sobre Oxalá, colocou-se um grande pano branco, o alá, para protegê-lo contra o calor e a luz do Sol (PRANDI, 2003, p. 519). Então, as desgraças que se abateram sobre o reino de Oiô se dissiparam.

Augras (1983, p. 177), sobre esse item, alude que “esse mito mostra que Oxalá é antes de mais nada uma divindade agrária, que assegura a volta das chuvas e fecunda os campos”. Durante as “Águas de Oxalá”, essa passagem é dramatizada quando o assentamento de Oxalá¹ do terreiro, que está colocado em uma cabana que representa a prisão em que Oxalá esteve aprisionado, é lavado por todos os presentes, após encherem suas quartinhas com água do poço do terreiro e levá-las até a cabana. Em outros momentos que precedem à festa de Oxalá, sacrificam-se animais e preparam-se as comidas que lhe são ofertadas e ainda ocorre uma procissão nas ruas no entorno do terreiro.

Essa procissão é carregada de um sentido simbólico impreciso - a maioria a percebe como uma mera reprodução adaptada da procissão que precede a lavagem da Igreja do Nosso Senhor do Bomfim em Salvador, Bahia. Contudo, ela possui uma forte significação territorial, pois é uma das poucas manifestações rituais coletivas, explícitas e visíveis de muitos terreiros de candomblé em seus entornos. Muito embora haja inúmeros rituais fora dos terreiros, normalmente eles são efetuados sem que se chame a atenção do demais. Devido a essa visibilidade dessa procissão, acompanhamos no ano de 2007, um conflito aberto com uma igreja evangélica que não se intimidou em xingar abertamente os participantes do Egbé Omo Omi na

¹ Assentamentos são representações não antropomórficas dos orixás; neles estão contidos elementos que imantam a presença dos orixás.

procissão de Oxalá de “filhos do diabo”. Soubemos de alguns casos em que os terreiros de candomblé decidiram não mais fazer a procissão devido a problemas semelhantes ocorridos.

A culminância desses ritos ocorre na festa do candomblé, após a procissão, quando novas dramatizações são realizadas. A procissão assinala, assim, uma das inúmeras situações que demonstram que as religiosidades afro-brasileiras não se circunscrevem aos territórios constrictos de seus terreiros. Devemos compreender esses terreiros como lugares de uma grande dinâmica interna, mas também com uma grande movimentação de expansão pelo território de entorno; os terreiros-lugares adquirem uma outra configuração espacial a partir de uma dinâmica territorial. Expansão e contração são dinâmicas próprias dessas formas religiosas. Longe de conceber o terreiro como plano único do sagrado, devemos buscar outras compreensões para o sagrado afro-brasileiro. Essa reflexão nos leva a falar desses movimentos que imprimem uma dinâmica geográfica particular às religiosidades afro-brasileiras, num processo que denominarei de *transterritorialização* das religiosidades afro-brasileiras na metrópole fluminense.

Natureza e Sociedade afrobrasileiras e o contexto metropolitano: tópicos para discussão

Para se falar sobre território, é preciso pensar sobre os processos de contigüidade espacial e de trocas e de negociações que a geograficidade afro-brasileira estabelece com o meio. Seja em seus territórios constrictos (terreiros) ou em seus territórios expandidos pela metrópole há uma dinâmica de influências entre espaço metropolitano e lugares-territórios religiosos afro-brasileiros.

A começar pelo fato de que religiosidades como o candomblé ou a umbanda trabalham com elementos da natureza *na natureza*, ou seja, as ações rituais existentes possuem definições claras sobre a qualidade dos espaços onde devam ocorrer e, como vimos no caso das festas de Iemanjá, esses espaços estão localizados *pela metrópole*. Notavelmente, e cada vez mais, há uma disputa por espaços na metrópole que ocorre entre diferentes sujeitos: do mercado imobiliário aos diferentes tipos de ambientalistas; dos frequentadores ou visitantes de áreas verdes aos religiosos afro-brasileiros que fazem seus rituais em matas, cachoeiras ou praias; e entre tantos outros sujeitos conflitantes possíveis.

Mais do que isso, a dinâmica espacial metropolitana também estabelece uma mudança da qualidade ambiental de seu meio. Seja por descaracterizações

paisagísticas, por contaminação dos mananciais de água, por destruição e urbanização das áreas verdes, ou pela constante pressão do meio social sobre as práticas religiosas afro-brasileiras, há processos claros de desterritorialização dos terreiros e dos demais lugares rituais. Ainda que haja também uma adaptação continuada dentro desse universo para que ele continue a existir sem perder sua “essência”. A abundância de mananciais de água (doce e salgada) e de áreas verdes, as praias, os morros, as baixadas, as cachoeiras e demais aspectos geomorfológicos da metrópole fluminense a tornam, contudo, um espaço privilegiado para a territorialização dessas religiosidades.

Mas é preciso de pronto frisar algumas marcas dessas desterritorializações mencionadas que irão provocar mudanças não somente na localização dos terreiros e demais lugares rituais, como também na forma arquitetônica dos terreiros, na forma organizacional dos rituais em áreas “públicas” e, por fim, na própria dinâmica ritual encontrada.

Sumariamente, apresentamos aqui algumas dessas mudanças. Primeiramente, se os primeiros terreiros apareceram no Rio de Janeiro nas áreas centrais, ao poucos eles foram se mudando para a zona norte da cidade e hoje a maioria se situa nos municípios da baixada fluminense.

Primeiramente, o que entra em jogo é uma pressão imobiliária que afastou a população pobre e negra do centro. Mas há ainda outros fatores. Por exemplo, com a imigração de muitos baianos e a metropolização do Rio de Janeiro ocorrida no século XX, conjugada à necessidade dos terreiros de espaço amplo pais e mães-de-santo que aqui chegavam, adquiriam lotes nos municípios da baixada. Além de mais baratos, esses lotes se localizavam em regiões que tinham áreas verdes disponíveis, mananciais de água, enfim recursos naturais abundantes para os rituais na metrópole tropical em formação. Hoje conseguimos encontrar muitos terreiros sendo abertos nas vizinhanças da serra fluminense (município de Magé e distrito de Xerém – Duque de Caxias), onde ainda se encontram, em abundância, esses recursos naturais; junto a isso, soma-se uma maior liberdade de culto por estarem se afastando do contato mais próximo às bens estabelecidas igrejas evangélicas das áreas urbanizadas da metrópole e de seus ações violentas.

Em muitos desses casos, os pais ou mães-de-santo possuem em áreas mais centrais sua moradias ou mesmo outro terreiro, onde atendem aos clientes e também aos filhos-de-santo no cotidiano.

O mosaico de situações que envolvem essas religiosidades em uma metrópole é grandioso. Silva

(2008:96), ao falar dos usos religiosos do candomblé na metrópole de São Paulo, fala dessa transmutação do candomblé, uma religião de aldeia (palavras do autor) na sua origem, que “migra para a cidade e faz desse espaço social o seu também, chamando os deuses para habitar suas esquinas, árvores e lagos.” O autor destaca, contudo, que os terreiros territorializados na metrópole paulistana “não guardam mais aquele fisionomia dos seus similares mais antigos do começo do século descritos na etnografia, incrustados em casebres disformes, aos quais se chegava após longos percursos por estradas de terra mal iluminadas, ou em ermos lugares fora dos limites da cidade.” Esses terreiros podem estar no centro da cidade como em sobrados do bairro do Bexiga ou “em minúsculas casas e apartamentos populares nos conjuntos habitacionais, em grandes edifícios, ou ainda em instalações improvisadas em favelas, cortiços, garagens ou puxados, construídos em fundos de quintal.”

Assim, a forma dos terreiros de candomblé é também repensada, reorganizada e negociações são sempre feitas para que a concentração de axé não se disperse. No Rio de Janeiro, esse mosaico não é diferente. Não obstante, dentre as mais famosas mães-de-santo do Rio de Janeiro – a julgar pelos cartazes espalhados pelos postes e muros da zona sul da cidade, mãe Valéria de Oxossi, recebe seus clientes em um apartamento em Ipanema. Em nossas andanças, estivemos em um terreiro instalado em um apartamento no bairro do Catete e em alguns outros apartamentos onde seus moradores possuíam todos os aparatos para suas ritualizações: assentamentos diversos, ferramentas, roupas, ervas plantadas em vasos, etc.. Mesmo os terreiros que são construídos nos lotes urbanos para abrigarem os rituais de umbanda e de candomblé podem sofrer uma série de transformações e negociações. Parte de nossas investigações sobre essa temática estarão expostas no segundo capítulo da parte dois.

Por outro lado, as festas de lemanjá nas praias ou a procissão de Oxalá pelas ruas no entorno dos terreiros, nos mostram um poder de movimentação, de sacralização e de territorialização, ainda que efêmera nesses casos, do candomblé e da umbanda nos espaços públicos da cidade. Mediante os diferentes tipos de conflitos existentes, estratégias de coordenação coletiva de rituais e de espaços “naturais” têm sido colocadas em prática por essas sociedades religiosas. A festa de lemanjá organizada pelo Mercadão de Madureira é um ótimo exemplo dessa ritualização coletiva que passa pela organização ritual a administrativa em um espaço público, envolvendo logísticas de trânsito, de segurança e de limpeza urbana que passam pelo envolvimento com o poder público municipal.

Silva (2008:102) ao falar do culto dos orixás pela metrópole paulistana aponta que muitos dos rituais do candomblé “devem ser realizados fora dos muros dos terreiros, em pontos em que se acredita estar a fonte de energia mítica dos deuses e que, por isso, são tidos como altares ou cenários propícios ao seu encontro, isto é, ao contato direto do homem com o sobrenatural.” Dessa forma, ele estabelece três classes de deuses no espaço urbano: os deuses da água, os deuses das folhas e os deuses das encruzilhadas e dos cemitérios.

Se algumas dessas territorializações são efetivas sem maiores problemas, algumas outras tentativas são, contudo, dificultadas ou frustradas. Ele cita, como um de seus exemplos, o caso de uma mãe-de-santo paulistana ao tentar resgatar um antigo ritual de enterrar o umbigo dos recém-nascidos de suas filhas-de-santo aos pés de uma árvore, criando assim o “duplo espiritual” da criança. Ocorreram diversos impedimentos por parte da equipe médica e administrativa do hospital para entregar a ela os referidos umbigos. Contraditoriamente e tradicionalmente, contudo, hospitais abrem suas portas para cultos ou rezas de outras religiões como o caso da extrema-unção dos católicos ou as leituras de bíblias pelos pastores evangélicos nos quartos dos enfermos (SILVA, 2008:116). Ainda, o autor cita o conflituoso uso dos rituais afro-brasileiros no cemitério, espaço historicamente controlado pelo catolicismo no Brasil.

(...) e a resistência continua

Assim, percebemos o quanto o uso do território nas metrópoles traz a necessidade da renovação das estruturas físicas, sociais e rituais das religiosidades afro-brasileiras. A dinâmica e a estrutura territorial das metrópoles induzem novas estruturas arquitetônicas aos terreiros e propõem novas dinâmicas simbólicas à territorialidade religiosa afro-brasileira, seja no espaço interno (concreto), seja no espaço externo (vasto). Movimentos centrípetos e centrífugos marcam no território uma geograficidade religiosa afro-brasileira e desconstruem a distinção entre o sagrado e profano no espaço metropolitano.

Conforme sugerido por José Jorge de Carvalho, percebemos que “as artes sagradas afro-brasileiras” demarcam uma episteme não monolítica, integrada a um complexo sistema de relações entre sociedade e natureza, e, até então, resistente às investidas de um fundamentalismo evangelista de origem estadunidense, etnocêntrico e imperialista. Mais do que nunca pensar sobre os processos de resistências territoriais e de demarcações das territorialidades afro-brasileiras torna-se uma questão de manter a sócio-biodiversidade do planeta.

Ao afirmarem suas territorialidades, as artes sagradas afro-brasileiras instituem velhos saberes e velhas formas de saber fazer (saberes, sabores e poderes) imbricados com a complexidade territorial num contínuo processo de convivência numa metrópole (a primeira vista) de concreto monolítico.

Referências Bibliográficas

- AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BACHELARD, Gaston. **A Poética do Espaço**. Livraria Eldorado Tijuca, Rio de Janeiro.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. 376p
- CARVALHO, José J. **As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza**. Brasília, Revista Série Antropológica, n. 14, 2005.
- HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- PRANDI, José Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. 5. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec, 1991.
- RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.
- SACK, Robert David. **Human territoriality: its theory and history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- SILVA, Vagner Gonçalves. “As esquinas sagradas: o candomblé e o uso religioso da cidade”. In: MAGNANI, José G., TORRES, Lílian de L. (orgs.) **Na Metrópole: textos de antropologia urbana**. São Paulo, Fapesp, 2008.
- _____. (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2007.
- SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a formação negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.
- SOUZA, Marcelo José Lopes de. “O território: sobre o espaço e poder, autonomia e desenvolvimento”. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 77-116. 353p.
- WOOD, Ellen Meiksins. “O que é a agenda pós-moderna?”. In: WOOD, Ellen Meiksins; FOSTER, John Bellamy (Org.). **Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo**. Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 7-22.

Artigo enviado em 30 de outubro de 2010.