

O AXÉ NA CIDADE¹

Diego Fernando Rodrigues Azorli²

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.

Palavras-chave: geografia cultural, território, territorialidade, candomblé

THE AXÉ IN THE CITY

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.

Keywords: cultural geography, territory, territoriality, candomblé

OBJETIVOS

- Investigar o modo como os terreiros de candomblé se deslocaram dos centros das cidades para as periferias, tendo como referência as cidades de São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador.

- Desenvolver comparações com a cidade de Ourinhos-SP para verificar se o mesmo padrão se aplica à essa cidade.

¹ Esse trabalho foi apresentado inicialmente no II Seminário Internacional sobre Microterritorialidade na Cidades de Presidente Prudente em 2012. A presente versão, para essa revista, apresenta relevantes alterações.

² Licenciado e Bacharel em Geografia pela UNESP/Ourinhos, atualmente cursa Mestrado em História na linha de Identidades culturais, etnicidades e migrações pela Faculdade de Ciências e Letras de Assis (UNESP) – E-mail: diegoazorli@yahoo.com.br.

METODOLOGIA

Através da discussão bibliográfica, enriquecida com entrevistas e trabalho de campo à terreiros de Ourinhos-SP, procuramos relacionar, discutir e desenvolver nosso tema.

INTRODUÇÃO

A palavra axé possui significados muito diversos³. Pode ser a força primordial, o princípio da vida. Axé também é a energia presente nas plantas largamente utilizadas nos rituais ou para fins curativos dos fiéis e seguidores. Axé pode ser forma de cumprimento entre fiéis.

O lugar onde se pratica o candomblé é conhecido muitas vezes por esse nome. Mas também é conhecido como terreiro, roça, casa-de-santo, ilê (casa), abassá (salão), axé (força) ou egbé (comunidade).

No Brasil colônia as práticas de cura, adivinhação, dança e canto africano eram conhecidas pela forma genérica de calundu. A forte presença católica acabou logo por definir essas práticas como “diabólicas”⁴, estigma que essas religiões trazem até hoje.

A mistura de diferentes povos e etnias africanas no contexto da escravidão dinamizou e reestruturou as religiões negras. Essas experiências e práticas religiosas locais tiveram que se resignificar.

A abolição da escravidão traria mudanças dramáticas na forma de espacialização dos recém libertos e de suas práticas culturais: os negros migrariam dos centros para as periferias.

Os planos sanitaristas das grandes cidades como São Paulo e Rio de Janeiro trataria de expulsar os pobres, muitas vezes negros, para as margens das cidades numa configuração muito parecida com a atual. Mais tarde a perseguição religiosa neopentecostal e midiática traria novos estigmas e preconceitos.

Outro olhar sobre o território

E as divindades dos búzios não se constringem 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. (GONÇALVEZ DA SILVA, 1995, p.13)

³ Como bem nos lembra Prandi, 1991.

⁴ Em Mott (1997), pode-se ler interessantes relatos desse conflito.

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 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 humana⁵, numa interação sociedade-natureza (idem).

Essas relações só se validam no âmbito da experiência, visto que não é suficiente, para criar o sentimento de pertencimento à 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).

⁵ “é pela existência de uma cultura que se cria um território, e é pelo território que se fortalece e se exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço” (BONNEMAISON, 1981, p. 251 apud ROSENDAHL, 2011, p. 187).

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).

Para a mesma autora “o conceito de sagrado e sua representação simbólica remetem-nos, inevitavelmente, à perspectiva do poder mantido e reproduzido pela comunidade em suas territorialidades religiosas ou quase sagradas” (ROSENDAHL, 2011, p. 187).

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 diz 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 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).

De calundu à candomblé: do centro à periferia

Os primeiros registros da religiosidade africana no Brasil remontam ao século XVII⁶. 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 calundus⁷ carregavam consigo a forma urbana de culto africano e antecederam os organizados terreiros e casas de candomblé⁸. Rolnik (2009) nos lembra que no contexto da

⁶ Lépine, 2001.

escravidão o negro podia ser escravo, liberto ou quilombola. Seu espaço, não estava apenas restrito à senzala, mas num contexto urbano pouco segregado. Os negros habitavam a área rural e urbana desenvolvendo serviços domésticos sempre sobre o olhar e a repressão mesmo que simbólica dos seus senhores⁹.

Porém, não era só o olhar vigilante do senhor e a violência do trabalho escravo que estruturavam o cotidiano dos habitantes da senzala. Foi também no interior dessa arquitetura totalitária que floresceu e se desenvolveu um devir negro, afirmação da vontade de solidariedade e autopreservação que fundamentava a existência de uma comunidade africana em terras brasileiras. O confinamento na terra de exílio foi capaz de transformar um grupo – cujo único laço era a ancestralidade africana – em comunidade. (ROLNIK, 2009, p. 76)

O escravo desprovido de qualquer bem que pudesse possuir, expressava em seu próprio corpo (do qual não era proprietário) a ligação comunitária. Foi através de uma memória coletiva e ritualizada que o africano pôde transformar o pátio da senzala em terreiros: do samba, do candomblé, do jongo, etc. (Rolnik, 2009).

A abolição representou um deslocamento da população negra de forma radical pelos contornos das cidades. Especialmente em São Paulo sucedeu-se uma intensa reorganização territorial: passando de um centro comercial modesto para um centro de expansão cafeeira. O crescimento populacional se intensificaria com a chegada copiosa de imigrantes. (Rolnik, 2009).

A nova sociedade republicana não tinha destinado espaço algum para os escravos. Estes incharam as cidades em busca de condições de sobrevivência. Passaram a se aglomerar em cortiços¹⁰. Esses locais tinham a fama de “desclassificados”¹¹.

⁷ Para mais detalhes sobre o calundu ver Souza (2005).

⁸ Gonçalves da Silva, 1994.

⁹ “Em 1854, a população de São Paulo, em torno de 30 mil habitantes, era composta por oito mil escravos, quase 1/3 de sua população livre. Na cidade do Rio de Janeiro, em 1860, havia cem mil escravos para uma população total de 250 mil habitantes, 60% dos quais envolvidos com serviços domésticos” (SOUZA; SILVA, 1870 apud ROLNIK, 2009, p. 77).

¹⁰ “Núcleos negros importantes nasceram desse tipo de configuração; é o caso, por exemplo, do bairro do Bexiga, em São Paulo, originário do quilombo do Saracura.” (ROLNIK, 2009, p. 78); Outros bairros como Barra Funda e Lavapés eram as regiões mais negras da cidade no início do século (idem).

¹¹ “A imagem da marginalidade é também identificada como própria da habitação coletiva: intensidade de uma vida em grupo não familiar e a densidade dos contatos no dia a dia do cortiço contrastam com a organização da casa burguesa (familiar, isolada, internamente dividida em cômodos com funções e habitantes segregados). (ROLNIK, 2009, p. 81).

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 incluídos¹².

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)

Em São Paulo, os planos sanitaristas, durante a administração de Antônio Prado (1899-1911): prevendo o alargamento das ruas, transferência e demolição de mercados e construção de praças e *boulevards*, trataram de varrer os cortiços dos centros das cidades¹³ e com eles seus pobres moradores, em sua grande maioria, negros¹⁴.

No Rio de Janeiro um processo mais dramático foi chamado de “bota-abaixo”. O projeto de remodelação do engenheiro Pereira Passos atingiu os mais importantes quilombos da cidade. (Rolnik, 2009)¹⁵.

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)

Às formas de expressão negra: dança, música e religião foram estendidos o mesmo preconceituoso tratamento que os antigos escravos recebiam. O candomblé não fugiu à regra: tido como “crendice”, “religião primitiva” e afronta à religião oficial.

¹² Gonçalves da Silva, 1994.

¹³ “A operação limpeza foi implacável: para a construção da Praça da Sé e remodelação do Largo Municipal, os cortiços, hotéis e pensões das imediações foram demolidos. Está ligado a esse processo de ‘limpeza’ do Centro a expansão e consolidação do Bexiga como território negro em São Paulo” (ROLNIK, 2009, p. 81). O processo de desapropriação e demolição incluiu a Irmandade Nossa Senhora do Rosário, situada no antigo Largo do Rosário, para dar lugar à Praça Antônio Prado. (idem).

¹⁴ Gonçalves da Silva, 1994.

¹⁵ “É nesse momento que o território negro carioca desloca-se do Campo de Santana para a zona imediatamente contígua, a Praça Onze. É aí, na casa de uma das tias afrobrasileiras (Tia Ciata), que nasceu a primeira escola de samba carioca. É para aí que afluíram os ‘arengueiros’, herdeiros dos capoeiras da virada do século.” (ROLNIK, 2009, p. 83).

[...] 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).

Os candomblés tiveram que ser rearranjados nas periferias, longe dos centros, onde não havia espaço para a cultura negra¹⁶. Surgiram as favelas.

Se no Rio de Janeiro a luta pela apropriação do solo urbano acabou por consolidar as favelas como os espaços mais caracterizadamente negros da cidade é porque para ali afluíu uma mistura peculiar de histórias, um caminho singular que passou pela África, pela experiência da senzala e pelo deslocamento e marginalização operados pela abolição e a República. Da mesma forma, embora a população negra de São Paulo fosse menor do que a do Rio na década de 1920, na Barra Funda, Bexiga, Liberdade, além de certos pontos da Sé, não só moravam negros como se configuraram territórios negros importantes, com suas escolas de samba, terreiros, times de futebol e salões de baile¹⁷. (ROLNIK, 2009, p. 83)

Os candomblés se esconderam de tal forma que quando Prandi (1991) se propõe a fazer um levantamento de como estes teriam se organizado na cidade de São Paulo, não encontra registros em cartórios anteriores a 1960, embora os terreiros existissem.

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).

A perseguição policial e da opinião pública acabou tornando os candomblés área de conflito e segredo que se escondiam o quanto podiam, como podemos depreender de notícias como: “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

¹⁶ O Código de Posturas do Município de São Paulo, de 6/10/1886 mostrava isso claramente: “visando proibir essas práticas presentes nos territórios negros da cidade: as quituteiras devem sair porque ‘atrapalham o trânsito’; os mercados devem ser transferidos porque ‘afrontam a cultura e conspurcam a cidade’; os pais de santo não podem mais trabalhar por que são ‘embusteiros que fingem inspiração por algum ente sobrenatural’”. (ROLNIK, 2009, p. 81).

¹⁷ Cabe salientar que essas áreas não eram exclusivamente habitadas por negros, mas redutos de pobres da cidade, bem como de imigrantes.

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 propositadamente¹⁸. Insinua-se que a polícia não cumpre com o seu papel de manter a ordem pública, e cada vez que ‘desvia delle [sic] a sua mão repressora’, deixa o candomblé ressucitar¹⁹. Quer dizer que, apesar da ‘guerra declarada ao candomblé’²⁰, a polícia ‘não pode ou não quis exterminar’ o candomblé²¹, 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 proteção da polícia’²². (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 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). 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

¹⁸ Jornal *A Tarde* 6 – 29/5/1923. LÜHNING, 1996, p. 199.

¹⁹ Jornal *A Tarde* 7 – 12/11/1926. LÜHNING, 1996, p. 199.

²⁰ Jornal *A Tarde* 8 – 14/1/1932. LÜHNING, 1996, p. 199

²¹ Jornal *A Tarde* 9 – 2/7/1935. LÜHNING, 1996, p. 200.

²² Jornal *A Tarde* 44 – 2/8/1923. LÜHNING, 1996, p. 200.

vida urbana em plenitude, esses referidos atores procurariam criar espaços “fechados”, não por muros, mas pelo “status” de periferia.

Também, 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.

De modo geral, a maioria dos terreiros, são extensões da casa do dirigente. É o que nos descreve Gonçalves da Silva (1995) sobre a cidade de São Paulo, onde os terreiros se localizam desde antigos sobrados e conjuntos habitacionais até garagens ou “puxados” construídos em fundos de quintais. Também é o que constata Santos; Santos²³: “a esmagadora maioria das lideranças religiosas reside na própria área do terreiro” (SANTOS; SANTOS, 2013, p. 228). Os mesmos autores também observaram a separação entre local de residência e de culto conforme aumenta o grau de instrução dos entrevistados.

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 de Logun-ede:

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 silencio é melhor. (SIDNEY, 2012)²⁴

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.

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

²³ A pesquisa foi realizada na Bahia com o nome: Mapeamento dos terreiros de Salvador.

²⁴ Entrevista concedida em 17/09/2012 ao autor do trabalho.

praxe das igrejas neopentecostais²⁵. 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 cidades²⁶ (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 Ilês²⁷ 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 obrigação²⁸, esse fluxo humano constitui uma territorialidade sagrada ao seu redor. Rosendahl (2011) define esses espaços: “Por hierópolis ou cidade-santuário entendemos todos aqueles lugares considerados sagrados por uma dada população local, regional ou nacional”. (ROSEND AHL, 2011, 206).

²⁵ 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, lhe 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.

²⁶ “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”. (GONÇALVEZ DA SILVA, 1995, p. 170).

²⁷ Ilês ou terreiros ou casas de candomblé.

²⁸ Lista de itens que devem ser adquiridos após consulta divinatória (jogo de búzios).

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 internet²⁹).

Chega a ocorrer, em alguns casos, um embate corporal, como relata 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 dos censos 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 verdade³⁰.

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 pudermos constatar nas entrevistas, quando são chamados de “macumbeiros” em tom pejorativo.

²⁹ 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, 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” (idem).

³⁰ 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)”. (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.

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 na região) acabam por constituir a uma complexa e interessante rede de relações.

RESULTADOS

Esse artigo é parte do trabalho de pesquisa que desenvolvemos desde 2012. Temos realizado entrevistas aos fiéis além de trabalho de campo na casa de candomblé de Ourinhos (Ile Ase Omi Oju Aro). Os resultados são freqüentemente discutidos em congressos científicos dentro e fora do Campus Experimental de Ourinhos. Com nossas discussões pretendemos chamar a atenção para as religiões de matriz africana dentro do espaço urbano de Ourinhos, procurando desfazer preconceitos e visões distorcidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A gênese das religiões afro-brasileiras se deu em um contexto de repressão religiosa, 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, 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 fiéis, curiosos e pesquisadores têm estabelecido um fluxo humano que ocupa determinados territórios conforme o exercício de sua fé. Seja frequentando os candomblés que analisamos ou as casas filiadas a estes, os membros estão em constante comunicação, criando uma rede de relações.

Também é relevante mencionar que a Lei 10.639 de 2003³¹ tem feito com que mais pesquisadores voltem um olhar especial à questão das contribuições africanas, dinamizando as publicações e discussões sobre o assunto.

Nas escolas estaduais, já existem uma série de volumes destinados à formação dos professores sobre esse tema, embora isso ainda não seja suficiente para dissolver os preconceitos e reproduções de falsas informações sobre a história africana e afro-brasileira que permeiam o discurso de professores e alunos.

REFERÊNCIAS

- ALBAGLI, S. Território e Territorialidade. In: LAGE, V.; BRAGA, C.; MORELLI, G. (org.) **Territórios em movimento: cultura e identidade como estratégia de inserção competitiva**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Brasília, DF: SEBRAE, 2004.
- ALBUQUERQUE, W. R.; FRAGA FILHO, W. Uma história do negro no Brasil. Salvador: **Centro de Estudos Afro-Orientais**; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- CAMPOS, A. **Do quilombo à favela: a produção do 'espaço criminalizado' no Rio de Janeiro**. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

³¹ Lei que tornou obrigatório nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira.

CORRÊA, R. L. Espaço, um conceito-chave da Geografia. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. (org.) **Geografia: Conceitos e Temas**. 12ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

_____. **O Espaço Urbano**. São Paulo: Ática, 1995.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner . **Candomblé e Umbanda: caminhos de devoção brasileira**. São Paulo, Editora Ática S. A., 1994.

_____. 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**. São Paulo: EDUSP, 2007.

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

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

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

LÉPINE, C. **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.

LÜHNING, A. “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, R. M. V. Território, Espaço de Identidade. In: **Território e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (org.). São Paulo: Expressão Popular: UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2009.

MOTT, L. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, F. A. (coord.); SOUZA, L. M. e (org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 155-220.

OLIVEIRA, A. U.; CARLOS, A. F. A. (orgs.). **Geografia das metrópoles**. São Paulo: Contexto, 2006.

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

ROSENDAHL, Z. Espaço cultural e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). **Introdução à geografia cultural.** 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011, p. 187-224.

_____. **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.

ROLNIK, R. Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. In: SANTOS, R. E. (org.). **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: o Negro na Geografia do Brasil.** 2ª ed. Belo Horizonte: Editora Gutenberg, 2009, p. 75-90.

SANTOS, J. T.; SANTOS, L. C. C. “Pai de santo doutor”: escolaridade, gênero e cor nos terreiros baianos. In: **Afro-Ásia**, 48 (2013), 213-236.

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

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

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

SOUZA, M. J. L. **O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento.** 2009. p. 78. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. (org.) Geografia: Conceitos e Temas. 2009.