

## **ÒRUN-ÀYÉ - O “SAGRADO VIVIDO” PELOS MEMBROS DO CANDOMBLÉ E A AFRO-TERRITORIALIDADE: DIÁLOGOS ENTORNO DE UM CAMPO DE POSSIBILIDADES**

### **ÒRUN-ÀYÉ - THE “SACRED LIVED” BY CANDOMBLÉ MEMBERS AND AFRO-TERRITORIALITY: DIALOGUES AROUND A FIELD OF POSSIBILITIES**

Emerson Costa de Melo<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidade do Estado de Minas Gerais, Departamento de Geografia, Brasil, e-mail: meloemersonc@gmail.com

---

#### **ARTICLE INFO**

Article history:

Received 2019-06-03

Accepted 2019-09-06

Available online 2019-09-06

**Palavras-chave:** *Òrun-Àiyé*. Sagrado vivido e sagrado concebido. Concepção de mundo. Afro-territorialidade.

**Keywords:** *Òrun-Àiyé*. Sacred lived and sacred conceived. World conception. Afro-territoriality.

---

**RESUMO.** *O presente artigo tem como principal objetivo promover o debate acerca da concepção de mundo nas tradições dos terreiros de candomblé de nação kétu e, conseqüentemente, sua implicação na compreensão, organização e estruturação de outras formas de organização territoriais. A partir da sistematização do referencial teórico-conceitual disponível e, ainda, com base em estudos de campo em terreiros de candomblé, sob um viés fenomenológico orientado pelo prisma da afrocentricidade, foi possível identificar que o modelo de organização territorial de tal seguimento religioso rompe com a lógica binária que compreende a relação entre o “espaço sagrado e o espaço profano”, cedendo lugar para o “sagrado vivido” dos membros do candomblé que se remete a relação entre *Òrun-Àiyé* - a origem do mundo. Tal interpretação possibilita afirmar a existência de outra forma de organização territorial, a qual é orientada pela dinâmica dos corpos dos iniciados em sua forma de se relacionar com o espaço, dinâmica esta, aqui identificada, como sendo uma afro-territorialidade.*

**ABSTRACT.** *This article has as its main objective to promote the debate on the conception of the world in the traditions of terreiros de candomblé of kétu nation and, consequently, its implication in the understanding, organization and structuring of other territorial forms of organization. From the systematization of the available theoretical-conceptual framework and also based on field studies in candomblé, under a phenomenological bias guided by the prism of afrocentricity, it was possible to identify that the territorial organization model of such religious following breaks with the binary logic that comprises the relation between the “sacred space and the profane space”, giving way to the “sacred lived” of the members of candomblé that refers to the relationship between *Òrun-Àiyé* - the origin of the world. Such an interpretation makes it possible to affirm the existence of another form of territorial organization, which is guided by the dynamics of the bodies of the initiates in their way of relating to space, a dynamic identified here as being an Afro-territoriality.*

#### **1. Introdução**

Mesmo sendo poucos os trabalhos realizados no âmbito da Ciência Geográfica sobre a organização dos terreiros de candomblé, tais estudos, em sua maioria, fundamentam-se em conceitos cunhados a partir de uma lógica colonial branco-hegemônica de origem judaico-

---

cristã, a qual não considera e/ou reconhece as práticas culturais de origem negro-africana como estruturas, independentes daquelas orientadas e/ou compreendidas pelas tradições europeias. Logo, as abordagens sobre tal fenômeno se restringem aos limites interpretativos da relação dicotômica, porém complementar entre os chamados espaços sagrado e profano, como fora proposto por Émile Durkheim ([1912] 2003) e Mircea Eliade ([1957]1992) e, conseqüentemente, sistematizado na Geografia por diversos autores, dentre eles Zeny Rosendahl (1994), precursora de tal debate no Brasil.

Ressalta-se, contudo, que não faz parte desta reflexão sistematizar pormenorizadamente os conceitos em tela ou a contestação de sua aplicabilidade no campo dos estudos das religiões. Entretanto, evidencia-se, aqui, a necessidade de novas abordagens que possibilitem às populações negras, principalmente aquelas dos terreiros de candomblé, caracterizarem seus costumes, tradições e demais práticas culturais a partir de suas próprias visões de mundo, contribuindo, assim, para a elaboração de uma crítica decolonial, a qual possibilite ler as diferentes formas de organização dos terreiros a partir de seus próprios significados e não a partir de análises alógenas à sua realidade.

Sobre esta questão, nota-se que os estudos realizados, até o momento na Geografia, são “incipientes” no que se refere a compreensão da realidade cultural de tais grupos afroreligiosos, principalmente por não sistematizarem os elementos que asseguram à sua origem mítico-religiosa, fator muitas vezes deixados de lado por demandar uma análise mais precisa, sob aquilo que se refere a compreensão do mito para além de uma narrativa religiosa, mas, sim, como o princípio de um sistema filosófico, que é fundamental para a orientação e organização de tais grupos sociais no espaço, isso sem considerar os problemas históricos de reconhecimento do protagonismo da população negra em suas estratégias de sobrevivência, sendo estas, muitas das vezes, lidas como consequência de brechas da sociedade dominante e nunca como uma ação organizada de luta e resistência negra às estruturas do poder, hegemonicamente branco-ocidental de origem judaico-cristã.

É sob a crítica apontada que se constitui a questão central do debate proposto, sendo elas: (1) compreender as diferenças entre o “espaço sagrado vivido” pelos membros do candomblé em relação ao espaço “sagrado concebido” pelos pesquisadores alógenos a tais costumes e tradições religiosas com fora sugerido por Carneiro (2009); (2) compreender e sistematizar a realidade sócio-espacial de *Òrun-Àiyé*, concepção de mundo nas tradições do candomblé *kétu*<sup>1</sup> e sistematizar sua realidade sócio-espacial; (3) evidenciar em ambos os

---

<sup>1</sup> Segundo Lima (2003), o termo *kétu* era originalmente utilizado para definir uma “nação política”, que ocupava as terras do extremo oeste da Nigéria, que fora trazida para o Brasil no período escravagista e, que “aos poucos perdeu sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico e ritual” (p. 77). Salienta-se que o termo em questão, entre outros adotados, foram grafados na língua yorubá resguardando sua etimologia e significado.

---

processos (1 e 2) a existência de elementos culturais mítico-filosóficos peculiares que atestem a existência de outras formas de organizações territoriais, promovendo com isso a reflexão acerca dos princípios da afro-territorialidade compreendendo tal fenômeno, não somente como um movimento de (des)(re)territorialização - transposição de costumes e ideias limitadas pelas “fronteiras do terreiro” -, mas, sim, como a (re)produção de uma forma singular dos sujeitos (os membros do candomblé) se relacionarem com o espaço (CORRÊA, 2004; MELO, 2014).

Portanto, é diante tais questionamentos que se apresenta aqui, a afro-territorialidade como uma resposta às questões levantadas. Uma perspectiva que se constitui a partir do resultado de um movimento de territorialização da população de origem negro-africana e afrodescendente, a qual, diante às nuances históricas de opressão colonial mercantil-escravagista, conseguiu agenciar estratégias e ações que promovessem o reestabelecimento de suas práticas culturais, sociais, políticas e religiosas em terras brasileiras, principalmente no (re)desenho de instituições sociais e religiosas, como o caso dos terreiros de candomblé.

Neste sentido, os princípios conceituais da afroterritorialidade aqui em debate, poderão ser lidos e compreendidos como o conjunto de elementos que alicerçam as dinâmicas territoriais inerentes a organização sócio-religiosa do candomblé, concepção de mundo que orienta os iniciados em tal tradição religiosa em sua forma de se relacionar com o espaço. Realidade constituída, no Brasil, ao longo dos dois últimos séculos, a partir de uma identidade etnicocultural e afroreligiosa moldada através da (re)produção de tradições e valores que extrapolam os limites espaciais dos terreiros, pois estão presentes simbolicamente nas diferentes paisagens e nos mais diversos lugares, ou seja, se materializam em todo o espaço percorrido e ocupado por seus membros.

Vale frisar, que o presente estudo foi elaborado a partir de pressupostos investigativos inerentes ao método fenomenológico orientado ainda, sob uma perspectiva afrocêntrica, abordagens mais do que pertinentes uma vez que a pesquisa em tela foi realizada a partir de entrevistas com os dirigentes (zeladores) de terreiros de diferentes cidades que seguem os costumes e tradições do candomblé de nação *kétu*, a citar: no *Ilé Alakétú Ijóbá Àse Àirá* localizado na zona leste de São Paulo; no *Ilé Òsùmàrè Aráká Àse Ògódó*, no *Ilé Àse Ìyá Nassò Oká* e no *Ilé Àse Qde Igbu*, ambos localizados na periferia da cidade de Salvador-BA; no *Ilé Àse Igbá Onim Oya Igbále*, em Curitiba-PR; no *Ilé Alakétú Ijóbá Àse Bayó Nàná* em Navegantes-SC; e por último no *Ilé Àse Omilayó* e *Ilé Àse Omi Larè Ìyá Sagbá*, localizados na periferia do Rio de Janeiro.

Vale ressaltar que o uso do método fenomenológico em análises geográficas, objetiva compreender o fenômeno em sua materialidade espacial, ou seja, “considera que o pesquisador deve se comprometer com o que analisa, fazendo parte da pesquisa” (LENCIONE, 2003, p. 153), possibilitando ainda, “se fazer uma descrição rigorosa do mundo vivido da experiência humana e, com isso, através da intencionalidade, reconhecer as

---

‘essências da estrutura perceptiva’ dos sujeitos e dos diferentes grupos sociais (HOLZER, 2016, p.140). Procedimento este, que alinhavado a abordagem afrocêntrica, possibilita rever e reconhecer as ações e a potência do agente negro em sua capacidade de articulação e resistência diante de processos históricos de opressão, escravização, exploração e marginalização. Trata-se de um cuidado com o “lugar” de observação e fala do pesquisador em relação ao sujeito/objeto da pesquisa, por reconhecer fatores históricos, antropológicos, sociais e, até mesmo, geográficos que ao longo dos tempos descaracterizou os elementos culturais, políticos, econômicos e religiosos das diferentes civilizações negras (africanas e afrodescendentes) interrompendo com a (re)produção de discursos que retratam pejorativamente a África, as populações africanas e afrodescendentes.

Diante o exposto, ressalta-se que a análise das dinâmicas territoriais dos terreiros de candomblé a partir do método fenomenológico e, conseqüentemente, orientado pelos princípios da afrocentricidade, possibilitam explicitar as ideologias subjacentes ao discurso hegemônico branco-ocidental (o sagrado concebido), promovendo o debate acerca de novas possibilidades de se compreender e reconhecer as peculiaridades da concepção de mundo (sagrado vivido) dos membros do candomblé como formas peculiares dos sujeitos se relacionarem com o espaço, ressaltando o protagonismo do agente negro na configuração de suas próprias geografias, ou de suas afro-territorialidades.

## **2. O terreiro de candomblé enquanto um fenômeno geográfico: o ponto de partida**

Primeiramente, faz-se necessário pontuar o terreiro de candomblé como um fenômeno geográfico. Isto significa, contextualizá-lo como um território e, ainda, esclarecer os limites da abordagem teórico conceitual aqui aplicada para a sua análise. Neste sentido, vale recordar o debate proposto por Corrêa (2004), ao analisar o processo de formação dos terreiros de candomblé como o resultado da transposição de um conjunto de signos e símbolos inerentes às tradições e costumes dos povos yorubá constituídos sob a “forma” de geossímbolos, ou seja, a partir da reprodução de elementos simbólicos rito-litúrgicos e mágico rituais numa dada paisagem que permite aos seus membros rememorarem uma “África mítica” e celebrar suas experiências religiosas.

O terreiro de candomblé é compreendido pela autora como um território, que se constitui a partir de um movimento de territorialização que se materializa no espaço por meio de práticas territoriais, decorrentes do processo de (des)(re)territorialização de tais povos. Logo, o processo de desterritorialização aqui apontado, compreende as conseqüências geradas a partir da imposição de um modelo econômico mercantil-escravagista em África e, conseqüentemente, como todo o processo de desterritorialização implica em um movimento de reterritorialização, este se materializa no Brasil, a partir da articulação e da reorganização das práticas culturais de origem negro-africana, neste caso das tradições yorubá, em um dado

---

espaço. Trata-se do “encontro da produção simbólica articulada através da imaginação geográfica, ou seja, a possibilidade de recomposição política, social e religiosa, que se materializa em terra brasileira através do prototerritório” (p. 05), um movimento inerente ao processo de formação do terreiro do *Ilé Àṣe Ìyá Nassò Oká*, o primeiro terreiro de candomblé *kétu* do Brasil.

Acrescenta-se ao movimento de reterritorialização caracterizado pela autora, o processo de retomada da humanidade da população negra diante aos mecanismos de opressão e escravização da gente negra no Novo Mundo, o sentido de ser e existir, princípio filosófico que permite aos sujeitos reconhecerem sua “natureza” e origem deixando de ser “coisa – coisificada”, ou seja, uma mercadoria enquanto produto de um regime servil, para assumir sua relação mais íntima com o lugar, atribuindo-lhe sentimento e significado, enquanto redesenham sua identidade individual e sua unidade cultural como coletivo (MELO, 2014). Deste modo, considera-se a retomada da humanidade em questão, como um processo de agenciamento dos povos negros na constituição dos terreiros de candomblé, pois foi a partir de sua concepção mundo que estes conseguiram, embora de forma ressignificada, (re)articular o seu modelo de organização etnicorreligioso e, ainda, (re)modelarem às práticas culturais que hoje, se denominam como afroreligiosa.

Carneiro (2009) aponta que as geografias do “sagrado” da cultura afro-brasileira estão para além dos terreiros, e que estas se materializam nos diferentes espaços da cidade por meio de ações e atitudes que expressam os sinais das experiências religiosas dos iniciados no culto do candomblé em sua relação mais íntima, transcendental e/ou “profana” de seu cotidiano. Deste modo, as práticas afroreligiosas típicas do candomblé, transcendem os limites interpretativos dos conceitos de espaço sagrado e espaço profano, pois como é sabido, a compreensão de mundo elaborada a partir da perspectiva cristã, divide o mundo em dois princípios antagônicos: o espaço sagrado, onde prevalece a ordem de “Deus” e; o espaço profano, aquele ordenado pelo caos social não religioso (ELIADE, 1992). Portanto, havendo entre estes uma demarcação clara de limites interpretativos temporais e espaciais, onde a peculiaridade do sagrado pode interferir diretamente na lógica do profano por meio da hierofania, entretanto a lógica profana seria incapaz de romper com a ordem da revelação divina (ROSENDAHL, 1994). Assim sendo, considera-se que a lógica em questão não se aplique a realidade afroreligiosa, uma vez que tal prática não reconhece os limites entre um mundo dito sagrado e outro dito profano. Destarte, que nos terreiros de candomblé de “origem” yorubá, a interpretação de mundo repousa sobre a noção de *Òrun-Àiyé*, o encontro do mundo dos homens com o mundo dos ancestrais, princípio de existência que orienta os sujeitos na sua forma de compreender e se relacionar com a terra, enquanto seu lugar de origem, fundamentos mítico-filosóficos que nutrem os aspectos dessas territorialidades tipicamente negras.

---

Vale frisar, que ao conceituar os terreiros de candomblé enquanto um território, o elevamos a condição de um espaço de articulação entre seus pares diante a opressão colonial. Neste sentido, recorda-se a crítica de Rafestin (1993), ao apontar o território como o espaço socialmente apropriado pelo homem, produzido e dotado de significados que se desdobram em conflitos de poder. E, ao mesmo tempo, invocar as observações de Sack (1986) ao definir a territorialidade como dinâmicas territoriais pelas quais os homens afirmam no espaço a sua identidade, ou seja, a territorialidade como “a tentativa do indivíduo ou grupo de influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relacionamentos, pela delimitação e afirmação do controle sobre uma área geográfica” (p. 05).

Contudo, a territorialidade presente nos terreiros de candomblé, seriam os traços da reprodução dessas práticas culturais de origem negro-africana (concepção de mundo, família e ancestralidade) em meio a um processo de resistência e de retomada da humanidade e identidade de tais sujeitos, peculiaridade que caracterizam o que se apresenta como sendo os princípios da afro-territorialidade, pois não se trata apenas, da retomada ou da afirmação de identidades culturais no espaço, fala-se da retomada da humanidade de sujeitos que foram descaracterizados e invisibilizados historicamente ao longo de séculos de escravização em terras brasileiras (MELO, 2019).

### **3. O “sagrado vivido” e o “sagrado concebido”: os pressupostos da crítica**

O sentido de “ser e estar” dos povos yorubá em África presente na tradições dos terreiros de candomblé kétéu desde o final do século XVIII, assim como sua forma de interação com os que lugares está intrinsecamente ligada à sua concepção de mundo que possui, como característica própria, a abordagem do inter-relacionamento dos mundos dos vivos – o existente -, e dos mortos – o pré-existente.

Para tais povos, o universo é concebido e vivenciado como parte integrante de suas aspirações e relações sociais. Ele corresponde a um complexo de forças que se defrontam, se opondo ou se neutralizando, na busca constante por equilíbrio, que ora se faz sobre a harmonia, ora sobre desarranjos, estabelecido por princípios dinâmicos e estruturantes, (re)vividos por seus agentes no cotidiano da sociedade, realidade que se constitui a partir dos ensinamentos e das práticas religiosas difundidas entre os membros dos terreiros.

Em tal perspectiva, as relações mítico-simbólicas existentes entre os elementos que configuram o “universo”, referem-se a uma estrutura complexa da existência cósmica e humana. E, é assim que o espaço “sagrado vivido” no cotidiano configura o mundo mágico-religioso que se estabelece como um dos principais fatores da estabilidade da vida do homem, ou seja, os aspectos do sagrado de tais tradições estão presentes no cotidiano de tais sujeito orientando-os em suas diferentes formas de organização sócio-espaciais. Tal compreensão de mundo aproxima-se do que Dardel (2011) considerou ser os fundamentos de uma

---

“Geografia Mítica”, a qual o autor acredita repousar nos alicerces das sociedades ditas “primitivas”, remetendo a valores e comportamentos religiosos que manifestam o sagrado, ao mesmo tempo em que estabelecem os “fatos” geográficos.

Deste modo, “nenhum fato pode refutar jamais a interpretação mítica, porque só o que é garantido pelo mito se torna verdadeiramente real” (p. 54). Neste caso, as narrativas míticas podem ser consideradas, não somente como princípios de uma “Geografia Mítica”, mas como à essência dos valores culturais que orientam os diversos agrupamentos humanos em sua forma de se relacionar com o espaço. Portanto, o mito enquanto uma metáfora filosófica assume forma e função, nutridas por essência e aparência ao modelar as distintas realidades sócio-espaciais.

Sobre a questão do sagrado nas tradições afroreligiosas, Carneiro (2009) apresenta as diferenças entre o “sagrado vivido” pelos membros do candomblé em relação ao “sagrado concebido” pelos pesquisadores, situação que lhe permitiu afirmar que as marcas da cultura afroreligiosa estão impregnadas na “paisagem” da cidade e que, estas, seriam constituídas a partir da “transterritorialização” de elementos culturais e simbólicos, transportados e disseminados pelos membros de tais tradições afro em sua forma de se relacionar com o tempo e com o espaço, sendo o seu corpo o principal veículo para a efetivação de tais marcas espaciais na construção de outras geografias.

Efêmeros, sem dúvidas, mas capazes de imprimir poder sagrado à movimentação e à fixação do axé nos lugares sagrados afro-brasileiros. O axé, que significa energia, fluidez e vida, é o poder ao qual nos referimos. O axé é a dinâmica do mundo afro-brasileiro; foi o axé existente nos corpos dos africanos que se transportou para o Brasil e faz-se, hoje, presente em muitos outros corpos e em muitos outros lugares. O axé antropomórfico é fruto da ritualização e é a essência da transformação. O rito é relação e é transformador (CARNEIRO, 2009, p. 87).

Ressalta-se ainda, que o autor em tela caracteriza o terreiro de candomblé “como uma qualidade de lugar, que representa essa reterritorialização condensadora – um espaço de demarcação de identidades e de resistência simbólico-cultural”, que possibilitou “as religiões africanas recriarem-se em solo brasileiro fundando lugares e produzindo novas compreensões espaços-temporais” (p. 15). Neste sentido, ao analisar o uso da apropriação do espaço público por membros do candomblé e da umbanda na cidade do Rio de Janeiro, Carneiro (2009) aponta também, que existe um campo de possibilidades de ação e articulação entre as fronteiras do espaço sagrado e espaço profano, comuns nos estudos de Geografia da Religião e que estes não são legíveis às interpretações do universo sócio-espacial das religiosidades afrobrasileiras, afirmando que:

Entre o sagrado e o profano existiriam espaços como fronteiras abertas, onde algo novo sempre se inicia, lugares de vivência, de comunicação e de trocas e territórios religiosos onde ocorrem a manipulação e a administração do sagrado. Entenderia, então, a diferença entre o “sagrado vivido” pela

---

sociedade religiosa e o “sagrado concebido” pela ciência e por algumas instituições religiosas comprometidas com a racionalidade eurocêntrica. Esta pesquisa se fundamenta, de certo, na cooptação do sagrado vivido pelas sociedades religiosas afrobrasileiras e na projeção de suas geografidades, nas quais meio e sociedade se articulam em processos de mútuos entrelaçamentos (p. 86).

Neste sentido, o “sagrado vivido”, trata-se de “algo” transcendente, inerente a compreensão de mundo dos devotos do candomblé, pois a iniciação de tais sujeitos revela uma nova percepção de mundo que é inerente aos princípios socioreligiosos do grupo que faz parte, o que nos possibilita afirmar que o corpo é sagrado (sacralizado após a iniciação no culto) e educado a partir de valores mítico-filosóficos das tradições afrorreligiosas e, que este possui uma forma peculiar de se relacionar com o tempo e com o espaço que transcendem a sua realidade material. Como sinalizado por Carneiro (2009):

As amarras de toda a convivência e de toda a geografidade se encontram no ser: ser que é corpo; corpo que toma consciência de si e do mundo; corpo que marca o espaço; corpo que convive imerso em mundos; corpo mundificado que corporifica o mundo; corpo que transcreve uma corporeidade fractal de uma geografidade do social (p. 11).

A compreensão do “sagrado vivido” proposta pelo autor em tela, aproxima-se da concepção de sagrado dos interlocutores da pesquisa. Segundo o *Bàbálórìsà Iwin Jágun Tobí* (Luiz Marcelo) do *Alakétú Ijóbá Àsẹ Bayó Nàná*, “o sagrado é tudo aquilo que é utilizado, repassado, consumido, podendo ser desde os lugares, os objetos, a natureza, os alimentos e, as pessoas, que de modo ritualístico adquirem ou detêm a “força e o poder espiritual”, o qual chamamos de *àsẹ*, enfim, o sagrado é o tudo e o todo”. Seguindo mesmo eixo interpretativo, o *Bàbálórìsà Gilson de Oya do Ilé Àsẹ Igbá Onim Oya Igbále*, aponta que: “As pessoas são sagradas! O momento da iniciação de uma pessoa é um momento sagrado, onde ela também se torna sagrada, o seu corpo torna-se sagrado. Ela se torna um templo da divindade manifestada por ela ou não”. Ainda, sob a temática exposta, a *Iyálórìsá Roseane de Yemojá do Ilé Àsẹ Omilayó*, faz as seguintes observações sobre a relação entre aquilo que é sagrado e profano:

[...] A conduta dos iniciados e dos adeptos ela é sagrada! [...] Então, assim, para mim, o sagrado no Candomblé ele está presente 24 horas. [...] Então, para nós a dimensão do sagrado, ela é muito mais ampla e muito mais praticável. [...] Ah, sim! Mas, deus é sagrado. Sim, deus é sagrado, mas o mendigo também é sagrado, a criança de rua é sagrada, a pessoa que nasce albina é sagrada, o corpo é sagrado, a nossa conduta é sagrada, os nossos pés são sagrados. Então, veja, a gente está falando de um nível de sagrado que, talvez, precise ser melhor compreendido.

Conforme visto, embora sejam exemplos pontuais, são várias as interpretações sobre a definição de sagrado para os membros dos terreiros, porém ambas possuem como



---

característica comum o aspecto de totalidade. Portanto, a definição sobre aquilo que se faz sagrado, não se constitui sobre os limites de sua interpretação em relação àquilo que é profano como fora apontado nas narrativas acima citadas. Ainda assim, vale assinalar que em ambas as falas dos entrevistados, o corpo aparece em evidência como um dos aspectos primordiais das tradições dos terreiros. Neste sentido, recorda-se as observações de Carneiro (2009) ao afirmar que o corpo um veículo de “transterritorialização” das práticas afroreligiosas e, ainda, que o corpo é o principal instrumento de agenciamento territorial dos devotos do candomblé, ou seja, os devotos em sua expressão de sacralidade, desenham e redesenham distintas afro-territorialidades, uma vez que porta signos do sagrado em sua transterritorialização.

Em oposição ao “sagrado vivido”, diga-se a concepção do “sagrado concebido” pelos pesquisadores e ainda, em relação ao espaço sagrado e ao espaço profano comum aos ocidentais, que Dardel (2011) ao analisar tal questão e seu impacto na organização dos lugares apontou que no “profetismo bíblico”, perspectiva na qual o homem (enquanto imagem e semelhança de Deus) se sobrepõe às demais formas de vida e natureza (seja em sua forma vegetal, animal ou mineral), sinalizou que:

[...] as exigências internas da revelação bíblica destroem os quadros da experiência e da concepção mítica do mundo; ela quebra a ligação orgânica entre o homem e a terra, esse laço que o homem, mesmo quando o atualiza como poder de nutrição e de proteção, encontra-se indistintamente no passado, voltando-se para os ancestrais de quem ele prolonga a existência [...]. Ela modifica profundamente ao preencher o significado da realidade terrestre apresentada ao homem; enfim, a hierarquia de valores é invertida, de tal maneira que é o homem, que domina a Terra agora, não sendo mais uma simples forma passageira. A Terra, como realidade circundante é destituída de seu papel original; ela não é mais experimentada como uma presença, e, a partir desse fato, perdeu sua “alma”; enfim, ela foi dessacralizada, pronta para uma concepção objetiva e material por parte do homem (p.67).

Com base nas observações supracitadas, Melo (2014) em crítica sob as questões apontadas, considera que o modelo de tradição religiosa de origem judaico-cristã serviu ao europeu como referência para a construção de um paradigma sobre a vida do homem que desconsidera e descaracteriza o não judeu, cristão, e, até mesmo, o mulçumano, reduzindo-o a condição de pagão, contribuindo para a universalização de um modelo religioso, padrão comum a todos que aguardam pela salvação ou por um salvador. Trata-se da imposição do mesmo modelo que Pierre Verger (2002) afirma estar presente no imaginário daqueles estudiosos da tradição yorubá, que descreveram sua cosmogonia com base em referenciais particulares, dentre eles, o mais desestabilizador de todos, o de que “deus mora no céu” (p. 21), atribuindo a tais povos a compreensão de um mundo organizado a partir da lógica binária que compreende a razão de céu e terra, aniquilando a possibilidade de reconhecimento dos ancestrais como seres divinos que estão em constante interação com os homens na

constituição de diferentes realidades sócio-espaciais, fator, que a nosso ver, dificulta a compreensão das geografias dos terreiros de candomblé enquanto estruturas socioreligiosas díspares das tradições branco-hegemônicas impossibilitando ainda, a afirmação e o reconhecimento de estruturas que fujam aos padrões hegemônicos. Estruturas dominantes de manutenção de relações assimétrica de poder, onde as práticas sócio-espaciais comuns a afro-territorialidade das tradições do candomblé são negadas.

#### 4. *Òrun Àiyé*: a concepção de mundo dos povos yoruba e as tradições dos terreiros de candomblé - uma questão a pontuar

Para exemplificar as peculiaridades e, ao mesmo tempo, o distanciamento estrutural das tradições afroreligiosas da concepção de mundo de origem judaico-cristão, faz-se relevante apontar que segundo as tradições orais dos terreiros de candomblé *kétu*, o princípio de origem dos povos yorubá está na essência divina de *Olódùmarè*, o Deus Supremo dessa tradição.

*Olódùmarè* está relacionado à essência de criação, “massa” de energia que deu vida a todos os seres; é o princípio de pureza e integridade do povo, inacessível ao homem, pois se encontra em repouso num lugar distante, no *Òrun*, o mundo invisível (sobrenatural ou espiritual), habitado pelos *Òrìṣà*, *Èṣà* (ancestrais) e todas as formas de “energias” que servem de intermediários na relação entre os homens e o Deus Supremo.

Para compreender a dinâmica da criação do mundo e seu aspecto complementar e interacional para os sujeitos em tela, assim como as contradições em sua interpretação, faz-se necessário reproduzir algumas das passagens míticas que fazem menção a criação do mundo na tradição dos povos yorubá. Neste sentido, salienta-se, aqui, que o objetivo de tais transcrições repousa sob a crítica da existência de uma realidade sócio-espacial e cultural peculiar, onde a concepção de mundo de tais sujeitos não estabelece fronteiras entre o mundo dos homens e dos ancestrais, muito menos, faz distinção entre aquilo que se configura como sagrado em relação ao profano.

[...] O que agora é a nossa terra foi, certa vez, uma aguacenta e pantanosa imensidão. Acima havia o éter, o espaço celestial, denominado *Òrun* e que era a morada de *Olódùmarè*, o Ser supremo dos *Òrìṣà* e de outros seres primordiais. Neste período, conviviam com *Olódùmarè* vários *Òrìṣà*; entre eles, *Obátálá* (também conhecido por *Òṣàlà*), *Òrúnmílá*, *Èṣù*, *Ògún* e mais *Agemo*, o camaleão, criado de confiança do Ser Supremo. Na parte de baixo vivia *Olókun*, a divindade feminina que governava a vasta expansão de água e os pântanos selvagens. [...] Certa vez, *Obátálá*, observando essa região, disse: “Todo este espaço é muito monótono”. [...] “O lugar governado por *Olókun* é uma mistura de mar, pântano e nevoeiro, se existisse terra sólida naquele lugar – campos e florestas, morros e vales -, seguramente ele poderia ser habitado pelos *Òrìṣà* e por outras formas vivas”. *Olódùmarè* respondeu: “Sim, seria uma boa ideia cobrir as águas com terra. Mas trata-se de um empreendimento ambicioso! Quem faria este trabalho?” *Obátálá*

---

respondeu: “Eu tentarei e farei tudo conforme seu desejo” (BENISTE, 2012, p. 45-49).

Em outra narrativa mítica, o papel principal de agente criador do *Àiyé* - o mundo dos homens - está vinculado a *Odùduwà* e não a *Qbátálá*.

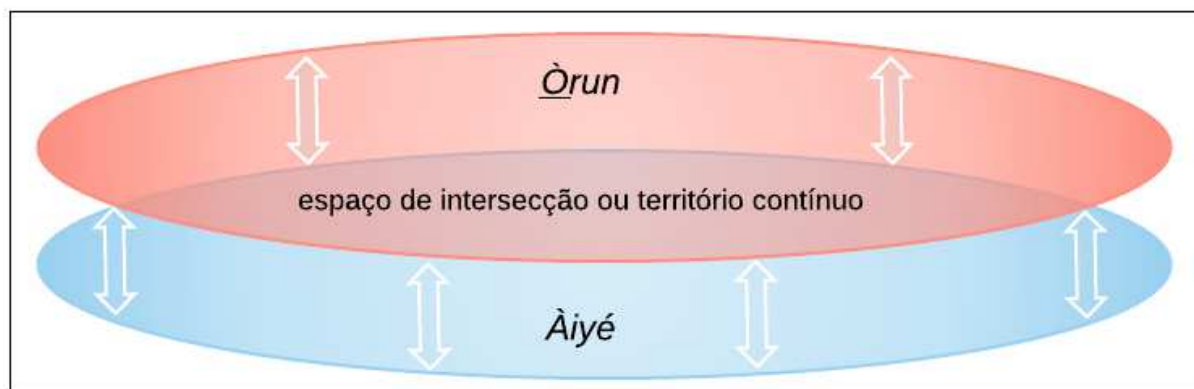
Quando *Òrìsà N'lá* (O Grande *Òrìsà*) - um dos títulos de *Qbátálá* - pegou suas instruções a fim de fazer o que havia sido determinado por *Olódùmarè*, ele passou por *Èsù*, que lhe perguntou se havia feito as oferendas necessárias para a realização do trabalho, *Òrìsà N'lá* não lhe deu importância. Em razão disso, durante a sua caminhada, ele ficou bastante sedento e bebeu abundantemente de uma bebida extraída de uma palmeira - *emu*. Em consequência, ficou sem forças e em condições de prosseguir para executar a sua tarefa, caindo em sono profundo. Passado o tempo sem notícias, *Olódùmarè* enviou *Odùduwà* para verificar o que estava acontecendo e, ao ver *Òrìsà N'lá* adormecido, pegou os elementos, a criação e foi comunicar o ocorrido a *Olódùmarè*, que, diante do fato, determinou que ele, *Odùduwà*, fosse criar a Terra [assim feito o *Àiyé* foi criado como uma extensão das terras do *Òrun*] (BENISTE, 2006, p. 54).

De acordo com as narrativas supramencionadas, aponta-se que o mito faz parte do conjunto de narrativas orais que estruturam os princípios filosóficos das tradições yorubás e, consequentemente, do *candomblé*. Neste caso, os mitos exercem a função de narrativas metafóricas para elucidar a essência dos símbolos, signos e significantes que orientam os devotos em sua prática cotidiana, aquilo que caracteriza-se como sendo os princípios mítico-filosóficos das tradições afroreligiosas que compreendem ao seu constructo cultural (i)material e simbólico.

Em tal concepção, tudo está localizado e espacializado de acordo com uma perspectiva mundo; nada se encontra “solto ou isolado”, há sempre uma narrativa, uma verdade, uma explicação para as ações humanas e para os fenômenos naturais. Os mitos conduzem o homem em seu modo de vida, impõem regras, interditam lugares, legitimam poderes e estabelecem a ordem do mundo, são eles que contribuem diretamente para a composição das paisagens, dos lugares e, ainda, para a formação dos territórios culturais e simbólicos, marcados pelas tradições do grupo, ou seja, os mitos, neste aspecto, determinam às estruturas dos espaços de culto e de suas dinâmicas que, na maioria das vezes, não se limitam as fronteiras e/ou do terreiro, aspectos de suas afro-territorialidades (MELO, 2014, p.28).

Faz-se relevante assinalar que os elementos utilizados na criação do *Àiyé* fazem parte da paisagem do *Òrun* e que, a constituição do *Àiyé*, enquanto o lugar de origem do homem, corresponde à extensão de tais terras, não havendo fronteiras e nem limites entre eles. Logo, não há referências que atestem a existência de uma representação dicotômica entre ambos, como na representação de mundo sob a perspectiva judaico-cristã, na qual céu e terra estão sobrepostos e, ainda, divididos entre espaço sagrado e profano, pois, segundo as tradições dos grupos em tela, *Òrun-Àiyé* correspondem a um espaço/território contínuo que permite a

interação entre os homens e os ancestrais, numa constante em espiral de nascimentos, mortes e renascimentos dos sujeitos (MELO, 2014; 2019).



**Figura 1 - Relação de intersecção entre Òrun-Àiyé.**

Fonte: o autor (2019).

Em *Os nagôs e a morte*, Santos (1984) registra um mito que faz menção a um dos possíveis motivos que levaram a separação do Òrun do Àiyé.

[...] no tempo em que o Àiyé e o Òrun eram limítrofes, a esposa estéril de um casal de certa idade apresentou-se em várias ocasiões a Òrisàlá, divindade mestra da criação dos seres humanos, e lhe implorou que lhe desse a possibilidade de gerar um filho. Repetidamente Òrisàlá se tinha recusado a atendê-la. No entanto, movido pela grande insistência, aquiesce ao desejo da mulher, mas com uma condição: a criança não poderia jamais ultrapassar os limites do Àiyé. [Passando-se os anos, a criança, agora na puberdade] ultrapassou os limites do Àiyé [... onde, se pôs a gritar e a desafiar], o poder de Òrisàlá. [...] Òrisàlá, irritado, lançou seu cajado ritual, òpásóró, que, atravessando todos os espaços do Òrun, veio cravar-se no Àiyé separando-o para sempre do Òrun. Antes de retornar às mãos de Òrisàlá, entre o Àiyé e o Òrun apareceu o sánmò (traduzido por alguns autores como o céu) que se estendera entre os dois (p. 56).

Isto posto, nota-se que a violação do Òrun, além de dividir o universo, antes contínuo, em dois mundos, estabelece o sentido de cada espaço com características e funções próprias. É deste modo que a relação entre Òrun-Àiyé se constituiu como um universo complementar, fundamental para a existência do homem e onde o Òrun irá configurar-se como o espaço distante, pré-existente, descrito como o mundo sobrenatural, habitado pelos Òrisà e demais ancestrais; enquanto o Àiyé será representado pelo mundo existente ou visível, ambos com características específicas porém, em constante intersecção, constituindo-se assim, num território contínuo.

Seguindo a narrativa mítica, é possível notar a constituição de sánmò (como um espaço intermediário) entre Òrun-Àiyé. Entretanto a materialidade de tal fenômeno não pode ser interpretada a partir da relação e contraposição entre céu e terra comum nas tradições de origem judaico-cristãs. Ainda assim, sobre a tradução de Òrun, o lugar distante, como o “céu”,

---

Verger (2002) destaca que, dentre os dezoito autores que influenciaram inúmeros estudiosos que se dedicaram aos estudos sobre *Olódùmarè*, “entre os anos de 1845 a 1952, treze eram missionários católicos e protestantes tomados pela ideia de que deus mora no céu” (p. 21), logo retratando o universo de origem mítico-religioso de tais sujeitos a partir de suas próprias convicções.

É com base na perspectiva elencada e sob à crítica da existência de um mundo “sagrado vivido” em relação ao “sagrado concebido” pelos muitos pesquisadores em suas necessidade de caracterizar e/ou enquadrar as diferentes formas de organização sócio-espacial das sociedades sob os moldes ocidentais, que se coloca em debate a necessidade de uma nova/outra reflexão sobre tal relação. É neste sentido, que se presta aqui o debate de apresentar a afro-territorialidade como um constructo cultural simbólico, estruturado sob valores que transcendem a realidade material dos sujeitos, principalmente no que se refere à sua realidade visível, pois, tratam-se de componentes culturais (i)materiais que contribuem para a constituição, organização e gestão dos terreiros de candomblé. Ainda assim, vale pontuar as observações de Bonnemaison e Cambrèzy (1996) sobre as estruturas dos territórios “simbólicos”:

[...] Pertencemos a um território, não o possuímos, guardamo-lo, habitamo-lo, impregnamos-nos dele. Além disto, os vivos não são os únicos a ocupar o território, a presença dos mortos marca-o mais que nunca com o signo do sagrado. Enfim, o território não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser. Esquecer este princípio espiritual e não material é se sujeitar a não compreender a violência trágica de muitas lutas e conflitos que afetam o mundo hoje: perder seu território é desaparecer (*apud.* HAESBAERT, 2011, p. 73).

Pode-se considerar a relação existente entre *Òrun-Àiyé* isenta da dualidade conceitual que classifica e diferencia espaço sagrado e espaço profano, pois aquilo que se configura como sagrado, na maioria dos casos pode ser profano, e o profano, podendo ser sagrado. Portanto, a relação entre *Òrun-Àiyé* enquanto uma realidade geográfica deve ser compreendida, em nosso entendimento, como um “espaço de intersecção” ou, como um “território contínuo” onde o mundo invisível dos ancestrais está em constante interação com o mundo visível dos homens.

Logo, o reconhecimento do grupo diante de sua própria realidade sócio-espacial pode ser descrita a partir do encontro de referenciais mítico-simbólicos, inerentes à existência “viva” dos ancestrais, com a realidade subjetiva e objetiva dos homens. O que irá contribuir para a configuração de suas práticas territoriais, as quais possibilitam aos membros dos terreiros de candomblé *kétu*, se (re)conhecerem enquanto parte do “lugar” e, ainda, como principal agente de transformação de paisagens, pois, ao mesmo tempo em que negam os elementos que não são comuns às suas tradições, imprimem as características de suas identidades no espaço. Neste sentido, a afro-territorialidade constituir-se-ia como princípio dinâmico de organização

---

territorial afroreligiosos e atuaria como um elemento intermediário, não somente de apropriação material do território, mas, como um princípio cultural de identificação. Trata-se, portanto, da essência afetiva que possibilita aos sujeitos se relacionarem com o espaço.

### Considerações Finais

Conforme sinalizado, foram, e ainda são, inúmeras as consequências deixadas pelas tradições branco-hegemônicas em sua forma de compreensão de mundo e ideal de civilidade, na maioria das vezes, fundamentadas sob valores judaico-cristãos que determinam aquilo que é sagrado e profano, negando ainda, qualquer forma de concepção de mundo e/ou valores “morais” que não façam parte ou que compartilhem de seu ideal interpretativo.

Portanto, é em sentido contrário a tal afirmação que se buscou neste exercício, promover o debate acerca da concepção de mundo presente nas tradições dos terreiros de candomblé kétu (que (re)produzem em seus aspectos rito-litúrgicos, embora resignificados, os valores mítico-filosóficos e mágico-religiosos dos povos yorubá) e seus impactos em uma nova leitura sobre sua realidade sócio-espacial. Uma reflexão elaborada com base na caracterização do “sagrado vivido” pelos membros do candomblé, reconhecendo as práticas destes, como os alicerces de organizações e dinâmicas territoriais, as quais se propôs, em constante diálogo, serem os princípios da afro-territorialidade. Princípio de organização territorial tipicamente negro, estruturado a partir de um constructo cultural mítico-simbólico que promove aos membros do candomblé uma experiência mais íntima com o espaço. Neste sentido, os espaços de celebração ritual independentemente de sua forma, função e aparência, sejam localizados no interior ou para além dos limites dos terreiros representam as estruturas do encontro entre *Òrun-Àiyé*, o encontro de celebração do pré-existente com o existente, sendo o corpo dos devotos do candomblé os veículos de transterritorialização de tais práticas no espaço, o que assegura a dispersão não somente dos costumes e das tradições afroreligiosas, mas como também, o de suas afro-territorialidades.

Por fim, *Òrun Àiyé*, o encontro do mundo dos homens com o dos ancestrais, fora descrito como a narrativa e/ou metáfora básica para compreender a relação e o comportamento dos homens com seus deuses e antepassados, ressaltando ainda, que em tal concepção de mundo, não há fronteiras entre aquilo que é visível ou invisível. Neste sentido, tal relação fora descrita por nós como um território contínuo e de intersecção, onde a realidade sócio-espacial dos homens é influenciada pela presença do pré-existente em sua realidade concreta e visível.

---

## REFERÊNCIAS

- ASANTE, Molefi K. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- BENISTE, J. **Mitos Yorubas: o outro lado do conhecimento**. RJ: Bertrand Brasil, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Òrun-Àiyé: o encontro de dois mundos: sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- CARNEIRO, Leonardo de O. **A Metrópole Sagrada: Geograficidades de um Rio de Janeiro Afro-brasileiro**. 2009. 200 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal Fluminense.
- CORREA, A. M. **Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa a inserção global**. 2004. 323 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- DARDEL, E. **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. 6ª ed. Rio e Janeiro, Bertrand Brasil, 2011.
- HOLZER, Werther. A Geografia Humanista: uma revisão. **Revista Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, Edição Comemorativa. n.39 (2016) Jan./Jun., p.137-147.
- LENCIONE, S. **Região e Geografia**. São Paulo: Edusp, 2003.
- MELO, Emerson. **Entre territórios e terreiros: yorubá, velhos deuses no Novo Mundo**. 2014. 234 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Minas Gerais.
- \_\_\_\_\_. **A compreensão das dinâmicas territoriais afrorreligiosas a partir da perspectiva da afro-territorialidade: um estudo sobre o processo de constituição, organização e difusão do Candomblé Kétu**. 2019. 228 fl. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.
- ROSENDAHL, Zeny. **Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense**. 1994. 231 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.
- SACK, Robert. **Human territoriality**. Cambridge, 1986.
- SANTOS, J. E. dos. **Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- VERGER, Pierre. **Orixás deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. 6ª ed. Salvador: Corrupio, 2002.