



INTERCÂMBIO

## O terreiro de candomblé como espaço de construção do sagrado e de materialização da memória ancestral

### *The Candomblé terreiro as space of construction of the sacred and of materialization of ancestral memory*

Daniela Calvo\*

**Resumo:** O terreiro de candomblé apresenta-se como espaço de concentração e emanção de àse (a força sagrada que está na base da vida), de presentificação do sagrado, de preservação e materialização da memória ancestral. É eixo do egbé (a comunidade de terreiro) e de uma série de caminhos percorridos por pessoas, animais, materiais, objetos, conhecimentos, valores, ideias, sentimentos e ações. Apresenta-se como espaço de resistência, de preservação e transmissão das tradições de matriz africana e de valores culturais que se opõem àqueles da cultura dominante.

**Palavras-chave:** Candomblé. Terreiro. Território. Espaço sagrado. Reterritorialização.

**Abstract:** The Candomblé terreiro presents itself as a space of concentration and emanation of àse (the sacred force that is at the base of life), of the presence of the sacred, preservation and materialization of ancestral memory. It is the axis of the egbé (the terreiro community) and of a series of paths traveled by people, animals, materials, objects, knowledge, values, ideas, feelings and actions. It presents itself as a space of resistance, preservation, and transmission of afro-Brazilian traditions, cultural values that oppose those of the dominant culture.

**Keywords:** Candomblé. Terreiro. Territory. Sacred space. Reterritorialization.

---

\* Doutora em Ciências Sociais (UERJ). Membro do Núcleo de Estudos de Religião (UERJ). Contato: [dnlclv7@gmail.com](mailto:dnlclv7@gmail.com). O presente trabalho foi realizado com apoio da CAPES.

## Introdução

O terreiro de candomblé reúne no seu interior os assentamentos dos diferentes *òrìsà*, lugares qualitativamente fortes em que é concentrado, através de rituais e materiais apropriados, o *àse* (a força sagrada que está na base da vida). É preservada a memória ancestral, mantendo vivos e transmitindo costumes, tradições, valores, mitos, línguas, ritmos, cantigas e formas de vida de matriz africana.

A memória ancestral oferece um enraizamento relacional, favorecendo a construção identitária com base na procura das origens. Constitui-se na base de uma memória histórica, que rememora fatos da história dos africanos e de seus descendentes no Brasil; de uma memória familiar (estendendo o conceito de família à comunidade de terreiro), baseada na transmissão oral, na prática e na vivência cotidiana, que contribui à formação de um habitus, de habilidades e sensibilidades; de uma memória transatlântica, que continua sendo alimentada através dos intercâmbios com a África Ocidental, que originaram a “estrutura rizomórfica e fractal da formação transcultural e internacional a que chamo de Atlântico negro” (Gilroy, 2008, p. 38).

O culto aos *òrìsà* e aos antepassados foi fundamental para manter, na diáspora africana, os próprios valores culturais e reconstruir relações sociais frente à desestruturação da família e a destruição de praticamente todas as instituições sociais anteriores à escravidão. Como salienta Goldman (2005):

Tratou-se, assim, de uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais aparentemente perdidos, do desenvolvimento de subjetividades ligadas a uma resistência às forças dominantes que nunca deixaram de tentar a eliminação e/ou a captura dessa fascinante experiência histórica. (Goldman, 2005, p. 105)

O terreiro de candomblé apresenta-se, portanto, como espaço de resistência às violências da escravidão, às tentativas de aculturação e assimilação dos afrodescendentes e às novas formas de perseguição, dominação e discriminação.

No interior do terreiro reúne-se o *egbé*, a comunidade religiosa, chamada também de *família de santo*, que se organiza e se define – assim como a relação com o próprio *òrìsà* (pois, um iniciado considera-se filho do próprio *òrìsà*) – em termos de parentesco: *bàbálórìsà* ou pai de santo; *iyálórìsà* ou mãe de santo; *iyá kékeré* ou mãe pequena; filho/a de santo; irmão/ã de santo; *egbomin* (irmã mais velha, iniciada que deu obrigação de sete anos e pode tornar-se *iyálórìsà*); *iyàwó* (a esposa mais jovem, pessoa recém-iniciada). Embora existam cargos específicos, o *bàbálórìsà*/a *iyálórìsà* reúne em si diferentes cargos no que tange aos rituais e aos conhecimentos: cultua os *òrìsà* e dos espíritos os antepassados (*egúngún*), efetua as oferendas e conhece as folhas sagradas, consulta o oráculo e cuida do bem-estar das pessoas.

O terreiro é um espaço de acolhimento, carinho e cuidado, onde as crianças e os idosos são valorizados no processo de transmissão da vida e da tradição, as diferenças são aceitas, opõe-se a valorização da origem africana ao racismo e constrói-se uma outra hierarquia, baseada na idade de santo (período decorrente da iniciação) e no cargo ocupado. As pessoas encontram resposta a uma busca de identidade e de origem, inserindo-se em uma genealogia religiosa e mítica por meio da iniciação e da relação com o próprio *òrìsà*.

A memória ancestral é presentificada, no momento do rito, em que o passado é trazido ao presente e os antepassados são invocados para compartilhar com os seres humanos a comida preparada para a ocasião e reviver suas gestas através da dança. Acredita-se que, no momento em que o *òrisà* se faz presente no terreiro (através da incorporação nos *elégùn*<sup>1</sup> ou da sua energia) cria-se também uma ligação com a África-mãe, com a cidade de origem daquele *òrisà*.

O terreiro é centro de irradiação do *àse* e ponto de partida de uma série de caminhos percorridos por pessoas, animais, materiais, objetos, conhecimentos, valores, ideias, sentimentos, ações, “forças”. Outros espaços se tornam temporaneamente sagrados: o rio onde se realiza o ritual que abre a iniciação, os lugares onde são depositadas as oferendas (tais como encruzilhadas, rios, cachoeiras, mato, praia, lixeira, dependendo das determinações do oráculo), e outros locais escolhidos por procissões, festas e rituais, como a praia na a festa de Iyemanjá.

Objetivo deste trabalho é analisar o terreiro de candomblé em sua geografia sagrada e social, como território de construção, transmissão e irradiação do sagrado e da memória ancestral, e sua vida (material e espiritual), que se dá em um processo contínuo que vê a participação de seres humanos, seres espirituais, animais, plantas e minerais.

Sigo duas das perspectivas propostas por Rosendahl (2002) ao analisar o sagrado em sua dimensão geográfica, ou seja, espacial. A primeira constrói-se a partir da concepção do sagrado e da percepção do mundo, do imaginário que o homem elabora acerca do meio em que vive, das relações que estabelece com a natureza e o espaço construído e das ideias, dos comportamentos, dos sentimentos e das ações a respeito do espaço e do lugar. A segunda parte do estudo da comunidade religiosa para conhecer sua estrutura espacial, as atividades que origina, atitudes mentais, a estrutura ocupacional e social associadas e os processos de mudança.

Analiso a construção, a modificação e a vivência do espaço sagrado a partir das narrações descritivas e imaginativas, da experiência dos adeptos e da dinâmica das relações entre pessoas, animais, objetos e seres espirituais.

Minha pesquisa é baseada em um estudo etnográfico, através de uma imersão no campo de investigação. Os instrumentos de registro e produção de dados utilizados foram o diário de pesquisa, a observação participante e entrevistas com um roteiro semiestruturado.

Realizei minha pesquisa no *Àse Idasile Ode* (“força da liberdade do caçador”), terreiro de nação ketu, dirigido por Bàbá Marcelo Monteiro, de Odè (*òrisà* caçador, mais conhecido como Òsòdì), *Oloye Asogùn*<sup>2</sup> Odearofa e *Omo-awo*<sup>3</sup> Ifa-Funké, localizado em Olaria, na cidade do Rio de Janeiro. O terreiro é também sede da ONG CETRAB (Centro de Difusão de Tradições Afro-Brasileiras) e do partido político PPLE (Partido Popular e Liberdade de Expressão Afro-Brasileira), ambos fundados por ele.

---

1 Iniciado para receber os *òrisà*. Os iniciados que não incorporam têm o cargo de *èkéjì* (que cuida do *òrisà* incorporado), se mulher, e *ògá* (dedicado aos sacrifícios animais, tocar os atabaques e acolher as pessoas durante as festas), se homem.

2 “Sacerdote da faca”, quem se ocupa dos sacrifícios animais.

3 Que cultua Ifá

Bàbá Marcelo concilia, em um processo que não exclui conflitos e negociações, seu duplo ofício de pai de santo e de *babaláwo*, seu pertencimento às rotas transatlânticas do culto aos *òrìsà* e seu enraizamento e experiência de vida no candomblé. Agrega as tradições transmitidas e reelaboradas no Brasil com a visão nigeriana, reformulando algumas concepções e práticas.

O *Àse Idasile Ode* baseia-se numa estrutura familiar, já que a *iyá kékeré* (mãe pequena), Dolores de Oya – que é também *iyálàse* (responsável pela cozinha) – é a esposa de Bàbá Marcelo, e ele iniciou seus filhos, sendo que a menor é *elégùn* de Òsun e o maior, *ògá*.

Na primeira parte deste artigo, analiso o processo de construção do *Àse Idasile Ode*, que se desenvolve em paralelo com a vida de Bàbá Marcelo, seu fundador, e que envolve a edificação do espaço físico, a formação da família de santo, a concentração da força sagrada e a relação com os *òrìsà*.

Na segunda parte, apresento a estrutura do *Àse Idasile Ode*, a vivência dos diferentes espaços no cotidiano e nas ocasiões de reunião de família de santo e de reforço dos laços com os *òrìsà*. Analiso os percursos no interior do terreiro, a geografia sagrada e social e a transmissão de valores e saberes a partir de um envolvimento forte com o espaço.

## Construção do sagrado e processo de formação do *Àse Idasile Ode*

No candomblé não pode ser feita uma distinção clara, unívoca e permanente entre espaços (e objetos) sagrados e profanos, como concebida por Durkheim (1959) e Douglas (1966), já que se trata de “um sistema que privilegia fluxos contínuos e cortes (e não puras descontinuidades), multiplicidades (e não qualquer dialética entre o um e o múltiplo) e agenciamentos eficazes (e não formas de ordenamento e sua implementação prática)” (Goldman, 2005, p. 107). O autor resume a ontologia do candomblé como uma

[...] espécie de monismo, que postula a existência de uma única força, dita *axé*, cujas modulações constituem tudo o que existe no universo. Todos os seres e as coisas do mundo - pedras, plantas, animais, seres humanos, mas também cores, sabores, cheiros, dias, anos, ritmos, cantigas, etc. – pertencem a diferentes orixás, compartilhando com eles da sua essência (Goldman, 2005, p. 107).

A ontologia do candomblé, então, expressa um dinamismo e um vitalismo, sendo todos os seres, animados e inanimados, permeados de *àse* como emanção de Olódùmarè, o deus supremo, e considera todos os objetos como “coisas” segundo a definição de Ingold (2012, p. 25): “porosa e fluida, perpassada por fluxos vitais, integrada aos ciclos e dinâmicas da vida e do meio ambiente”.

Na leitura do conceito da lei de participação de Levy-Bruhl feita por Bastide (1953), como uma “categoria da ação” (e não uma lógica), o candomblé é concebido como uma forma de dinamismo enquanto codificação e manipulação de “Forças”. O ser humano tem o poder de manipular e concentrar a força vital em alguns lugares, em “pontos fixos”, que constituem a geografia sagrada do terreiro. O terreiro, portanto, representa um “centro” na definição de Rosendahl (2002, p. 31): um “lugar onde acontecem as hierofanias, isto é, onde se verifica a possibilidade de ruptura entre céu e terra” e é chamado também, significativamente, de *àse*.

Sobressai a centralidade do rito no candomblé, que visa estabelecer uma continuidade, uma “ligação” – por quanto sempre precária – (como manifesto na importância de Èsù, òrìsà do movimento e da comunicação) entre o mundo físico (*aiyé*) e o mundo espiritual (*òrun*), como sinalado por Bastide (2001) e Goldman (2005).

A afirmação de Rosendahl (2002, p. 39) “é possível reconhecer o sagrado não como aspecto da paisagem, mas como elemento da produção do espaço” é particularmente apta a descrever o terreiro de candomblé, que não é só construído enquanto edifício, mas uma geometria e uma geografia sagrada são estabelecidas a partir de pontos (principalmente o *àse* no barracão e os *ojúbo*, lugar de culto, assentamento) onde é fixado o *àse* por meio do ritual, do *ófô* (encantamento, palavra), do sopro do sacerdote e de elementos que provêm dos três reinos da natureza (animal, vegetal, mineral).

A partir da geografia sagrada, é possível traçar também uma geografia social, que se manifesta na divisão do trabalho religioso (repartido em base ao próprio cargo religioso e ao próprio *òrìsà*), nas posições durante os rituais e as festas (ocupação de cadeiras, posição na roda durante o *siré* – roda que abre as festas, em que são louvados todos os *òrìsà* com toques, cantigas e danças –, convite nas mesas durante o jantar), afirmando códigos de pertencimento, hierarquias, complementaridades, percursos e experiências espaciais distintas. Os percursos no interior do terreiro dependem também se a ocasião da visita for o cuidado periódico aos *òrìsà* pessoais, a participação a rituais ou festas, uma consulta ou rituais para solucionar algum problema – em que a situação a ser resolvida mobiliza diferentes seres espirituais e, então, a circulação e a utilização de espaços específicos. As pessoas transitam pelo terreiro, conscientes de onde estar e quando, em função do que está acontecendo.

O terreiro reúne em si o culto a todos os *òrìsà* e aos *egúngún* (espíritos dos antepassados), na medida em que na África Ocidental o culto a um *òrìsà* encontra-se localizado em cidades ou templos diferentes e se transmite por linhagem familiar.

Descrevo brevemente a trajetória de vida de *Bàbá* Marcelo e o processo de construção do *Àse Idasile Ode*.

Desde criança, ele morou com a mãe num terreiro que passou da umbanda ao candomblé e que era localizado na Ilha do Governador; em 1975, quando ele tinha quinze anos, foi suspenso *ògá* durante um *Olúbaje* (esta dedicada a Obalúaié, senhor da terra, orisá da varíola e das doenças de pele) e aos dezoito anos foi confirmado *asogùn* de Obalúaié. Continuou frequentando esse terreiro e depois outros, ajudando na sua fundação e manutenção. Em fevereiro de 1998, iniciou-se em Ifá (da linha nigeriana).

Antes de fundar o *Àse Idasile Ode*, havia muito tempo *Bàbá* Marcelo, toda vez que consultava o oráculo, recebia mensagens para que trouxesse seus santos (Èsù, Odè, Obalúaié, Ògún) consigo. Depois ter fundado um terreiro – com o mesmo nome do atual, *Àse Idasile Ode* – em Marambaia (Itaboraí), em 1998, num local que pertencia a uma outra pessoa, em 2001 se mudou para Olaria, na casa de herança da sua família, onde montou o *Àse Idasile Ode* aos poucos. No começo, havia uma casa antiga onde ele morava e, atrás, era tudo mato. Marcelo cultuava Èsù, Odè e Ògún na frente da casa, aos pés de uma aroeira e as Ìyámi aos pés da mangueira, onde passou depois a cultuar Ògún, Odè e Òsányìn.

Ele procede à criação do espaço sagrado, qualitativamente forte, diferenciado e marcado pelos pontos onde fixa o *àse* e estabelece o contato com o mundo espiritual, eliminando o caos, representado pela mata que ocupava o terreno atrás da casa.

Começou limpar o terreno, criou o espaço, construiu uma meia-água no fundo (que funcionava como escritório do CETRAB) e um telhado onde dava aula (sobre aspectos sagrados do candomblé), jogava e cultuava Èsù, Ògún e Odè.

Depois construiu uma divisória atrás onde colocou os *òrisà*, e uma cabana ao lado para dar comida a Obalúaié.

Sucessivamente, quando *Bàbá* Marcelo e sua família se mudaram para um apartamento no mesmo bairro, a casa começou hospedar a secretaria do CETRAB e depois também do PPLE e uma sala onde ele dá consultas com Ifá. Construiu o barracão plantando o *àse* no centro, e construindo os *ojúbo* dos diferentes *òrisà* em um processo gradual, que acompanhou a formação da comunidade de terreiro: ao chegar novos filhos de santo, eram feitos os *ojúbo* de seus *òrisà*, para que pudessem ser ali cultuados, até completar o panteão.

*Bàbá* Marcelo explica que quando se constrói um lugar de culto, um *ojúbo*, se reproduz um habitat para o *òrisà*: uma casa sagrada, um corpo sagrado para ele se instalar. A força desses centros é fixada e continuamente alimentada através de elementos dos três reinos da natureza (mineral, vegetal e animal) e de rezas e cantigas: nas suas palavras, “é como quando convido alguém para casa e quero que fique: lhe ofereço a comida que gosta, não o deixo ir embora fazendo-o estar bem”.

Tendo contato com vários nigerianos, é *Bàbá* César que fornece diferentes materiais para o terreiro e para várias pessoas que o frequentam. Os animais utilizados nos sacrifícios são normalmente comprados com fornecedores de confiança e somente em última instância recorre-se ao Mercado de Madureira, o principal fornecedor de artigos religiosos do Rio de Janeiro, onde se encontram várias lojas de produtos para o culto, desde *obì*, folhas, animais, até vestimentas e adereços para os *òrisà*, livros, bichos.

A construção do espaço sagrado é uma atividade contínua, que se realiza na relação das pessoas com seu ambiente, no cuidado e no reforçamento periódico do *àse* em que participam, além dos seres humanos, também animais, plantas e minerais fornecendo sua força vital. Esse processo é sempre precário e instável, nunca acabado e inclui o desgaste, como no caso do *mariwo*, o tendão feito com as folhas da palmeira, que precisa ser periodicamente trocado. A força sagrada pode desaparecer por falta de cuidado e o *òrisà*, caso não seja alimentado, pode abandonar seu *ojúbo*.

**Figura 1 – Ojúbo de Odè com oferendas durante a festa dedicada a ele e a Ògún**



Fonte: acervo pessoal (2015).

No decorrer do tempo, algumas mudanças foram feitas na disposição dos *ojúbo*, de acordo com o consentimento dos *òrìsà*, com intermédio da consulta ao oráculo. Quando cheguei ao terreiro, em 2011, os *egúngún* ocupavam o quarto com Èsù e Ìyámi; no quarto atual dos *egúngún* estava hospedada a família jeje. Odè, Ògún e Òsányìn estavam plantados na terra, ao pé da mangueira perto do barracão, sendo representados por estatuetas a indicar seu lugar. Em 2016, foi feita a mudança que é mantida até hoje. A transferência dos *ojúbo* é realizada através de um ritual complexo, em que são desenterrados os elementos ali plantados, transportados no novo local e realizadas oferendas, rezas, cantigas e invocações.

Em 2018, *Bàbá* Marcelo e sua família se mudaram novamente para morar no terreiro, construindo um andar em cima da área ocupada pela cozinha e os quartos dos *òrìsà*, sem modificar as outras partes.

A narrativa de *Bàbá* Marcelo sobre a formação do terreiro reflete a perspectiva de Ingold (2000, p. 188): “Construir, então, é um processo que está em evolução contínua, enquanto as pessoas moram num ambiente. Não começa aqui, com um plano pre-formado, e termina ali, com um artefato acabado. A forma final é só um momento no fluxo da existência”.

É evidente como “os processos de gênese e crescimento que produzem as formas que encontramos no mundo em que habitamos são mais importantes de que as próprias formas” (Klee, 1973, p. 269). Como evidenciado por Ingold (2012), a propósito da arte, o processo contínuo de construção do sagrado

[...] não busca replicar formas acabadas e já estabelecidas, seja enquanto imagens na mente ou objetos no mundo. Ela busca se unir às forças que trazem à tona a forma... efor um mundo onde há vida, a relação essencial se dá não entre matéria e forma, substância e atributos, mas entre *materiais* e *forças* (Ingold, 2012, p. 26).

E, sugere o autor, devemos considerar:

[...] o sentido específico no qual o movimento por esses caminhos é *criativo*; isso implica ler a criatividade ‘para frente’ enquanto uma reunião improvisada com processos formativos, ao invés de ‘para trás’ enquanto abdução, a partir de um objeto acabado, até uma intenção na mente do agente [...]. Os caminhos ou trajetórias através dos quais a prática improvisada se desenrola não são conexões, nem descrevem relações *entre* uma coisa e outra. Eles são linhas *ao longo das quais* as coisas são continuamente formadas. Portanto, quando eu falo de um emaranhado de coisas, é num sentido preciso e literal: não uma rede de conexões, mas uma malha de linhas entrelaçadas de crescimento e movimento (Ingold, 2012, p. 27).

## Estrutura e geografia sagrada e social do Àse Idasile Ode

O *Àse Idasile Ode* foi transformado de habitação em estrutura de roça que, ressalta Rocha (2000), no Rio de Janeiro se tornou o padrão dos terreiros na década de 1940, marcada pela transferência das casas da Pequena África na área portuária e no Centro da cidade para o subúrbio e a Baixada Fluminense, como consequência da reforma urbana do Rio de Janeiro e do processo de exclusão da população negra das regiões centrais e mais valorizadas da cidade.

*Bàbá* Marcelo fala do terreiro como espaço de reterritorialização da África: os *ojúbo* representam pontos de concentração da força vital, lugares de conexão e comunicação com os *òrìsà*, e com seus reinos de origem na África. Como afirma Ìyá Dolores, “o passado é trazido até o presente através da invocação, aquele ancestral é invocado e se faz presente; é como se tivesse uma chave de um portal que reconectasse à cidade de origem daquele *òrìsà*”. De forma análoga, Bastide (2001), interpreta o terreiro como uma África em miniatura – com suas aldeias, a floresta, o rio – e um microcosmo que reflete a ordem cosmológica, assim como fazem as relações sociais ao seu interior. Mas, à minha pergunta sobre o assunto, *Bàbá* Marcelo precisa que a disposição dos *ojiogbó* não reflete a geografia africana – como afirmado por Bastide (2001) – e depende da característica de cada terreno, da decisão de seu fundador e da vontade dos *òrìsà*. São também possíveis as mudanças, sempre negociadas com os *òrìsà*.

Tendo pedido a descrição do terreiro a *Bàbá* Marcelo, *Bàbá* César<sup>4</sup> e outros membros da família de santo, observo como as narrativas se orientam através da construção de um percurso através do terreiro, de forma análoga à análise da cidade feita por De Certeau (2011), como algo conhecido através dos percursos cotidianos (por exemplo, nos transportes públicos), criando mapas cognitivos que permitem orientar-se. O espaço se produz como lugar praticado, performativo, fruto da experiência social, das ações e das trajetórias.

Aparecem também percursos e experiências espaciais distintas, dependendo do *òrìsà* de cada um e da ocasião de visita. Cuidando cada um do seu *òrìsà*, se instaura uma complementaridade nas funções religiosas, assim que todos os *òrìsà* sejam satisfeitos.

Nos finais de semana, a movimentação e o número de pessoas aumenta, pois é quando quem trabalha pode dedicar-se a cuidar de si e dos *òrìsà*, e quando acontecem os *oró* (oferendas anuais para os *òrìsà*, que podem ser seguidas pela festa), as iniciações em Ifá e os demais rituais.

Assim, quem visita o terreiro nessas ocasiões é acolhido pelo cheiro do dendê e das comidas, pelo som das rezas, das cantigas ou dos atabaques, encontra membros do terreiro vestidos de branco ocupados nas diferentes tarefas se movimentando entre a cozinha, o barracão e os quartos dos *òrìsà*.

Percorrendo a Rua Drumond, no bairro de Olaria, perto da Praça Dr. Waldir da Mota, mais conhecida como Praça das Cinco Bocas, distingue-se uma casa de muros brancos com folhas verdes pintadas (em homenagem a Odè, *òrìsà* de *Bàbá* Marcelo e do terreiro) e uma grande árvore frondosa, marcando desde longe a presença de um espaço de preservação de tradições de matriz africana.

A porta do terreiro, representando o liminar, a separação entre espaço profano e espaço sagrado, não pode ser sempre ultrapassada sem tomar as precauções necessárias para não ser afetado pelas energias postas em circulação pelos rituais. Uma vez, entrando com alguns membros do terreiro no *Àse Idasile Ode* durante as oferendas que

---

<sup>4</sup> Sacerdote e *asogùn* (“sacerdote da faca”, quem realiza os sacrifícios animais) de *òrìsà*, *babaláwo*, *asiaju ile* (aquele que está sempre na frente de todos os rituais, “que abre o caminho para o rei passar”), zelador de *òrìsà* que mora no terreiro.



precediam uma festa, me fizeram esperar e perguntaram se pudemos entrar, já que dois *ògá* estavam saindo para despachar um *ebo* (oferenda).

Atravessando o pequeno *igbó*, ou espaço mato, onde crescem as árvores e as plantas cultivadas para o culto, após cumprimentar Ògún, hospedado em uma casinha na direita (no ingresso e na saída para pedir proteção na viagem para casa), passa-se ao lado da antiga casa, atualmente ocupada pela secretaria do CETRAB e do PPLE, pelo quarto de Bàbá César e pela cozinha em que se prepara a comida para os *òrìsà*. Chega-se ao barracão, deixando à direita o quarto onde está um monte de terra que hospeda a família jeje: Obalúaié, Nana, Yewa e Òsùmàrè.

Atrás da secretaria, em uma parte um pouco escondida, há dois quartos: o primeiro hospeda os *ojúbo* de Èsù e Ìyámi, e o segundo o *ojúbo* dos *egúngún*.

Em frente ao barracão há outra cozinha, normalmente utilizada para a preparação da comida comum, e, em um segundo andar, os quartos que Bàbá Marcelo construiu em 2017 para se mudar com sua família.

Nos fundos há uma sala com divisórias internas, que hospeda o *ohunko* (onde são realizadas as iniciações e as obrigações), o *sabaji*, ou camarinha (onde os filhos de santo trocam de roupa, vestem os *òrìsà* incorporados durante as festas e são guardados adereços e vestimentas), e os quartos dos demais *òrìsà*, divididos em base à família: Sàngó com suas esposas Oya e Òsun, e Lógunede; Olókun com sua filha Ajé Saluga; do lado oposto, Iyemanjá e Ìbéjì e, dividido por uma cortina branca, Obàtálá. Outro quarto hospeda os *ojúbo* de Odè, Òsányìn e Lógunede.

Por Bàbá Marcelo ser também *babaláwo* e seguir uma tradição africanista, muitos elementos, introduzidos ou reintroduzidos pelos *babaláwo* nigerianos (como a presença da Ìyámi, Òrúnmilà, Olókun e Ajé Saluga) refletem essa perspectiva.

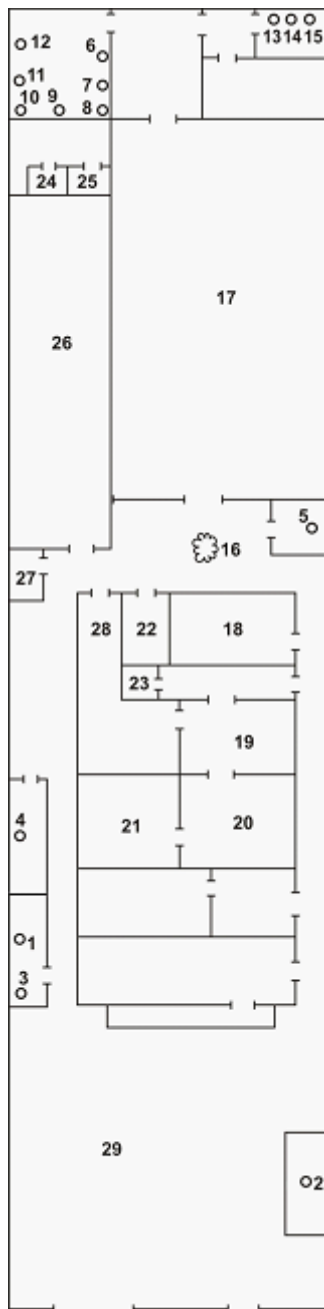
A posição dos *ojúbo* dos *òrìsà* é determinada a partir de diferentes critérios:

- Seu domínio natural, como afirmado por Bastide (2001), com a distinção entre *òrìsà* de palácio (como Sàngó) e *òrìsà* de ar livre<sup>5</sup> (Ògún, Odè, Òsányìn que, antes da última mudança, estavam ao pé da magueira); a cabana que hospeda Obalúaié e o povo jeje está numa casa apartada da habitação principal, sendo Obalúaié o *òrìsà* das doenças e, de fato, na África seu lugar de culto fica fora da aldeia;
- Reunidos segundo a família, como estabelecido nos mitos: Sàngó com suas esposas Oya e Òsun e Lógunede (filho de Òsun e Odè); Iyemanjá perto do seu esposo Obàtálá;
- Os contatos possíveis ou perigosos: Obàtálá é separado dos *òrìsà* que “comem dendê”, pois não lhe são feitas oferendas com dendê e não pode se ensujar, sendo uma sua proibição, como indicam os mitos;
- A origem ou a tradição: ficam juntos os *òrìsà* jeje, provenientes do reino do Daomê: Obalúaié, Nana, Osumaré e Yewa; enquanto Òrúnmilà, Ajé Saluga e Olókun foram introduzidos recentemente da Nigéria;
- As funções: Èsù e Ìyámi são os ancestrais de toda a humanidade, então ficam juntos, no quarto de lado ao de *egúngún* (os antepassados).

5 Os *òrìsà* ligados à floresta, quando trazidos dentro do espaço construído, têm um piso de terra batida, mantendo a ligação com a terra

O seguinte mapa ilustra a estrutura atual do terreiro:

**Figura 2 – Mapa do Àse Idasile Ode**



Legenda: 1 Ojúbo de Èsù; 2 Ojúbo de Ògún; 3 Ojúbo de Ìyámi; 4 Ojúbo de egúngún; 5 Ojúbo da família jeje: Obalúaié, Nana, Òsùmàrè, Yewa; 6 Ojúbo de Ìbéji; 7 Ojúbo de Iyemanjá; 8 Ojúbo de Obàtálá; 9 Ojúbo de Oya; 10 Ojúbo de Sàngó; 11 Ojúbo de Òsun; 12 Ojúbo de Ajé Saluga e Olókun; 13 Ojúbo de Odè; 14 Ojúbo de Òsányìn; 15 Ojúbo de Lógunede; 16 Mangueira; 17 Barracão; 18 Cozinha de òrìsà; 19-20 Secretaria do CETRAB e do PPLE; 21 Quarto de Bàbá César; 22 Lavanderia; 23-24-25 Banheiros; 26 Cozinha; 27 casa do cachorro; 28 Galinheiro; 29 Igbó (espaço mata); 30 Ohunko; 31 Sabaji.

Fonte: elaboração da autora (2018).

Apresento agora, a título exemplificativo, o percurso de um *ògá*, de Obàtálá, quando visita o terreiro para cuidar do seu *òrìsà*, a fim de mostrar como a classificação

dos iniciados em base ao *òrìsà* determina, nos dias de visita ao *àse*, percursos parciais e diferenciados, que têm etapas comuns a todos e outras que dependem do próprio *òrìsà*.

Ele entra no terreiro, na porta cumprimenta o Onílè (Odè, o dono da terra), vai para o quarto de Èsù, Ìyámi e o de *egúngún*; depois vai para o assentamento de Odè, o dono do *àse*, de cujo porráo tira um pouco do banho de folhas para lavar-se e troca de roupa (chegando da rua, purifica-se das energias acumuladas<sup>6</sup>). Depois ele vai para o *ojúbo* de Obàtálá (seu *òrìsà*), bate *paó*<sup>7</sup> para ele e recita uma *àdúrà* (reza), *oríkì* (saudação) e *orin* (cantigas), bota água no porráo dele se precisar, vê se o assentamento está bem, caso contrário cuida dele. Normalmente não cumprimenta os outros *òrìsà*, já que nesse percurso já encontrou *Bàbá* Marcelo ou Ìyá Dolores, que lhe disse o que precisa fazer no dia. Ao ver as outras pessoas da família de santo, as cumprimenta começando pelo pai de santo e a mãe pequena e descendo a hierarquia determinada pela idade de santo (tempo decorrente da iniciação).

### Agenciamentos e transmissão de valores a partir da geografia sagrada

Aprofundo agora os espaços mais significativos do terreiro, seus usos, funções, características e agenciamentos em modelar as relações entre os humanos e entre humanos e seres espirituais, e seu significado social e simbólico.

#### *O igbó*

O *igbó*, jardim sagrado, é o lugar em que se colhem as folhas e se cultivam as plantas e as árvores importantes para o culto. Antes das festas e das oferendas, no jardim estão hospedados os animais que irão oferecer seu *àse* no sacrifício e servir de alimento no jantar compartilhado com os hóspedes, realizando uma comunhão e reforçando as relações entre membros do terreiro, convidados e *òrìsà*. Sendo um terreiro urbano, há criação somente de galinhas, e os animais para o sacrifício são comprados quando este ocorre. Por esse motivo, antes de serem sacrificados, lhes é oferecida a folha da aroeira, que é a folha do parentesco e estabelece uma relação de familiaridade com a comunidade do terreiro.

Durante as festas, se vestem as árvores (na frente há três figueiras e, perto do barracão, uma mangueira) com decorações de pano e se colocam pequenas oferendas nos seus pés.

#### *A casa de Èsù, Ìyámi e egúngún*

Uma casa hospeda<sup>8</sup>, em um quarto, as Ìyámi (as Mães Ancestrais), os ancestrais femininos de toda a humanidade, e Èsù, o ancestral masculino, e, em outro quarto, os

6 Tomar banho e trocar de roupa representa um rito de purificação, que, em muitas religiões, é prescrito ao passar do espaço profano ao espaço sagrado, como observado por Rosendahl (2002).

7 Saudação feita batendo as mãos.

8 Sendo os *ojúbo* considerados lugares de moradia dos *òrìsà*, podemos dizer que eles moram lá. No *Àse Idasile Ode*, os *ojúbo* são de barro, como na Nigéria.

*egúngún*, espíritos dos antepassados. O primeiro quarto não pode ser fechado, tem porta e janela sempre abertas, pois as *Ìyámi* são as senhoras dos pássaros da noite e os pássaros não podem ficar presos e devem poder voar, assim como *Èsù* não pode ficar fechado. *Èsù* tem um papel fundamental no *Àse Idasile Ode*, sendo o *òrìsà* que proporciona o movimento, a circulação do *àse* e a comunicação com os outros *òrìsà* e com *Olódùmarè*.

O *ojúbo* dos *egúngún* é um local coletivo de culto aos antepassados; no *Àse Idasile Ode* não tem *egúngún* assentados.

### *Os ojúbo dos òrìsà*

Na construção de um *ojúbo*, um lugar de culto, é fundamental plantar o *àse*, concentrar a força do *òrìsà* e reforçá-la periodicamente através de oferendas, invocações, rezas e cantigas para mantê-la viva, para que o *òrìsà* fique ali. Antes da festa anual dedicada a cada *òrìsà*, se limpa seu *ojúbo*, retirando os restos das oferendas ali colocadas. Uma parte é utilizada para produzir o banho que é distribuído entre os participantes da festa; outra é queimada e reduzida em pó para produzir *àse* (pó carregado de força vital), utilizado em diferentes rituais e para confeccionar sabão, banhos, amuletos, e outros instrumentos de poder.

No *Àse Idasile Ode*, os *ojúbo* são coletivos e não há assentamentos individuais. Cada membro do terreiro tem seu *igbá-orí* – uma cabaça construída durante a iniciação que contém elementos individuais da pessoa (unhas, cabelos etc.), um *ota* (pedra), ferramentas e elementos daquele *òrìsà* – em uma prateleira acima do *ojúbo* de seu *òrìsà*. Na iniciação, se estabelece uma ligação entre o *igbá-orí*, o *orí* (cabeça) da pessoa e seu *òrìsà*, sendo todos eles lavados com as mesmas folhas, banhados com o sangue dos animais sacrificados e ofertados com as mesmas comidas.

### *O ojúbo de Òrúnmìlà*

*Bàbá* Marcelo possui seu *ojúbo* de *Òrúnmìlà*, senhor da sabedoria e criador do oráculo de *Ifá*, que serve também como local de culto durante os rituais realizados para outras pessoas, se precisar. Cada iniciado em *Ifá* tem seu *ojúbo* *Ifá* junto ao seu *Èsù*, que é amigo inseparável de *Òrúnmìlà*. *Bàbá* César me explica que *Ifá* é caminho e cada um tem o seu, é individual, na medida em que *Èsù* é o princípio de individualização e o elemento dinâmico do universo. Então *Ifá* e *Èsù* ficam com o iniciado em sua casa, para que ele possa cuidar pessoalmente deles.

### *Os ojúbo de Olókun e Ajé Saluga*

No *Àse Idasile Ode* estão arrumados também os *ojúbo* de *Olókun* (senhor do mar) e de sua filha *Ajé Saluga*, ancestral feminino que proporciona ao ser humano crescimento, sorte e prosperidade. Seu culto foi introduzido recentemente no Brasil junto ao sistema de *Ifá*, com a vinda de *babaláwo* nigerianos e o processo de reafricanização do candomblé. Segundo meus interlocutores e a literatura, *Ajé Saluga* é um *òrìsà* que não incorpora, no Brasil nem na Nigéria.

### *O ojúbo de Ìbèjì*

*Bàbá* Marcelo arrumou o *ojúbo* dos Ìbèjì (gêmeos, um macho e uma fêmea) para um filho de santo que vinha de um terreiro onde os assentaram para ele, sendo associados aos *ere* (espíritos infantis, mas que não fazem parte do processo iniciático no *Àse Idasile Ode*). Segundo *Bàbá* Marcelo, a tradição de Ìbèjì é muito perigosa, já que o nascimento de gêmeos entre os yorúbás é considerado um evento excepcional e se acredita que tragam riqueza para a família e tenham uma ligação muito forte entre si.

### *O barracão*

O barracão é a sala onde se realizam as festas, em que os *òrìsà* se fazem presentes entre os humanos através dos *elégùn*. Na incorporação, os *òrìsà* suspendem as distâncias entre o *aiyé* e o *òrun*, entrando em comunicação direta com a comunidade e transmitindo-lhe um pouco de sua essência divina. Por meio da mimese dos mitos na dança e nos gestos e das cantigas, revivem-se os tempos míticos dos *òrìsà*, sua história e suas gestas.

**Figura 3 – Oya, incorporada em Ìyá Dolores, dança durante a festa de obrigação dela**



Fonte: acervo pessoal (2011).

Os *òrìsà* comunicam com os humanos na dança, que começa com o *siré*, que ocorre em círculo ao redor do *àse*, e se desenvolve de forma mais livre após a incorporação, quando os *òrìsà* dançam cada um aos seus ritmos e cantigas. Realiza-se, assim, uma recriação contínua do mundo, como afirma Bastide (2001, p. 88): “O salão da dança é então um microcosmo, ou o mundo reconstituído da sua realidade mística, que é a sua verdadeira realidade”. O *òrìsà* pode também dar uma mensagem a alguém presente na sala, apontar um *ògá* e saudar as pessoas abraçando-as, chamar outro *òrìsà* (normalmente da sua família) em alguém.

No barracão há um centro sagrado onde é fixado o *àse* de Odè, *òrìsà* do fundador, e que constitui o centro de irradiação de todo o terreiro e no *Àse Idasile Ode* é marcado por um búzio. Ali é concentrada a energia, enquanto no chão foi plantado o *àse*

que contém elementos dos reinos animal, vegetal e mineral relacionados a Odè, e foi fortificado pelo *ófo* – a palavra do sacerdote por meio de saudações, rezas e cantigas.

Segundo *Bàbá* Marcelo, o *àse* é o centro, o umbigo, o ventre do criador, do fundador (Odè), aquilo que eterniza a família de santo. Uma pessoa iniciada no *Àse Idasile Ode* pode ser, por exemplo, de *Iyemanjá*, mas é filha de Odè porque é dentro da barriga de Odè que ela nasceu.

O *àse* é plantado na terra, que é o ventre, o lugar em que os seres humanos nascem e para onde vão quando morrem (na mitologia yorùbá, o ser humano foi criado do barro), e o meio que permite o contato com os ancestrais. A importância da terra sobressai também nas saudações: se cumprimenta botando a mão ou a cabeça no chão, ou deitando-se no chão.

Durante as festas, a geografia sagrada no interior do barracão, a hierarquia sacerdotal e os códigos de pertencimento são expressos através de objetos e ações: as pessoas que participam da roda e os *òrisà* incorporados saúdam a porta, o *àse*, os tambores, o pai de santo e os mais velhos de santo; no *siré* (roda inicial) a posição ocupada determina a ancianidade de santo, na roda de *Sàngó* participam somente as *egbomin* e as cadeiras são ocupadas por pessoas importantes do terreiro ou convidadas.

**Figura 4 – Saudações durante a festa de Odè e Ògún**



Fonte: acervo pessoal (2015).

**Figura 5 – Siré na festa de Odè e Ògún**

Fonte: acervo pessoal (2015).

O barracão é utilizado também para outras atividades desenvolvidas no terreiro: os cursos que *Bàbá* Marcelo ministra, as atividades políticas do PPLE, a distribuição da cesta básica.

### *O ohunko*

O *ohunko* é o quarto onde se realiza a iniciação: é fabricada a cabeça do *iyàwó* e é estabelecida a relação com seu *òrìsà* e seu *igbá-orí* (cabaça), passando pelas etapas de morte e renascimento; é transmitido o conhecimento sagrado e as regras que estão na base das relações entre a família de santo, *òrìsà* e seres espirituais.

O *ohunko* é um quarto fechado, escuro, sem janelas, a representar o ventre materno, onde acontece a gestação da criança que está por nascer. Para alguns iniciados, o período de reclusão no *ohunko* representa uma volta à África.

### *A cozinha*

A cozinha é vital dentro do candomblé, sendo o lugar onde são preparados os alimentos para os *òrìsà* e os seres humanos. É um espaço feminino, sendo a mulher quem tradicionalmente se ocupa da produção da comida. Normalmente há um cargo específico, a *iyálàse* (que no *Àse Idasile Ode* é ocupado por *Ìyá* Dolores), responsável pela cozinha. Ela segue as prescrições do *bàbálórìsà* (que consultou o oráculo) para preparar os alimentos e cuida da organização da cozinha. Tudo é feito com muito carinho e atenção, graças à colaboração das mulheres, que se dividem o trabalho e seguem as indicações da *iyálàse*.

Ìyá Dolores salienta que na cozinha se manifesta o poder de transformação (que faz parte da natureza feminina e se expressa na gestação da criança): se transformam os alimentos para os *òrìsà* (por exemplo, o feijão fradinho em acarajé para Oya ou *omolokun* para Òsun); se reúne e transmuda a comunidade oferecendo a comida no sentido ritualístico e tradicional (na tradição yorùbá, comer juntos implica a criação de relações de solidariedade e amizade). Por meio do compartilhamento dos mesmos alimentos e de seu *àse*, se estabelece ou se reforça a relação entre as pessoas e com os *òrìsà*.

Na cozinha se faz a comida para os *òrìsà* e se aprende como e porquê fazer; é, então, um espaço de empoderamento da mulher no candomblé, o lugar onde acontece um movimento circular de conhecimento sagrado e profano, onde se aprende desde cozinhar até os fundamentos da religião.

Como contrapartida do papel da mulher na cozinha, os *ògá* têm mais funções externas: saem para pegar as folhas, os bichos e as coisas necessárias para o ritual, despacham os *ebo* e recebem os hóspedes durante as festas.

Nos papéis e nos espaços ocupados pelas mulheres na cozinha e pelos *ògá* em relação ao exterior, sobressai uma analogia com a contraposição, na Grécia antiga, entre Hestia e Hermes apresentada por Vernant (1990). A mulher representa o centro da casa, torna familiar o que é estranho compartilhando a mesma comida, cuida da lareira que faz a conexão entre o espaço físico e o espiritual. O homem, ao contrário, é mais ligado ao lado de fora, ao deslocamento e à circulação dos bens e dos materiais.

## Conclusões

Neste trabalho buscou-se entender como o espaço sagrado é concebido, manipulado, construído, vivenciado e mantido vivo no candomblé a partir da análise do terreiro, o principal centro de concentração e emanação de força sagrada e de preservação da cultura e da memória ancestral africana.

O processo de construção do terreiro acontece em paralelo com a formação de relações sociais: enquanto a família de santo cresce, os assentamentos dos *òrìsà* dos novos membros são adicionados (até completar o panteão), e esses se tornam lugar de culto e comunicação com aquele *òrìsà*.

Mas o terreiro participa do fluxo da vida, dos materiais e das forças: nunca chega a uma forma acabada e estável, pois são sempre possíveis mudanças, que são negociadas com os *òrìsà*, e é sempre presente a ameaça do desgaste material, espiritual (pois, a força sagrada deve ser sempre renovada) e social (nos problemas e nas rupturas que podem surgir na família de santo).

À geografia sagrada do terreiro corresponde também uma geografia social, marcada por pontos ocupados nas diferentes ocasiões, linhas traçadas ao longo das relações e dos percursos, volumes que delimitam espaços e contatos possíveis, procurados ou evitados. As relações humanas e entre humanos e ancestrais se estabelecem num envolvimento forte com o espaço.

O terreiro de candomblé é o principal espaço de reterritorialização da memória dos afrodescendentes, onde são transmitidos e mantidos vivos valores, conhecimentos,



práticas e formas de viver, que afetam também a vida fora do terreiro; onde, através do rito, é estabelecida uma conexão com o passado e a África-mãe, invocando os ancestrais a comerem e dançarem juntos aos humanos e, através do mito, são lembradas antigas gestas e comunicados ensinamentos de vida. Por exemplo, a cozinha é o principal espaço de empoderamento da mulher, onde exerce seu poder transformador e aglutinador da comunidade e onde são transmitidos conhecimentos profanos e sagrados. Isso leva Ìyá Dolores e outras mulheres do Movimento das Mulheres Negras a contrapor um feminismo diferenciado e, em alguns pontos, contrastante, com respeito ao Movimento Feminista, a partir dos próprios valores e vivência dentro do terreiro, valorizando a cozinha como lugar de empoderamento (e não de submissão) da mulher, na inspiração da obra da socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí.

### Referências

BASTIDE, Roger. *Le candombé de Bahia (Rite Nagô)*. Paris: Terre Humaine, Plon, 2001.

BASTIDE, Roger. *Contribution à l'Étude de la Participation*. Cahiers Internationaux de Sociologie, v. XIV, n. 8, Paris, 1953, pp. 30-40.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: ARK Edition, 1966.

DURKHEIM, Émile. *Les Formes Élémentaires de La Vie Religieuse*. Paris: Payot, 1959.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. Rio de Janeiro: Candido Mendes; São Paulo: Editora 34, 2008.

GOLDMAN, Márcio. *Formas do Saber e Modos do Ser. Observações sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé*. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, Rio de Janeiro, 2005, pp. 102-120.

KLEE, Paul. *Notebooks, volume 2: the nature of nature*. London: Lund Humphries, 1973. Cit. In: INGOLD, Tim. 2012. *Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais*. *Horizontes Antropológicos*, ano 18, n. 37, Porto Alegre, 2012, pp. 25-44.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. 2012. *Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais*. *Horizontes Antropológicos*, ano 18, n.37, Porto Alegre, 2012, pp. 25-44.

ROCHA, Angenor Miranda. Os candomblés antigos do Rio de Janeiro – as nações Kêtu: origens, ritos e crenças. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço e religião: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.

VERNANT, Jean.-Pierre. Hesta-Hermes. Sobre a expressão religiosa do espaço e do movimento entre os gregos. In: Mito e pensamento entre os gregos. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1990, pp. 151-191.

Recebido: 29 de janeiro de 2019.

Aprovado: 11 de julho de 2019.