

# A geografia do sagrado nos terreiros de candomblé ketu <sup>1</sup>

Julia Lobato Pinto de Moura<sup>2</sup>

## RESUMO

O terreiro de Candomblé é uma das expressões da espiritualidade de matriz africana que surgiu no Brasil nas circunstâncias adversas da escravidão, a partir da reinterpretação de manifestações religiosas praticadas na África ocidental. Vários autores como Carneiro (1977), Corrêa (2006) já observaram que o lugar terreiro de Candomblé é uma representação do espaço geográfico africano, uma estratégia de reterritorialização dos afrodescendentes na diáspora. A partir desta premissa, objetiva-se analisar a espacialidade do sagrado característica dos terreiros de Candomblé das nações ligadas a cosmovisão iorubá e os fundamentos geográficos e míticos que embasam tal organização. Gil Filho (2001) discute as limitações da abordagem geográfica tradicional da religião, que condiciona a análise do fenômeno religioso aos aspectos puramente locais e espacialmente geometrizados, e propõe o sagrado enquanto categoria de análise. A pesquisa é bibliográfica e qualitativa e realiza uma compreensão-interpretação do terreiro de candomblé, dos seus arranjos espaciais internos, da lógica mítica que determina tais arranjos. É indissociável a materialidade do terreiro e o simbolismo que lhe confere significado. Os terreiros de Candomblé Ketu são uma representação simbólica e sintética do espaço africano iorubá, onde se preservou grande parte do patrimônio cultural dos africanos que aqui se reterritorializam, como observado no estudo de caso no Terreiro *Ilê Wopô Olojucam*, localizado em Belo Horizonte, Minas Gerais. Neles o povo de santo pode reviver permanentemente alguns de seus mitos que são, ao mesmo tempo, fonte de poderes cósmicos e dos fundamentos da organização socioespacial.

Palavras-chave: Terreiro; Candomblé; Reterritorialização.

## 1 INTRODUÇÃO

---

<sup>1</sup> Trabalho originalmente apresentado como Monografia de Conclusão do Curso de Licenciatura em Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais (2008).

<sup>2</sup> Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC)/ Professora do Centro de Filosofia e Ciências Humanas. E-mail: juliamourageo@gmail.com

Ao enveredar os estudos pelas temáticas e discussões acerca das religiões, dos mitos, do imaginário, do sagrado, os geógrafos estão adentrando no campo da Geografia comumente chamado de Geografia Cultural. Segundo Corrêa e Rosendahl (2003) é um significativo campo de estudo, mas os geógrafos brasileiros tradicionalmente não lhe deram muita atenção e não contribuíram muito na sua difusão. É maior a importância que a temática cultural desfruta por exemplo na produção geográfica da Europa e dos Estados Unidos.

Gil Filho (2001) discute as limitações da abordagem geográfica tradicional da religião, que condiciona a análise do fenômeno religioso às suas implicações espaciais mais imediatas. Propõe um redimensionamento de seu objeto de pesquisa, para ir além da análise puramente locacional e espacialmente geometrizada do fenômeno religioso: o sagrado enquanto categoria de análise, como cerne da experiência religiosa. O sagrado possui aspectos racionais, isto é, passíveis de uma apreensão conceitual através de seus predicados, e aspectos não racionais, exclusivamente captados como sentimento religioso.

O sagrado pode ser estudado em diferentes aspectos: sua materialidade fenomênica, apreendida através dos nossos instrumentos perceptivos imediatos, isto é, sua exterioridade e concretude; através da apreensão conceitual a fim de concebermos o sagrado pelos seus predicados e reconhecermos sua lógica simbólica; e ainda a natureza arquetípica do sagrado, reconhecível através das escrituras sagradas, das tradições orais e dos mitos. Neste sentido podemos considerar que,

Encontramo-nos na presença de uma geografia sagrada e mítica que presume ser a única real e não um projeto teórico de um espaço e de um mundo que não habitamos nem conhecemos. Na geografia mítica, o espaço sagrado representa o espaço real por excelência, pois o mito é real para o mundo arcaico, sendo a revelação da autêntica realidade: do sagrado (Eliade, 1952 *apud* SODRÉ, 1988, p 52).

Interessa-nos pensar isto que poderia ser considerada uma geografia mítica ou a geografia do sagrado dos terreiros de Candomblé, concebendo o terreiro como um espaço-território-lugar. O espaço do qual falamos não é o pano de fundo ou cenário onde se desenvolvem as ações humanas. O espaço compreende todas as dimensões da humanidade e suas interações e conexões. No terreiro estas conexões se dão uma vez que é um espaço sagrado e mítico que, em si, reproduz também aspectos sociais, políticos, económicos.

O terreiro possui uma organização sócio-espacial própria, que dialoga e imprime suas características no urbano e com ele se relaciona para além de dicotomias entre o sagrado (templo) e o profano (cidade). Ele adquire uma dimensão de território uma vez que adentrar no terreiro é entrar em um local demarcado onde, como destacou Sodré (1988), relações de fé, força, memória e poder estão associados aos princípios de afirmação da identidade e de autonomia em relação à sociedade que historicamente oprimiu os afro-descendentes.

O património simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se "reterritorializar" na diáspora através de um património simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. (SODRÉ, 1988, p. 50).

O terreiro de Candomblé pode ser estudado também sob a ótica da categoria lugar uma vez que a relação e o sentimento dos fiéis com aquele local específico onde estão fundados os assentamentos das entidades é bem significativa, não podendo este ser reproduzido em qualquer outro lugar sem perdas simbólicas. A relação dos adeptos com o lugar-terreiro em que foram iniciados em específico é relevante também, uma vez que no Candomblé, a partir do processo de iniciação, o filho-de-santo passa a ter um assentamento do seu orixá individual no terreiro, que deve ser continuamente reenergizado.

## **2 DAS ETNIAS AFRICANAS ÀS NAÇÕES DE CANDOMBLÉ**

É sabido que existem uma variedade de etnias africanas, cada qual com suas particularidades linguísticas e culturais. Por mais de três séculos diversos grupos étnicos africanos foram trazidos para o Brasil na condição de escravos. Anjos (1999) comenta que entre os principais fatores que fizeram com que os povos europeus transformassem a África no maior reservatório de mão de obra escrava foi o fato dos povos africanos serem bons agricultores, ferreiros e mineradores, diferentemente dos índios da América, que, além disso, eram submetidos a outro tipo de exploração através das missões civilizadoras da catequese.

Os povos africanos não foram responsáveis somente pelo povoamento do território brasileiro e pela mão de obra escrava, eles marcaram e marcam, decisivamente, nossa formação social e cultural, que, ao longo desses séculos, foi preservada, recriada, mesmo com as políticas contrárias do sistema. (ANJOS, 1999, p. 31)

Os colonizadores organizavam sob o rótulo de “nações” os grupos étnicos que se originaram de uma mesma região e partilhavam aspectos linguísticos comuns. Os colonizadores acrescentavam ao nome cristão dado as pessoas escravizadas, a nação a ele atribuída, do que resultava que a sua procedência era como uma espécie de identidade. Vale salientar que o termo nação não é equivalente ao termo etnia:

Enquanto o termo nação remetia ao olhar dos colonizadores, que agrupavam os africanos a partir da relação que mantinham com eles, etnia busca identificar características internas aos grupos, considerando as relações de poder nas quais estão inseridos (MELLO e SOUZA, 2002, p. 142-43).

A ideia de nação no Candomblé não se encerra na procedência territorial, e está relacionada a todo um conjunto de traços identitários e litúrgicos. As trocas culturais entre os diversos grupos étnicos já existiam na África e se intensificaram nas circunstâncias da escravidão, pois era uma estratégia dos

senhores separar famílias e misturar os grupos étnicos distintos no intuito de dificultar-lhes a comunicação.

Como aponta Carneiro (1977, p.16) “apesar das dessemelhanças formais que tendem a multiplicarem com o passar do tempo, há na realidade uma unidade fundamental entre os cultos de origem africana.” Neste sentido, embora os Candomblés das diferentes nações apresentem diversas especificidades, possuem uma estrutura semelhante e uma lógica comum na organização dos cultos.

Nenhuma destas transações, desses acertos, como dizem os antigos, levou o negro da comunidade terreiro a se afastar de sua identidade mítica. Ou seja, o entrecruzamento das diferenças, a aproximação dos contrários não produziram uma síntese histórica de dissolução das diferenças, mas um jogo de contatos, com vistas a preservação de um patrimônio comum na origem (embora diversificado na especificidade ritual) e à conquista de um território social mais amplo para etnia negra (SODRÉ, 1988, p.57).

As nações de Candomblé mais difundidas são: a nação angola ligada à etnia *banto*, a nação *ketu*, ligada aos povos *iorubas* e a nação *jêje*, ligada ao grupo étnico de língua *éwe-fo*. É na porção do continente africano onde habitavam os iorubas que se difundia o culto aos orixás hoje mais conhecidos no Brasil. O termo ioruba não indica uma língua ou povo específico, mas um grupo étnico com características linguísticas e culturais semelhantes. A nação de ketu é uma das nações que se identificam com a cosmovisão ioruba, assim como a nação ijexá presente na Bahia, a nação nagô do Xangô em Pernambuco, a nação oiô-ijexá do Batuque no Rio Grande do Sul, entre outras.

Segundo Sodré (1988) o termo ioruba designa hoje, na África Ocidental, um grupo linguístico que abrange vários Estados da Federação da Nigéria, e as repúblicas do Benim e Togo. Refere-se à uma unidade de tradições, formas de organização política, social e modos de pensar que teriam origem comum na cidade de Ilê-Ifé. A importância dos iorubas, mais especificamente dos ketus, no processo de organização e oficialização do Candomblé enquanto culto de matriz africana será abordado a seguir.

### **3 O TERREIRO ERA A ÁFRICA: UM TERRITÓRIO SIMBÓLICO PARA CONTINUIDADE DA CRENÇA**

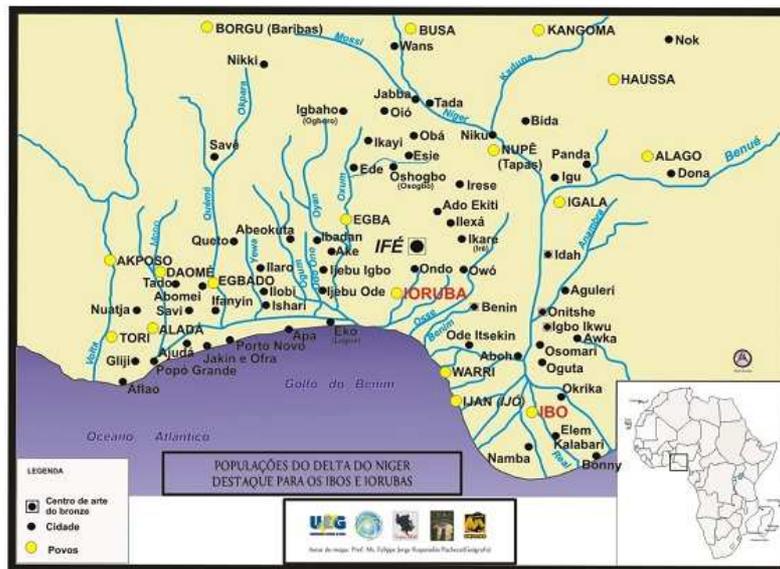
O terreiro é uma designação genérica dada aos lugares onde se realizam os cultos afrodescendentes, também chamado de roça ou *ilê*. Na África o culto aos orixás estava espacialmente difuso isto é, cada localidade estava destinada ao culto de determinadas divindades. O terreiro de Candomblé é uma nova instituição e um novo modelo de culto, a partir da junção de um conjunto de deuses do panteão ioruba, que aqui se reterritorializam no terreiro, no intuito de reinventar o espaço vivido no continente mãe.

As comunidades litúrgicas conhecidas no Brasil como *terreiros* de culto constituem exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face dos estrategemas simbólicos do senhor, daquele que pretende controlar o espaço da cidade (SODRÉ, 1988, p. 17).

Os mitos são a base para a compreensão da visão de mundo desta religião, e através destas narrativas, consultadas em Prandi (2001), podemos perceber a ligação dos orixás às suas localidades e referências espaciais nos reinos iorubanos. Na região dos iorubas na África Ocidental, territórios do Benin e da Nigéria na atualidade, o mais comum era que uma região ou uma cidade cultuasse determinada divindade ou pequeno grupo de divindades a ela relacionada, com a qual se supunha uma relação de ancestralidade com a dinastia local. Poucos orixás tinham o culto disseminado por toda ou quase toda extensão das terras iorubas. Por exemplo Odudua e Obatalá (Oxalá) reinavam em Ifé, centro da criação do mundo para os iorubas. Ogum, orixá do ferro e das técnicas, invadiu e dominou a cidade de Irê, tornando-se rei com o nome de Ogum Onirê. Oxossi era rei de Quetu, e segundo um dos mitos, recebeu o reinado de Orunmilá, na ocasião que conseguiu caçar uma ave com apenas uma flechada. Diz-se que Iemanjá, cansada de viver em Ifé, partiu para oeste, chegou em Abeocutá e lá se estabeleceu. Conta-se também que Xangô e seu exército invadiram Ilê-Ifé, do que resultou que ele se tornasse o quarto rei de Oyó. Há mitos que contam que Oxum era princesa em Ijibu. Enfim, há diversas referências ao fato de que cada orixá, ainda que tivesse seu culto relativamente expandido pelo território ioruba, era padroeiro ou patrono de cidades específicas.

No Brasil, os africanos, na condição de cativos, não podiam adaptar sua religiosidade nas diversas regiões do país, o que resultou na necessidade de transportar para um único local – o terreiro – o que seriam as regiões do mundo ioruba (Figura 1) e suas respectivas divindades. E nesta transposição, outros mitos, relacionados aos atributos dos orixás, ganharam importância na determinação de sua localização no espaço do terreiro.

Figura 1: Mapa localização cidades iorubanas (África pré-colonial)



Fonte: PACHECO, F. J. R. Disponível em <http://historiacsd.blogspot.com/2013/01/africa-pre-colonial-africa-ocidental.html>

Segundo Sodré (1988) o terreiro foi um lugar privilegiado no processo de manutenção e continuidade das tradições afrodescendentes e da cosmologia africana, ainda que ressignificadas e ressimbolizadas. O terreiro não é apenas um espaço físico, mas um espaço sagrado e mítico impregnado de símbolos e significações.

Na realidade o espaço – objeto constante de organização e de ação simbólica – confunde-se, na concepção do negro, com o “mundo”, isto é, com o Cosmos, com o próprio Universo. Território (casa, aldeia, região) e Cosmos interpenetram-se, completam-se (SODRÉ, 1988, p. 62).

Neste sentido o espaço para o africano é algo a ser avaliado qualitativamente e não se afigura como um algo estático, imobilizado, e sim como algo plástico, que pode ser inclusive refeito.

São numerosos os ritos de reconstrução do mundo ou de ‘restauração de espaço’, fundados em critérios bio-simbólicos ou cosmobiológicos. A visão qualitativa do espaço gera uma consciência ecológica, no sentido de que o indivíduo se faz simbolicamente parceiro da paisagem. (...) Essa ideia de uma parceria sagrada entre o homem e a terra é verdadeiramente ecológica por fazer do espaço como todo objeto de preservação patrimonial. (SODRÉ, 1988, p. 63)

O terreiro de Candomblé agrupou o culto às várias divindades, por vezes de nações diferentes, originalmente dispersas na África, e também de novas entidades, brasileiras, como os cablocos, pretos-velhos, o que fortalece a tese do terreiro ser “uma forma social negro-brasileira por excelência” (SODRÉ, 1988, p.19).

Segundo Prandi (2005) o Candomblé no Brasil estruturou-se de forma semelhante à maneira como se estruturava a família iorubá. Há uma autoridade máxima, e o orixá desta é cultuado por toda a comunidade. Para este orixá é erguido o templo principal (no terreiro é representado pelo barracão). Os templos secundários (as casinhas ou *ilê-orixás*) são construídos para cada um

dos orixás ou famílias de orixás cultuados pelo grupo (Figura 2). A estrutura hierárquica é também semelhante: os membros mais novos devem respeitar e se submeter aos mais velhos, com a diferença que na África a hierarquia era definida pela idade e no Brasil é pelo tempo de iniciação, uma vez que a inclusão na família religiosa se dá, na maioria, não por nascimento mas por livre adesão.

Figura 2: Ilês-orixas do *Ilê Wopô Olojucam*



Fonte: MOURA, J. L. P. (2008)

Há no terreiro de Candomblé uma impossibilidade de se separar os aspectos materiais daqueles imateriais, pois o valor da arquitetura e o sentido religioso estão estreitamente ligados. Por todo o espaço do terreiro estão distribuídos os *ilê-orixá*, literalmente, “casa de orixá”, pequenos santuários onde ficam guardadas as representações materiais, isto é, os assentamentos dos orixás.

Assentamento pode ser entendido como um conjunto de práticas rituais que procuram ligar um corpo material (objetos simbólicos) à energia (*axé*) de um determinado orixá. Todas as entidades presentes nos assentamentos são periodicamente alimentadas através de sacrifícios e oferendas com o objetivo de mantê-los vivos e reenergizá-los do seu *axé* específico. O *axé* é o princípio básico da cosmovisão ioruba. É a força vital, a energia, o princípio dinâmico. Acumula-se e transmite-se por meio de substâncias animais, vegetais e minerais que são necessariamente utilizadas, nas mais diversas combinações, em todos os rituais. “Assim, a palavra *axé* ora nos aparece como fetiche, ora designa as substâncias usadas para o tratamento destes mesmos fetiches, e ainda pode ser a força que provém do fetiche em si.” (LEAL, 1988, p 61)

A localização dos *ilê-orixás*, espalhados por todo o terreiro, procura representar

o fato de que o culto aos orixás na África ioruba era espacialmente difuso. Sidney d'Oxossi, *Babalorixá no Ilê Opô Olojucam* em entrevista de 2008 comentou que

*“O Candomblé era uma religião que era por aldeia. Tinha a aldeia do Oxossi, a aldeia de Ogum, etc. Com a vinda do Candomblé, o terreiro torna-se uma mini-África. Tem o culto de Oxossi, o culto de Ogum, de Oxalá, o culto de Nanã, de Ossain, então isso (o terreiro) reproduziu uma mini-africa. Assim, quando fala que o negro é burro, eu moro de rir, porque eu acho assim, que eles foram de uma sutileza, de uma perceptividade muito grande a ponto deles não quebrarem o encanto do que era na África, e como eles reproduziram isso e vivem harmoniosamente. E mais importante é, que, por exemplo, o que era a aldeia do Ogum brigava com a aldeia Nanã e hoje eles vivem dentro do mesmo terreiro, e o que de alguma forma a África não conseguiu, aqui no Brasil (no terreiro) foi possível.”* (Sidney d'Oxossi in MOURA, 2008, p. 53-54)

Podemos perceber que o determina a distribuição dos *ilê-orixás* pelo espaço do terreiro são fatores tais como os atributos míticos do orixá, isto é, sua personalidade, sua relevância no contexto das cidades-reinos africanas e sua importância naquele de terreiro em específico. Em um mesmo *ilê-orixá* pode estar assentado um grupo de orixás que podem ser cultuados em conjunto.

A distribuição dos *ilê-orixás* também está relacionada com a diferenciação entre o barracão (espaço fechado, “de dentro”) e o quintal (espaço aberto, “de fora”), sendo que o primeiro representa o palácio-real do reino iorubano, enquanto o segundo representa a floresta, as áreas periféricas do reino ioruba. Muitos autores já fizeram referência, e de fato podemos perceber que a disposição arquitetônica do terreiro está intimamente relacionada à mitologia e o simbolismo dos rituais que são ali praticados.

Instaura-se aí por meio da palavra mítica (a narração ritualística das origens e do futuro) um lugar sagrado, com determinações puramente qualitativas. (...) Pouco importa, assim, a pequenez (quantitativa) do espaço topográfico do terreiro, pois ali se organiza por intensidades, a simbologia de um Cosmos. É uma África qualitativa que se faz presente condensada e reterritorializada. (SODRÉ, 1988, p.53)

Corrêa (2006) afirma que o arranjo espacial que verificamos nos terreiros e seus significados procuram semiografar o espaço e permitem a transposição do território de origem, que se manteve vivo na memória coletiva, para o território-terreiro de Candomblé.

Neste sentido, o território móvel ou que é transposto realiza-se na produção de símbolos, que são portadores de vida em si mesmos, e os símbolos, ao marcarem no espaço o desenvolvimento do comportamento territorial humano, podem ser considerados uma forma de controle sobre o ambiente pela ação dos homens (CORRÊA, 2006, p.54).

No terreiro, o povo de santo pode reviver e vivenciar permanentemente alguns de seus mitos que são, ao mesmo tempo, fonte de poderes cósmicos e os fundamentos da organização social. É através da presença dos seus símbolos que os orixás sacralizam o espaço do terreiro. Eles se manifestam apenas em certas ocasiões como nas festas públicas e nas cerimônias relacionadas aos

estágios de iniciação. Contudo, os objetos simbólicos consagrados específicos de cada orixá, que constituem os seus respectivos assentamentos, são considerados como o próprio orixá, uma vez que o axé do orixá ali está presente e é cotidianamente alimentado pelos sacerdotes. Segundo Carneiro (1977) o que melhor representa as divindades naturais da África são os objetos que sugerem a sua *moradia* favorita: pedaços de ferro para Ogum, pedras para Xangô, conchas para Iemanjá, seixos para Oxum, etc.

Como salienta Gil Filho (2001) nas culturas religiosas de matriz africana, como na cultura ioruba, os elementos da natureza possuem uma sacralidade indissociável. “O espaço sagrado é a imagem da experiência religiosa cotidiana assim como sua própria referência” (GIL FILHO, 2001, p 74). Na cosmovisão ioruba, todo o espaço é sagrado, da rua aos templos, do firmamento à lama da terra, da porta de entrada, passando pela área das edificações até o fundo do quintal.

#### 4 O “ESPAÇO URBANO” E O “ESPAÇO MATO”

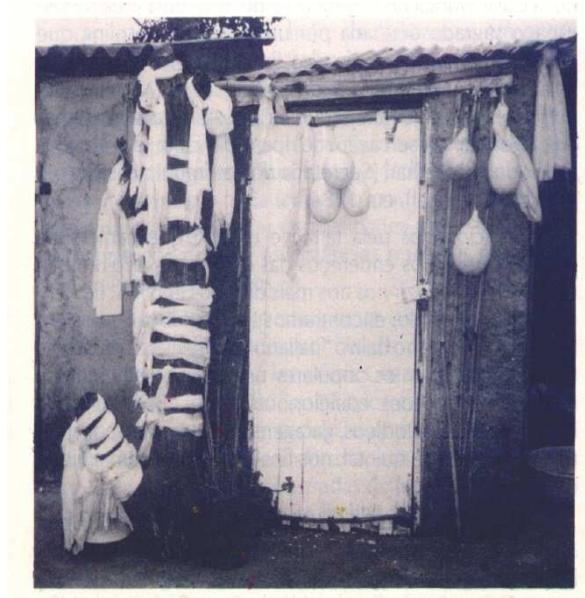
Os terreiros geralmente não possuem uma fachada externa que os identifique, como são os templos das igrejas católicas ou evangélicas, por exemplo. Na maioria das vezes também não há uma placa ou letreiro indicativo de que aquele é um local que se destina ao culto aos orixás. Em geral, os terreiros confundem-se na paisagem urbana com as habitações residenciais. Alguns poucos sinais externos podem contribuir para a identificação do ambiente religioso, tais como quartinhas (recipiente de barro) colocadas sobre o muro ou as folhas de *mariô* (palmeira), localizadas nas portas ou janelas, como uma espécie de cortina, que segundo os adeptos, é capaz de proteger o ambiente de energias negativas.

O modelo espacial básico de um terreiro apresenta, de modo geral, duas áreas distintas. Uma é reservada às edificações, e compreende o salão onde se realizam as cerimônias públicas, que é também denominado de barracão. Há também as habitações, que podem ser permanentes – pois na maioria das vezes há sacerdotes que moram nos terreiros para cuidar das obrigações ritualísticas cotidianas - e temporárias, denominadas *arí-axé* ou camarinha, onde os neófitos ficam durante o período de iniciação, reclusos, de vários dias a semanas, além também da cozinha – de grande importância para os preparativos dos rituais. A esse conjunto de edificações Santos (1976) chamou de “espaço urbano” do terreiro, devido às suas atribuições mais domésticas e controláveis.

A outra é o “espaço mato”, área reservada à vegetação e que simboliza a floresta ancestral, onde ficam as árvores sagradas e algumas plantas ligadas aos rituais. Nas casas mais antigas de Salvador, é muito nítida a separação entre o espaço urbano e o espaço mato do terreiro, sendo que algumas delas possuem uma considerável área de mata protegida. Com o crescimento das cidades, muitos terreiros tiveram que reduzir este “espaço mato”, mas de todo modo sempre há referência a ele, nem que seja uma árvore, um pequeno canteiro com algumas ervas. Até mesmo o tronco de uma árvore seca, como no Terreiro de Pai Francelino, em São Paulo onde o tronco “plantado” sobre o

cimento, substituindo uma árvore, demonstra bem as adaptações do Candomblé no ambiente urbano. (Figura 3). “As mudanças sofridas pelos terreiros ao longo dos tempos impedem, às vezes, a distinção nítida entre esses dois espaços, embora a diferença continue a ter vigor simbólico.” (SODRÉ, 1988, p. 52)

Figura 3 – Representação sintética do “espaço mato”



Fonte: SILVA, 1987.

Considerando a relação dos aspectos míticos e arquetípicos de cada orixá com o ponto de vista espacial dos terreiros há uma divisão em três classes de orixás: os ditos “de rua, ou frenteiros”, os “de casa” e os “dos fundos”, conforme sugere Jaques (2005). Os “frenteiros” seriam os orixás relacionados aos princípios mais dinâmicos, os “de casa” seriam os que ocupam um status maior na hierarquia do panteão, e os “dos fundos” seriam os orixás ligados à morte e ao culto dos *eguns*, “Espíritos de pessoas que já morreram.” (JAQUES, 2005, p. 42). Ainda que este autor estivesse estudando o Batuque e não o Candomblé, esta concepção também se verifica, pelo menos em parte, na organização espacial dos orixás pelos terreiros da nação ketu. A terminologia mais utilizada para as três classes de orixás nesta nação é orixás da porteira, do barracão e do mato, respectivamente.

## 5 A ESTRUTURA E O TAMANHO NÃO DETERMINAM O VALOR DO TERREIRO

Até aqui descrevemos alguns espaços característicos que compõem a estrutura de um terreiro de Candomblé, além de apresentar sucintamente as características gerais dos mais relevantes orixás e a relação destas características com o lugar ocupado por eles dentro da estrutura do terreiro.

Cabe salientar que esta descrição baseou-se nos modelos de terreiros mais tradicionais, nos quais as distinções entre estes espaços são bem visíveis.

Com a irradiação o Candomblé pelos grandes centros urbanos verificam-se as mais diversas adaptações, sendo possível encontrar terreiros de Candomblé que se resumem a um único cômodo, e neste caso os orixás são organizados em prateleiras segundo a hierarquia do panteão. Exu por exemplo, estará localizado próximo a porta, Oxalá, Xangô Iemanjá ocuparam as prateleiras mais altas, etc.

## 6 A ESPACIALIDADE DO SAGRADO NO *ILÊ WOPÔ OLOJUKAN*

O terreiro *Ilê Wopô Olojukan* é o mais antigo de Belo Horizonte, fundado em 1964, e está localizado na Rua Benedito Xavier, número 2030, no Bairro Aarão Reis. O responsável pelo terreiro é o *babalorixá* Sidney d'Oxossi, que assumiu o cargo após a morte de seu fundador Carlos Olojukan. Em 1995, este terreiro foi tombado pelo patrimônio histórico do município por ocasião das comemorações da Semana de Consciência Negra e dos 300 anos da imortalidade de Zumbi dos Palmares, e de certa forma tornou-se um ponto de referência para o candomblé belo-horizontino.

O *Ilê Wopô Olojukan* está ligado e segue os fundamentos do terreiro mais antigo de Salvador, a Casa Branca ou *Ilê Axé Iyá Nasso Oká*. Sua organização espacial é bem semelhante às dos primeiros terreiros da Bahia descritos por etnólogos como Juana Elbein dos Santos (1976) e Edison Carneiro (1977), havendo uma distinção nítida entre o espaço urbano e o espaço mato do terreiro. Sua organização espacial do sagrado segue o modelo do *Ilê Axé Iyá Nasso Oká*, onde o terreiro é de Oxossi e o templo principal (barracão) é de Xangô.

A entrada se dá por um portão largo, e como de costume, próximos à porta estão os assentamentos de Exu. Em seguida tem uma casinha que é destinada não a um orixá, mas a uma entidade ameríndia muito cultuada na Umbanda como o “dono primeiro da terra”, o Caboclo. O culto ao Caboclo é muito comum na Umbanda e também nos Candomblés de Angola, e mais raro na nação de ketu. Muniz Sodré (1988) ao analisar a presença do culto aos caboclos dentro do Candomblé afirma que

O índio brasileiro é para o terreiro o dono original da terra brasileira e através daquela inscrição simbólica, é reverenciado do mesmo modo que os antepassados ilustres da comunidade negra, os Eguns. O próprio culto do caboclo, apesar de toda a sua simbologia indígena, é uma reelaboração nacional do culto negro aos ancestrais. (SODRÉ, 1988, p.57).

Sobre isso, Sidney d'Oxossi, comenta que como começou sua história na Umbanda, ele optou por manter o assentamento dos Caboclos no terreiro, mas a manifestação destas entidades não são frequentes e acontecem apenas uma vez por ano, em um dia de toque específico para este fim.

Ao lado encontra-se o *ilê-orixá* de Oxóssi, orixá patrono do terreiro, que assim como os caboclos, está ligado à energia das matas e florestas. É dito é o orixá

Oxóssi é o rei dos caboclos. Mais um orixá *odê* completa o panteão da entrada do terreiro: é o orixá Ogum, irmão mítico de Exu e Oxóssi, senhor do ferro, dos caminhos e das artes das guerras. Ogum compartilha com Exu o cargo de guardião do terreiro, e como tal, também deve estar sempre do lado de fora.

Na porta do barracão, mais um Exu assentado. No centro está o *opô* (cumeeira) que é destinada a Xangô. O eixo-central, que faz referencia a cidade iorubana de Ilê-Ifé, por onde desceram e descem os orixás, é aqui representado por um pilão. No canto direito do barracão ficam os tambores (que na ocasião estavam “recolhidos”), a fonte de Oxum, senhora das águas doces e duas portas: uma que dá para o quarto de Xangô e das *Iyabás* (Iemanjá, Oiá-lansã, Oxum e Obá), e outro que dá para o *ari-axé* ou camarinha, que é o local onde “moram” os neófitos durante a iniciação, o útero do terreiro. Segundo Sidney d’Oxossi o fato de Xangô estar junto as *iyabás* deve-se ao fato de ele ser o “orixá mais mulherengo”. Segundo os mitos, Obá foi a primeira esposa de Xangô, Oiá-lansã e Oxum também se tornaram suas esposas em ocasiões distintas, e até com Iemanjá, que é sua mãe, Xangô se envolveu incestuosamente.

Saindo do barracão se descemos a escada temos acesso à cozinha e ao quintal (*ibô* ou “espaço mato”) do terreiro. Ali várias árvores estão plantadas, há um grande canteiro de ervas, utilizadas no ritual, um espaço reservado para alojar os animais em dias de “dar comida aos orixás”, além de três *ilês-orixás*. Como André Jaques Porto inferiu, os “orixás dos fundos” estão ligados à morte e à ancestralidade, como é o caso da família Ji. Um dos *ilês-orixás* é destinado à essa família, e nele está assentado o orixá Nanã (matriarca desta família) e seus filhos Omulu, Oxumaré, Euá. Família Ji veio do reino de Daomé, portanto da tradição jêje. Segundo Sidney d’Oxossi o contato entre os iorubas e os jêje na África era intenso, uma vez que ocupavam regiões muito próximas. Quando há o domínio de uma terra sobre a outra, há a incorporação de elementos do outro, e neste sentido, provavelmente a incorporação deste *voduns* se deu ainda em África, uma vez que Daomé invadiu o reino de ketu, e entre os jêjes, estes mesmos *voduns* são conhecidos por outros nomes. Ao lado da família Ji, e bem próximo ao canteiro, temos o assentamento o orixá Ossain, senhor das ervas e de seus segredos, sem as quais nada pode ser feito no Candomblé.

Ao fundo temos o assentamento de Baba Egungun, que é o ancestral da casa. O culto à Egungun (ancestrais) é uma tradição ketu à parte do Candomblé, e que também se manteve vivo no Brasil. Contudo, não se tem muita notícia e conhecimento sobre ele, pois, como nos contou o Euler d’Oxoguiã, é um culto secreto, realizado quase que exclusivamente por homens.

Desta forma, viu-se que o arranjo espacial do terreiro baseia-se em concepções mitológicas e culturais, e que o espaço é organizado a partir de uma visão subjetiva que incorpora valores cosmológicos e espirituais. Segue abaixo o esboço de um “mapa” representando a distribuição espacial dos orixás pelo terreiro, visto que já abordamos a lógica que determina tal organização.

Figura 4: Croqui ou “mapa” do Ilê Wopô Olojukan



apresentam como capazes de resolver os problemas pessoais e também aqueles relacionados com o contexto urbano como desemprego, desejos de consumo, etc.

E assim segue o povo de santo, convivendo com a intolerância religiosa ainda fortemente presente na sociedade brasileira, sendo comuns episódios de atitudes ofensivas e de desrespeito às pessoas e ao patrimônio destas comunidades religiosas. Seguem também mantendo um diálogo com praticantes da Religião Tradicional Ioruba na Nigéria – facilitado pelas inovações tecnológicas nas comunicações - reatualizando as tradições daqui e de lá e exportando sua religião para outros países como Argentina, Venezuela, Portugal e Itália.

O que se propôs não foi uma análise generalizante de como foram e são feitas as representações do espaço geográfico mítico africano no âmbito do terreiro de Candomblé, e nem da sua relação com o urbano. Optamos por realizar uma compreensão interpretação do terreiro de Candomblé Ketu, dos arranjos espaciais que o configuram entendendo que interpretar e compreender envolve objetividade e subjetividade, e que são inesgotáveis as possibilidades de abordagem sobre esta questão.

## REFERÊNCIAS

ANJOS, Rafael Sanzio Araujo dos. **Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil: primeira configuração espacial**. Brasília: o autor, 1999.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Andes, 1977.

CORRÊA, Aureanice de Mello. O terreiro de Candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. In: **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, Rio de Janeiro, v.3, nº1, p. 51-62, 2006.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. Geografia Cultural: Introduzindo a temática, os textos e uma agenda. In: ROSENDAHL, Z. & CORRÊA, R. L. (orgs.). **Introdução a geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003: 9-18.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma Geografia do Sagrado In: **RA'E GA - O Espaço Geográfico em Análise**, Curitiba, PR: Universidade Federal do Paraná, Depto. de Geografia, v.5, p.67 – 78, 2001.

JAQUES, André Porto – **A Geografia do Batuque: Estudos sobre a territorialidade desta religião em Porto Alegre - RS**. Monografia de Conclusão de Curso. Porto Alegre: UFRS, 2005.

LEAL, Eneida. **Os Orixás no Brasil**. Rio de Janeiro: Spala, 1988.

MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis Negros no Brasil Escravistas**: História da Festa de Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras,

2001.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados:** orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte:** Pade, Asese e o culto Egun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1976.

SILVA, Vagner Gonçalves da . **Os Orixás da MetrÓpole.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade:** a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.