CEFET/RJ
DIRETORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIROS: ESPAÇOS DE GEO-ANCENTRALIDADES, RE-EXISTÊNCIAS E MEMÓRIAS

Rafael Sebastião do Nascimento Quenil

Dissertação apresentada ao Programa/Curso de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título/certificado em Mestre em Relações Étnico-Raciais.

Orientador: Prof. Dr. Patrício Pereira Alves de Sousa

Rio de Janeiro
Julho / 2024

COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIROS: ESPAÇOS DE GEO-ANCENTRALIDADES, RE-EXISTÊNCIAS E MEMÓRIAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Relações Étnico-Raciais.

Rafael Sebastião do Nascimento Quenil

Banca Examinadora:

_____

Orientador, Professor Dr. Patrício Pereira Alves de Sousa - Cefet/RJ

_____

Professora Dra. Aline da Fonseca Sá e Silveira – Cefet/RJ – Examinadora Interna

_____

Professor Dr. Nielson Rosa Bezerra –FEBF/UERJ – Examinador Externo

_____

Professora Dra. Marta Ferreira da Silva- IPN/UFRRJ – Examinadora Externa

Rio de Janeiro
Julho / 2024

RESUMO

Comunidades tradicionais de terreiros: espaços de geo-ancentralidades, re-existências e memórias

As Comunidades Tradicionais de Terreiros de Candomblé se apresentam como espaços de concentração e emanação de asé, de integração do sagrado, de preservação e materialização da memória ancestral. São o alicerce da egbé e representam uma sequência de caminhos percorridos por pessoas, animais, materiais, objetos, conhecimentos, valores, ideias, sentimentos e ações. Esses espaços são exemplos de re-existências simbolizando a produção da autonomia e a permanência da mobilização política dos povos e comunidades tradicionais, através da preservação e transmissão das tradições de matriz africana e dos valores culturais que contrastam com os da cultura hegemônica. Utilizando os conceitos de território, territorialidade e geo-ancestralidade, esta pesquisa tratou dos valores civilizatórios africanos como energia vital, corporeidade, memória, ancestralidade, religiosidade, territorialidade, cooperação e ludicidade. A análise focou-se no território transposto de África, encontrado de forma simbólica dentro das Comunidades Tradicionais de Terreiro, por meio da recomposição étnica dos distintos povos Yorubás. Essas comunidades constituem um arranjo espacial que rememora o cenário das divindades africanas, os orixás, fortalecendo a construção da identidade política, social e religiosa afro-brasileira. A pesquisa adotou uma abordagem qualitativa e geográfico-cultural, valorizando o singular na produção do conhecimento, e se baseou em princípios éticos para a coleta e organização das informações. Utilizando a etnografia como base metodológica, buscou-se proporcionar a compreensão das estruturas significantes na ação social observada. A escuta e troca de saberes foram realizadas na Comunidade Tradicional de Terreiro da Nação Efon da Baixada Fluminense - o Ilê Ogun Anaeji Igbele Ni Oman - Asé Oloroke Pantanal. A pesquisa revelou que as Comunidades Tradicionais de Terreiros desempenham um papel crucial na manutenção e transmissão das tradições de matriz africana. Foi observado que esses espaços não apenas preservam práticas religiosas, mas também atuam como centros de resistência cultural e política. A territorialidade e a geo-ancestralidade emergem como elementos centrais na construção e fortalecimento da identidade afro-brasileira, evidenciando uma recomposição étnica que sustenta a coesão social e a perpetuação dos valores civilizatórios africanos.

Palavras-chaves: Terreiro; Candomblé; Espaço sagrado; Território; Re-existência.

ABSTRACT

Traditional communities of terreiros: spaces of geo-ancentricities, re-existences and memories

The traditional terreiro communities of Candomblé present themselves as spaces for the concentration and emanation of the ase, for the integration of the sacred, for the preservation and materialization of ancestral memory. They are the base ofthe egbé and represent a sequence of paths followed by people, animals, materials, objects, know ledge, values, ideas, feelings, andactions. These spaces are examples of reexistences, symbolizing the production of autonomy and the persistence of the political mobilization of peoples and traditional communities, through the preservation and transmission of African origin traditions and cultural values that contrast with those of hegemonic culture. Using the concepts of territory, territoriality, and geoancestry, this research ad dressed the values of African civilization, such as vital energy, corporeality, memory, ancestry, religiosity, territoriality, cooperation, and play fulness. The analysis focus e don the territory transposed from Africa, symbolic ally found with in the Traditional Terreiro Communities, through the ethnic recomposition of the different Yoruba peoples. These communities constitute a spatial arrangement that recalls the scenario of African deities, the orixás, strength ening the construction of Afro-Brazilian political, social, and religious identity. There search opted for a qualitative and geographical-cultural approach, valuing the singular in the production of know ledge, and was based onethical principles for the collection and organization of information. Using ethnography as a methodological basis, we sought to provide an understanding of the significant structures in the observed social action. Listening and know ledge Exchange to ok place in the Traditional Terreiro Community of the Efon Nation of Baixada Fluminense - Ilê Ogun Anaeji Igbele Ni Oman - Asé Oloroke Pantanal. The research revealed that Traditional Terreiro Communities play a crucial role in maintaining and transmitting African traditions. It was observed that these spaces not only preserve religious practices but also act as centers of cultural and political resistance. Territoriality and geoancestry emerge as central elements in the construction and strengthening of Afro-Brazilian identity, high lighting an ethnic recomposition that supports social cohesionand the perpetuation of African civilization values.

Keywords: Terreiro; candomblé; Sacredspace; Territory; Reexistence.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do CEFET/RJ

Q3 Quenil, Rafael Sebastião do Nascimento

Comunidades tradicionais de terreiros: espaços de geo-ancentralidades, re-existências e memórias / Rafael Sebastião do Nascimento Quenil. —2024.

175f.:il.color. , enc.

Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2024.

Bibliografia : f. 168-175

Orientador: Patrício Pereira Alves de Sousa

1. Candomblé. 2. O Sagrado. 3. Memória. I. Sousa, Patrício Pereira Alves de (Orient.). II.Título.

CDD299.673

Elaborada pela bibliotecária Tania Mello– CRB/7 nº 5507/04

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a Yalorisá Maria de Sàngó, matriarca do Asé Pantanal e da Nação Efon no Brasil. Agradeço imensamente pelos caminhos traçados por Ògún terem me levado ao seu encontro.

AGRADECIMENTOS

Gratidão a Olorun.

Gratidão a Oloke.

Gratidão ao meu Pai Ògún e a minha Mãe Osún, por tudo que fazem florescer em minha vida.

Gratidão também aos meus ancestrais que pavimentaram o caminho para que hoje nóspudéssemos estar aqui.

Modupé Ìyá Adébòlú de Olókè (em memória).

Modupé Bàbá Irufá de Oṣún (em memória).

Modupé Ìyá Matilde de Jàgún (em memória).

Modupé Bàbá Cristóvão de Ògúnjà (em memória).

Modupé Ìyá Crispina de Ògún (em memória).

Modupé Bàbá Waldomiro Baiano de Sàngó (em memória).

Modupé Yá Maria de Sàngó.

Modupé Babá Teddy de Jàgún.

Modupé Yá Marilene de Osún.

Salve Dona Padilha!

Salve Dona Maria Navalha!

Salve Sr. Tranca Ruas!

Gratidão a minha mãe Sônia Nascimento, os seus valores e seus exemplos foramfundamentais para que eu me tornasse o homem honrado que sou hoje.

Gratidão a meu companheiro Maxsuel pelo apoio incondicional e a presença parceira eamorosa que é alicerce em minha vida.

Gratidão aos meus irmãos Renan Nascimento e Yuri Nascimento, meus amigos e companheiros dos momentos difíceis e também dos momentos felizes, desde a infância.

Gratidão a minha filha Janaína da Osún, pelo apoio, incentivo e palavras que me emocionam.

Gratidão ao meu Orientador Patrício Pereira Alves de Sousa, por me orientar e contribuirnessa jornada.

Gratidão a todos os professores e professoras do PPRER, guardarei os ensinamentos e trocaspara a vida.

Gratidão aos meus filhos e minhas filhas do Ilê Asé T'Ògún Layó, ser pai de vocês me fazcrescer como pessoa e como Babalorisá.

Gratidão a todos e todas do Asé Pantanal, pela receptividade e carinho.

Gratidão às professoras e professores que compuseram a banca de Qualificação e a banca do Mestrado, pelos seus importantes apontamentos.

Gratidão à Aline Nascimento, querida amiga que o PPRER me oportunizou conhecer e estabelecer uma relação de trocas frutíferas e companheirismo ao longo desse caminho até as nossas defesas.

Gratidão a todas amigas e amigos de profissão, de religião e de bairro, que contribuíram de alguma forma para a construção desta pesquisa.

Gratidão as intelectuais e aos intelectuais negros insurgentes, por inspirarem minhas práticas e cosmoconcepções.

Oríkì fún Ògún

Ògún awo, olumaki, alaseto juba

Ògún nijo ti malanatalí ode

Ògún onire, onilekangundangun ode

Orún egbé iehin

Pá sanbapon ao lanato

Imo kimobora egbé lehin a nle a bengeologbe

Àse

Oríkì para Ògún

Elogiado é o espírito do aço

Espírito de mistério do aço, chefe da força, dono do poder, eu o elogio

Espírito do aço abra os caminhos

Espírito do aço, dono da fortuna boa, dono de muitas coisas no céu, ajude em nossa viagem

Remove a obstrução de nossa estrada

Sabedoria do espírito em guerra nos guie por nossa viagem espiritual com força

Axé

SUMÁRIO

Introdução 12

1 - Terreiros afrorreferenciados: transposição cultural da África para o Brasil 34

1.1. A Geo-ancestralidade: uma proposta interpretativa dos territórios das Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé no Brasil 34

1.1.1. A Geo-ancestralidade e o elo entre os dois mundos 58

1.2 Diáspora: Contextos de territorialidades e reterritorialização 61

1.2.1 Os reinos na África Ocidental, os Yorubás e os Orisás 71

1.2.2- Os reinos de Oyo e Daomé 77

1.2.3- Dos grandes reinos ao tráfico para o Brasil 80

2 - Geo-ancestralidades, resistência e memória: perspectivas históricasdentro da nação Efon 85

2.1- Ressignificando o passado para ressignificar o presente 92

2.2- *Omi Layo*: As águas que transcorrem e levam a nação *Efon* da Bahia ao Rio de Janeiro 99

2.3- A ancestralidade que nos une: As divindades do Efon 105

2.4- A fundação do terreiro Ilê Ògún Anaueji Igbaele Ni Oman 114

3 - Asé Pantanal e o culto a Iroko: A busca pelas raízes 120

3.1- Asé Pantanal: Trajetórias e caminhos traçados por Ògún 120

3.2- *Asé* Pantanal: Estruturas e Dimensões do Território 129

3.3- A retomada do Elo Ancestral forjado no Orun 136

3.4- Identidades de *Asé*: Metamorfoses visíveis e invisíveis 144

Considerações finais 164

Referências 168

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Foto de Maria Bernarda da Paixão 101

Figura 2- Foto do Ilé Asé Oloroke, o primeiro terreiro da nação Efon fundado na Bahia 102

Figura 3- Fotos da minha saída de santo, quando fui iniciado para o Orisá Ògún 123

Figura 4- Foto do dia 07 de fevereiro de 2024, no dia do meu Odun de quatorze anos, no Ilê Asé T'Ògún Layó, juntamente com alguns dos meus filhos 124

Figura 5- Foto de Pai Cristóvão de Ogunjá 128

Figura 6- Foto da fachada do Memorial Cristóvão Lopes dos Anjos 130

Figura 7- Foto de Pai Cristóvão de Ogunjá junto a Iroko, no Asé Pantanal 131

Figura 8- Foto de Mãe Maria de Sàngó com a princesa do Culto de Osún em Osogbo, Nigéria 133

Figura 9-Foto da visita da comitiva do Oni de Ifé para reconhecimento do Asé Pantanal como a Matriz da Nação Efon no Brasil 134

Figura 10- Foto do início do processo de tombamento do Asé Pantanal, junto ao IPHAN com a visita de Mãe Maria a Brasília 134

Figura 11- Foto de Mãe Maria realizando a reza de Ògún de frente para o Ojubó de Ògún no dia da festa de Iroko, em 1º de maio de 2023 139

Figura 12- Foto da entrega da Medalha Zumbi dos Palmares a Mãe Maria na Câmara de Vereadores de Duque de Caxias 141

Figura 13- Foto divulgada nas redes sociais do Asé Oloroke na ocasião do Odún de 70 anos de Mãe Maria de Sàngó 142

Figura 14- Foto do momento da celebração dos 70 anos de Sàngó de Mãe Maria no Asé Pantanal. 143

Figura 15- Foto de momento do Ajodún de Iroko 146

Figura 16- Foto da minha segunda visita ao Asé Pantanal, recebendo as bênçãos da matriarca Mãe Maria de Sàngó aos pés de Iroko 149

Figura 17- Foto da Gameleira ancestral no Asé Pantanal no dia 1º de maio de 2023, na festa de Iroko 152

Figura 18- Minha foto aos pés de Iroko, no dia 1º de maio de 2023 153

Figura19- Foto com as damas, noiva, noivo, convidados e convidadas do casamento realizado no Asé Pantanal no dia 1º de maio de 2023 154

Figura 20-Registro da minha quarta visita ao Asé Pantanal 155

Figura 21 - Minha foto aos pés de Iroko, no dia 1º de maio de 2024 159

Figura 22- Orisás dançando no salão 160

Figura 23- Criança de Asé 161

Figura 24- Filhos aos pés de Iroko 162

Introdução

Meu primeiro encontro com as religiões de origem africana aconteceu no início da minha juventude, quando eu tinha 13 anos. Com uma família majoritariamente católica, eu possuía escassa familiaridade com essas práticas espirituais ricas e variadas. A oportunidade de conhecer uma Comunidade Tradicional de Terreiro se apresentou através das visitas indispensáveis à casa de uma antiga benzedeira do bairro de Saracuruna, no município de Duque de Caxias, a Dona Estrelita, uma senhorinha bem retinta, do Candomblé, que abençoava crianças, adolescentes, adultos e idosas, utilizando apenas folhas (ervas), um copo d'água e uma vela. Eu visitava Dona Estrelita com minha mãe biológica, sempre que era necessário.

Todas as vezes que adentrei o espaço sagrado, sempre era acolhido com sorrisos e uma hospitalidade calorosa, que me fazia sentir à vontade. E por mais que me sentisse um pouco nervoso, inicialmente, a gentileza e o acolhimento das pessoas que ali se encontravam, me faziam sentir à vontade, isso rapidamente controlava minha ansiedade. Os cânticos e danças que presenciei eram muito mais do que simples performances; eram manifestações profundas de devoção e conexão espiritual. Cada movimento e melodia parecia carregado de significado e reverência, criando uma atmosfera de intensa espiritualidade que me envolvia por completo.Lembro-me vividamente da sensação de estar na presença de algo muito maior do que eu.

A intensidade da fé das pessoas ao meu redor era palpável e profundamente inspiradora. O som dos tambores ressoava no ambiente, enquanto os movimentos rítmicos das danças criavam uma atmosfera quase hipnótica, transportando-me para um estado de reflexão e introspecção. A energia vibrante e o fervor espiritual ali presentes despertaram em mim uma nova compreensão da devoção e do poder coletivo de uma comunidade unida por crenças tão profundas. Cada batida dos tambores e cada passo das danças pareciam contar uma história ancestral, conectando todos os presentes a uma tradição rica e poderosa.

Esse primeiro contato não apenas ampliou minha compreensão espiritual/ancestral na juventude, mas também me ensinou sobre a importância da diversidade religiosa e cultural. Naquela época, comecei a aprender a valorizar e respeitar as diferentes maneiras como as pessoas se conectavam com o divino. Ao longo dos anos, continuei a explorar e a aprender sobre essas tradições, sempre com um sentimento de gratidão por aquele primeiro encontro que abriu meus olhos para um mundo espiritual vasto e rico.

Minha família, por ser de tradição católica, repudiava qualquer manifestação afro-religiosa, o que tornava essa experiência ainda mais impactante e transformadora para mim. Refletindo sobre essa vivência, percebo que ela foi um marco significativo em minha jornada espiritual. Ela não apenas me introduziu a novas formas de fé e devoção, mas também me ensinou a importância do respeito e da inclusão. Aquele primeiro contato com as religiões de matriz africana aos 13 anos foi, sem dúvida, uma das experiências mais enriquecedoras da minha vida.

A intensidade da fé que testemunhei, a hospitalidade das pessoas e a profundidade das práticas espirituais que experimentei, tudo isso contribuiu para moldar minha perspectiva sobre a espiritualidade. Essas tradições me mostraram que há múltiplas formas de vivenciar o sagrado e que cada uma delas tem seu valor e beleza únicos. Aprendi que o respeito pela diversidade espiritual é fundamental para a convivência harmoniosa em uma sociedade plural. Hoje, posso afirmar com certeza que aquela experiência inicial foi crucial para o desenvolvimento de minha espiritualidade e para o entendimento da riqueza cultural e religiosa que existe em nosso mundo.

Ao longo dos anos, as religiões de matriz africana no Brasil emergiram e evoluíram a partir do contato e da fusão com expressões religiosas europeias, indígenas e africanas. Este processo de sincretismo cultural e religioso resultou em tradições espirituais que são profundamente ricas e multifacetadas, refletindo a diversidade e a complexidade da sociedade brasileira.

Muitos terreiros de candomblé da Bahia e do Recôncavo Baiano não se limitaram a ser centros de prática religiosa; tornaram-se também fontes vibrantes de produções estéticas e culturais. A influência dessas tradições é amplamente visível na literatura, onde escritores exploram e celebram temas relacionados à espiritualidade afro-brasileira e às histórias dos orixás. No teatro, as peças frequentemente incorporam elementos rituais e narrativas mitológicas, trazendo a riqueza dos mitos e das lendas dos candomblés para o palco.

O cinema brasileiro tem retratado a vida e as cerimônias nos terreiros de maneira envolvente, destacando a beleza e a profundidade das tradições religiosas afro-brasileiras. Filmes e documentários capturam a essência dos rituais, a música, a dança e a devoção dos praticantes, proporcionando ao público uma visão íntima dessas práticas espirituais. Na música, os ritmos e cânticos tradicionais dos candomblés e da umbanda influenciam uma vasta gama de gêneros musicais, desde a MPB até o samba e o axé, enriquecendo a sonoridade da cultura brasileira.

Além das expressões artísticas, as religiões de matriz africana também têm sido objeto de intenso estudo acadêmico. No campo da história, os pesquisadores traçam a evolução dessas religiões desde a chegada dos africanos escravizados ao Brasil, analisando como essas tradições foram preservadas e adaptadas ao longo do tempo. Na sociologia, estudam-se as dinâmicas sociais e comunitárias dentro dos terreiros, a estrutura das hierarquias religiosas e as formas de resistência cultural. A psicologia investiga o impacto das práticas espirituais no bem-estar emocional e mental dos praticantes, oferecendo insights sobre o papel terapêutico dos rituais e das crenças. A antropologia proporciona uma compreensão profunda dos rituais, símbolos e significados dessas religiões, explorando como elas se integram e influenciam a vida cotidiana de seus seguidores.

Os terreiros, portanto, são espaços de confluência onde espiritualidade, cultura e conhecimento se encontram e se entrelaçam. Eles representam a resiliência e a criatividade de um povo que, apesar das adversidades históricas, conseguiu preservar e transformar suas tradições ancestrais em elementos vitais da cultura brasileira. Ao reconhecer e valorizar essas contribuições ampliamos nossa compreensão da identidade nacional e celebramos a diversidade que enriquece nosso país. Como ressalta Reginaldo Prandi:

> O candomblé dessas casas baianas mais estudadas no período que vai de 1890 a 1970 popularizou-se com o nome de candomblé Ketu, por suas ligações históricas e afetivas com o antigo reino iorubá da cidade de Ketu, em região hoje pertencente à república do Benin, embora o culto seja mesclado de elementos de outras regiões iorubanas da Nigéria e de procedência africana não iorubana, além do sincretismo católico, é claro. (PRANDI, 1991, p.17).

A minha trajetória até chegar ao cargo de *Babálorisá* no Candomblé, teve início quando eu tinha 16 anos. Nesta fase da minha vida, muitas coisas começaram a mudar. Experimentei sentimentos e sensações até então desconhecidos, e tudo parecia muito diferente. Esse novo despertar espiritual surgiu através de sonhos estranhos e inexplicáveis envolvendo orixás.

Em um dia, após passar muito mal, e não saber o motivo, minha mãe me levou até a casa de Dona Estrelita e a *Yalorisá* resolveu abrir um jogo de Búzios para tentar descobrir o motivo de tantas mudanças na minha vida e o jogo apontou que eu precisava me iniciar[1] no

[1] A iniciação nos candomblés é um processo de renascimento religioso, composto por uma série de ritualísticas e simbologias.

Candomblé por indicação ancestral, pois *Ògún*[2], meu orixá, me aguardava para meu renascimento.

Fiquei meio confuso e abalado com a notícia, porém percebi com o tempo que não havia outro caminho para percorrer, e decidi me iniciar na nova religião para o *Orisá Ògún*, onde permaneci como abian[3] durante um ano, no Ilê Asé Omo Ayrá – localizado no bairro de Saracuruna em Duque de Caxias. Permaneci nessa condição até que em 07 de fevereiro de 2010 fui iniciado no Candomblé pelas mãos da *Yalorisá* Valéria de Ayrá e dos ritos da nação Ekiti Efon.

Dentre as várias etnias africanas que colaboraram para a organização dos candomblés no Brasil, destaca-se o povo Efon, que manteve o nome da sua região em seus rituais religiosos, conhecido como Candomblé Efon, ou Candomblé da Nação Efon. Efon é uma cidade nigeriana localizada no Estado de Ekiti. Ekiti é "o país das colinas", uma federação composta de dezesseis pequenos reinos (LIMA, 2015).

Segundo Rebelo (2014), o termo "Ekiti" deriva de Òkètì, que significa "montanhoso", descrevendo a topografia acidentada e montanhosa da região, rica em rios e corredeiras. Esta geografia favorece o culto às divindades Àwọn Òkè (das montanhas), às divindades das águas, e aos Àwọn Òrìṣà Funfun (Orixás que usam a cor branca), como Òrìṣà Olúfọ́n, ou Òṣàlúfọ́n. Além de Òkè, que é central no culto Ẹ̀fọ̀n, Osún se destaca como a Orixá feminina mais proeminente nessa nação, devido à sua ligação com Òkè e Òṣàlúfọ́n.

Aqui no Brasil, o culto Efon chegou através da Princesa *Adébòlú* e o *Bàbá Irufá*, escravizados que através dos processos de troca de nomes promovidas pelos colonizadores passaram a se chamar Maria Bernarda da Paixão e José Firmino dos Santos. *Adébòlú* era iniciada para *Olókè*, Orixá das montanhas, e Bàbá Irufá era iniciado de *Osún*, a *Àyba Fo* (Rainha do culto Efon), e foram os responsáveis pela fundação do primeiro Terreiro que daria início ao culto da Nação Efon no Brasil, o *Àṣẹ Yàngbà Olórokè ti Ẹ̀fọ̀n*, mais conhecido como *Àṣẹ Olórokè*, localizado em Salvador no bairro do Engenho Velho de Brotas.

Com o falecimento de Mãe Maria de Olórokè, quem assumiu o *Àṣẹ* foi *Ìyá* Matilde de *Jàgún*. Após o falecimento de Mãe Matilde, assumiu o Sr. Cristóvão de *Ògúnjà*, que faleceu em 23 de setembro de 1985, aos 83 anos de idade, e deixou o *Àṣẹ Olórokè* nas mãos de Mãe

[2]Ogun é um orixá do panteão africano, líder, por excelência do progresso e pela ética da coletividade. Ogun é o ferro rígido e resistente que se submete ao fogo com vistas a transformar-se em ferramenta útil, é a tecnologia humana e ancestral.

[3]Abian é o termo que representa a pessoa que recentemente entrou para a religião e ainda não é iniciada.

Crispina de Ògún. Após a morte de Mãe Crispina, a cadeira manteve-se vaga, não havendo mais continuidade do Àṣẹ.

Atualmente, a referência a matriz da Nação Efon é o Ilê Ògún Anaeji *Igbele Ni Oman (Àṣẹ* Pantanal), em Duque de Caxias/RJ, fundado em 1938 pelo Sr. Cristóvão de *Ògúnjà*, em Salvador, e que foi transferido para o Rio de Janeiro na década de 1950, cuja cadeira está ocupada, atualmente, por sua neta e herdeira, Mãe Maria de *Sàngó*.

O meu primeiro contato com o *Asé* Pantanal se deu em 2015, quando eu já era iniciado no Candomblé, através de convite de amigos próximos ao *Asé*, na festa de Iroko. Ao adentrar nesse solo sagrado, hoje matriz da Nação Efon no Brasil, tradição onde me iniciei, senti um misto de sentimentos e energias intensas.

O terreiro estava repleto de pessoas para a festa presidida por Mãe Maria de *Sàngó*, com muita responsabilidade. Um momento de tamanha energia e trocas potentes de *Asé*, em que as ritualísticas da divindade Iroko são realizadas durante as festividades, e todos os convidados podem partilhar da potência e do *Asé* dessa divindade, que representa longevidade e a transformação.

A presença da nação Efon no terreiro Ilê Ògún Anaeji Igbele Ni Oman – Asé Oloroke Pantanal fundamentou a construção desta pesquisa. Inicialmente observada por João do Rio e posteriormente retomada por Arthur Ramos (1934), a importância da nação Efon ganhou destaque em estudos realizados por Prandi (1991), Gonçalves da Silva (1992), Capone (2004) e Silveira (2006, p. 411). Sem essas pesquisas, a nação Efon permaneceria oculta entre as outras nações dos Candomblés afro-brasileiros, como Angola, Jeje, Ketu e Ijesá (LIMA, 2014).

A riqueza cultural e espiritual da nação Efon se destaca por suas práticas religiosas e seu patrimônio de conhecimento ancestral. A continuidade e preservação dessas tradições no terreiro Ilê Ògún Anaeji Igbele Ni Oman – Asé Oloroke Pantanal ilustram a resiliência e a vitalidade das religiões de matriz africana no Brasil. Esse reconhecimento acadêmico não só ilumina a significância da nação Efon, mas também contribui para uma compreensão mais ampla e inclusiva das diversidades dentro dos Candomblés. Essas pesquisas têm sido essenciais para documentar e valorizar a contribuição única da nação Efon ao panorama religioso afro-brasileiro, garantindo que suas tradições sejam celebradas e preservadas para as futuras gerações.

Minhas inquietações de pesquisa surgiram a partir das minhas vivências como membro da comunidade remanescente quilombola córrego do meio, localizada na Zona da Mata Mineira, como pedagogo da rede pública de ensino, e como *Babálorisá* de uma

comunidade tradicional de terreiro[4], que está localizada em uma área urbana da Baixada Fluminense, em Duque se Caxias.[5]

Com a experiência diária estando dentro do campo que tive como objeto de pesquisa, pude observar os espaços sagrados situados a partir da porteira[6], indo além, e ultrapassando os limites das estruturas das comunidades de terreiro. Pretendi com o estudo desvelar como os terreiros de Candomblés através das suas dinâmicas ritualísticas se conectam com os lugares sagrados ultrapassando os limites das estruturas das comunidades dos Candomblés, reafirmando a existência de uma rede de *asé* que se projeta na cidade divergindo de uma política de apagamento.

Pensando nos terreiros como uma re-territorialização do espaço da África, transposto para o Brasil, através das Comunidades Tradicionais de Terreiro, é importante demarcar que a relação é constituída nos atravessamentos de uma cidade que é estruturada a partir da colonização. Entende-se ainda como parte importante demarcar que a história do povo preto não se finda com a colonização, ela é anterior à diáspora africana, pois os terreiros trazem para o Brasil grande parte do patrimônio cultural negro africano.

Muniz Sodré (1999) diz que esse patrimônio simbólico dos negros se afirma no Brasil como território mítico religioso para a sua própria transmissão e preservação. Então, é preciso que se entenda que o terreiro surge como uma possibilidade de se reterritorializar na diáspora de povos que foram compulsoriamente retirados de sua terra de origem. Essas comunidades são possibilidades de territorialização deste lugar que não é nosso e que precisa ser. Essa re-territorialização se dá através dos cultos aos nossos deuses e ancestrais.

Observamos que o corpo negro se torna um objeto, visto como uma mercadoria dentro de uma lógica mercantil racista. Porém, esse corpo também representa, ao mesmo tempo, um suporte sólido para as práticas de terreiro no seu espaço de existência. Nesse sentido, é através

[4]O termo Comunidade Tradicional de Terreiro, trata-se de uma expressão adotada para nomear os grupos praticantes das religiões afro-brasileiras no âmbito das políticas públicas ancoradas no debate acerca da diversidade cultural do Brasil.

[5]Duque de Caxias é um município brasileiro do estado do Rio de Janeiro, Região Sudeste do país. Localiza-se na Baixada Fluminense, na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, estando situado a 16 km da capital estadual. Sua população em 2023 segundo o Censo do IBGE é de 808 152 habitantes, sendo assim o município mais populoso da Baixada Fluminense, o terceiro mais populoso do estado e o 22º mais populoso do país.
Duque de Caxias concentra o maior número de denúncias de preconceito religioso entre os municípios da Baixada Fluminense, de acordo com o último relatório da CPI da intolerância Religiosa da Alerj. O levantamento indica que dos 37 casos na região em 2021, mais de 50% aconteceram na cidade.

[6] A porteira é, dentro do espaço das Comunidades Tradicionais de Terreiros de Candomblé, a primeira segurança da casa, junto à porta de entrada, ao lado esquerdo de quem entra no espaço, no interior do terreiro. A segurança da porteira é de extrema importância para contra-atacar energias negativas e demandas, além de ser a primeira saudação a ser realizada, pelos filhos da casa.

do corpo que ocorre a ligação com a comunidade, com a terra e com a memória coletiva, que se constitui, se transmite e se festeja onde é possível a ritualização e sacralização em um lócus que ocorre em ligação ao tempo, espaço e cidade.

É preciso pensar o corpo negro e de terreiro através das lentes que permitam condições de sobrevivência e de proteção das tradições ancestrais. Nesse sentido, se faz necessário subverter essa ordem que destitui esse corpo de sua humanidade, pois é ele quem reterritorializa as práticas ancestrais, dentro da Comunidade Tradicional de Terreiro. Este corpo conecta tais práticas à cidade transposta da África no Brasil, onde podemos pensar além desse espaço físico (terreiro), um território cosmológico como Nego Bispo (2015) chama, de corpo como componente cosmológico por onde vai, e segue como parte do terreiro.

Partindo dessa concepção, o objetivo geral desta pesquisa é analisar o território transposto da África, que se materializa em terras brasileiras, por meio dos espaços sagrados encontrados dentro dos terreiros de Candomblé, e apresenta uma geografia sagrada, que é concebida, construída, vivenciada e se mantém viva até os dias atuais, através do culto a ancestralidade.

Dentre os objetivos específicos, o primeiro busca refletir como as Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé rememoram o espaço geográfico da África (espaço geo-ancestral). O segundo pretende apontar como a memória preservada e representada através dos itans[7], ritos, danças, cânticos, ritmos e linguagens foram ressignificados por intermédio do culto ancestral. E por último, o terceiro visa identificar como esses espaços de culto afro-religioso conseguiram preservar sua identidade e internalizar os papéis identitários que fixam os modos de pensar e vivenciar suas religiosidades.

Para enfrentar tais desafios, proponho como problema de pesquisa a busca pela compreensão, por meio da escuta e troca de saberes na Comunidade Tradicional de Terreiro da Nação Efon da Baixada Fluminense - o Ilê Ògún Anaeji Igbele Ni Oman - Asé Pantanal, sobre como os integrantes dessa comunidade se tornaram protagonistas na preservação e transmissão de suas tradições culturais e religiosas, resistindo às pressões da cultura hegemônica e às adversidades socioeconômicas até os dias de hoje.

Nessa perspectiva, analisei de que forma os processos de organização interna contribuíram para que essa comunidade se tornasse um espaço de pertencimento ancestral, especialmente em uma cidade que se organiza de forma totalmente diferente, pautada por

[7]De acordo com o livro: “Itan dos mais velhos”, itan é uma palavra ioruba que significa história; um conto. De uma forma mais específica, itan são histórias do sistema nagô de consultas às divindades, histórias de tempos imemoriais, recitações, mitos (FARIAS, 2018).

valores vigentes e impostos pela cultura hegemônica. Nesse sentido, foi fundamental compreender as estratégias adotadas por essa comunidade para manter vivos os saberes ancestrais, transmitidos de geração em geração.

Para isso, investiguei algumas questões específicas:

1. **Protagonismo na Preservação Cultural:** Como os membros do Ilê Ògún Anaeji Igbele Ni Oman - Asé Pantanal assumiram um papel ativo na manutenção de suas tradições? Quais foram os desafios enfrentados e as vitórias alcançadas nesse processo?
2. **Resistência à Cultura Hegemônica:** De que maneira a comunidade resistiu às imposições da cultura dominante? Quais foram as principais ameaças às suas práticas culturais e religiosas, e como elas foram mitigadas?
3. **Adversidades Socioeconômicas:** Como as dificuldades econômicas e sociais impactaram a comunidade, e quais foram as estratégias de resiliência adotadas para superar essas adversidades?
4. **Organização Comunitária:** Como os processos internos de organização contribuíram para a criação de um espaço de pertencimento e identidade? Quais foram os principais elementos de coesão e solidariedade dentro da comunidade?
5. **Estratégias de Transmissão de Saberes:** Quais métodos e práticas foram utilizados para garantir a continuidade dos saberes ancestrais? Como as tradições foram adaptadas ao contexto contemporâneo sem perder sua essência?

Explorar essas questões permitiu uma compreensão profunda da dinâmica interna do Ilê Ògún Anaeji Igbele Ni Oman - Asé Pantanal e ofereceu insights valiosos sobre a resiliência e a persistência das comunidades afro-religiosas frente às pressões externas. Essa pesquisa terá uma contribuição para a valorização e o reconhecimento da importância das tradições culturais e religiosas da nação Efon, destacando seu papel na diversidade cultural e espiritual do Brasil.

Nesta perspectiva, o presente trabalho conta com caráter qualitativo, baseado numa abordagem geográfico-cultural, buscando valorizar o singular na produção do conhecimento. Os procedimentos para a coleta e organização das informações se basearam nos princípios éticos. Utilizando a etnografia como base metodológica para a pesquisa, trabalhei com o conceito de descrição densa, desenvolvido por Clifford Geertz (1978), que visa proporcionar a

compreensão das estruturas significativas implicadas na ação social observada. Essas estruturas precisam ser apreendidas primeiramente para depois serem apresentadas.

De acordo com Geertz, elaborar uma etnografia a partir de uma descrição densa é interpretar e elaborar uma leitura da leitura que os nativos fazem da própria cultura. A etnografia, enquanto método de pesquisa antropológica tem a função não apenas de guiar o pesquisador em campo, mas também de fundamentar o papel do intérprete cultural sem que este precise se tornar um objeto de estudo, ou um nativo.

Assim, o trabalho etnográfico, além de proporcionar o posicionamento do pesquisador, permite realizar uma compreensão da interpretação que os nativos têm de suas próprias interpretações. Dessa forma, torna-se uma leitura de segunda e/ou terceira mão, já que, para Geertz, somente o próprio nativo faz a interpretação em primeira mão.

A descrição densa, conforme defendida e apresentada por Geertz estão embasadas em três características principais que se fundamentam em uma: ser interpretativa. Assim, a descrição densa serve fundamentalmente para fixar o discurso social em uma forma, traçando uma curva desse discurso (GEERTZ, 1978). O analista cultural, diante deste discurso, anota e registra algo que não deixa de existir após ter acontecido, tornando-se assim um relato na pesquisa de campo. Em resumo, a descrição etnográfica é formada pela interpretação do discurso e o registro desse relato.

Como parte da construção da etnografia, também utilizei a conversação com integrantes do Ilê e a observação de seus rituais como rumos para o desenvolvimento da investigação. Os espaços de participação, observação dos espaços sagrados e acesso aos cultos foram definidos através da autorização da *Yalorisá* do terreiro, Mãe Maria de Sàngó.

A pesquisa etnográfica, também revelou a história, a memória local e dos antepassados que trouxeram e consolidaram as tradições da Nação Efon no Brasil e deram continuidade as mesmas, ao longo dos anos, nas ritualísticas do Asé Pantanal. Em muitos momentos vi a minha trajetória entrelaçada nas histórias de quem trilhou esse caminho antes. Nesse sentido, ao longo das visitas ao Asé Pantanal, a minha pesquisa também assume um papel de autoetnografia.

Nos candomblés, a autoetnografia pode ser utilizada para refletir sobre a relação do pesquisador com os rituais, os orixás, os espaços sagrados e a comunidade religiosa. Por exemplo, o pesquisador pode descrever suas próprias experiências ao participar de cerimônias, aprendendo com os mais velhos, e navegando entre as complexas hierarquias e sistemas de conhecimento dentro do terreiro.

Ao integrar teoria e prática pessoal, a autoetnografia no estudo dos candomblés não apenas enriquece o entendimento acadêmico, mas também contribui para uma representação mais ética e empática das práticas religiosas minoritárias. Essa abordagem não se limita a observar de fora, mas sim a engajar-se profundamente com as dinâmicas internas da comunidade pesquisada, promovendo um diálogo intercultural genuíno e respeitoso.

Teoricamente a autoetnografia também se apoia no diálogo intercultural (Geertz,1978), que encorajam o pesquisador a reconhecer suas próprias influências culturais e históricas na interpretação dos dados. Isso é crucial ao estudar religiões afro-diaspóricas, pois envolve uma consciência crítica das dinâmicas de poder, colonialismo e representação que moldam tanto o campo de estudo quanto as narrativas acadêmicas.

Sabe-se que não sou o primeiro a pesquisar o terreiro como alguém de dentro. Outros estudiosos sobre terreiro me precederam. Ainda que tenham sido diversos esses estudiosos citarei quatro que me inspiraram e continuam me inspirando na construção desta pesquisa, como alguém que não só observa, mas também participa do campo pesquisado.

Começo com Caputo (2012), que defendeu sua tese de doutorado que posteriormente foi publicada como um livro intitulado *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com as crianças de candomblé.* Em seguida, trago Ferreira (2016), que defendeu sua dissertação de mestrado com o título *Itàn-Oralidades e escritas: um estudo de caso sobre cadernos de hunkó e outras escritas no Ilê Asé Omilarè Ìyá Sagbá.*Trago também Rodrigues (2021) que defendeu sua dissertação de mestrado com a pesquisa *sobre A infância candomblecista: os aprendizados construídos pelas crianças no terreiro Ilé Asé Igbá Omi.*E por último, apresento Botelho (2012), que trata das questões relacionadas à educação, resistência e religiosidades afro-brasileiras na experiência dos candomblés .

Os três pesquisadores citados anteriormente têm em comum, com este que realizou esta pesquisa, o fato de não ficarem apenas no âmbito da observação, mas sim de compartilharem suas experiências como alguém de dentro do campo de estudo. Pelo que observei nos trabalhos citados, é um fator um tanto diferente da maioria dos estudiosos, que têm seus objetos de estudo baseados exclusivamente na observação, por não ser de dentro do campo pesquisado. O que busco pontuar com esta reflexão não é que o fato de estar dentro do terreiro confere mais legitimidade a esta pesquisa do que outras feitas por pesquisadores e pesquisadoras que se aproximam dessas realidades, mas que o fato de eu estar dentro do terreiro marca uma entrada diferente que confere outros significados a minha interpretação.

Assim como os colegas que pesquisaram o terreiro desde dentro sentiram medo, confesso que também o tive. No entanto, as experiências bem-sucedidas deles me dão

coragem para vencer este desafio de ter o olhar atento como alguém de dentro e de fora do campo de pesquisa. Para dar sustentabilidade a isso, Geertz (1989) diz que cada indivíduo coopta e parcialmente reproduz os ditames históricos, sociais e culturais, mas o que garante a individualidade do sujeito é o fato de cada um deles combinar de forma relativamente autônoma os significados que lhe são apresentados pelo "mundo exterior".

Assim, o estar dentro do campo, o que Geertz chama de "estar no mundo", não se confina na reprodução desse mesmo mundo. Para Geertz, viver se constitui na contínua operação de questionar, aceitar ou rejeitar o que lhe é apresentado ao incorporar uma versão em certo sentido própria e original de A "realidade", nesse contexto, é formada por uma interpretação singular da história e da sociedade, resultando em uma reorganização simbólica que se manifesta como cultura.

O conceito de "estar lá", segundo Geertz, cria um paradoxo, pois o pesquisador se torna o observador e narrador de uma cultura específica que ele, e apenas ele, conheceu e experimentou em circunstâncias únicas. A tarefa deste pesquisador é *a priori* realizar um trabalho de observação sistematizado, onde a garantia da objetividade advém não da busca pela neutralidade científica, e sim a partir de uma descrição densa, orientada por princípios éticos que visam tornar compreensível a dinâmica de vida e espaços dos sujeitos com os quais estarei em contato, no decorrer da pesquisa.

Nesse sentido, o diário de campo foi um instrumento crucial para o registro detalhado dos dados coletados durante as visitas realizadas no Ilê Ògún Anaeji Igbele Ni Oman - Asé Pantanal. Este diário permitiu a sistematização das experiências vivenciadas, possibilitando uma análise posterior mais robusta e estruturada dos resultados obtidos. O objetivo principal é documentar a pesquisa etnográfica focada nas comunidades tradicionais de terreiro, explorando de maneira aprofundada os temas de memória, ancestralidade e os recortes territoriais que se entrelaçam na complexa geografia cultural e religiosa do local.

A metodologia adotada inclui a realização de entrevistas com membros da comunidade, destacando narrativas pessoais que revelam as dinâmicas internas do terreiro e a relação dos indivíduos com seu ambiente. Essas entrevistas são fundamentais para captar as vozes e as histórias dos praticantes, oferecendo um panorama detalhado e rico das práticas, crenças e tradições que sustentam a vida no terreiro. As narrativas pessoais não apenas iluminam a dimensão individual das experiências religiosas, mas também refletem a coletividade e o sentido de pertencimento que permeiam essas comunidades.

Além das entrevistas, o diário de campo registra observações diretas dos rituais, celebrações e atividades cotidianas do terreiro. Essas anotações são essenciais para

compreender a interação entre os membros da comunidade e os espaços sagrados, bem como a maneira como os ensinamentos e as práticas ancestrais são transmitidos e preservados. A documentação meticulosa dos rituais e das celebrações permite uma análise das práticas religiosas em seu contexto vivo, revelando a profundidade e a riqueza das tradições dos candomblés.

A pesquisa etnográfica realizada visa mapear a geografia cultural e religiosa do Ilê Ògún Anaeji Igbele Ni Oman - Asé Pantanal, identificando os recortes territoriais e as relações de poder, identidade e resistência que se manifestam no espaço. Este mapeamento inclui a análise das redes de solidariedade, das hierarquias internas e das interações com a sociedade mais ampla. A exploração dos temas de memória e ancestralidade é central para entender como as histórias dos antepassados e as tradições herdadas moldam a identidade coletiva e as práticas atuais dos membros do terreiro.

A construção do diário, através da escuta dos relatos de Mãe Maria, também propiciou elementos importantes para a reconstituição histórica na Nação Efon, realizada ao longo dos capítulos do presente trabalho. Desse modo, a pesquisa busca problematizar a perspectiva e compreender as Comunidades Tradicionais de Terreiros de candomblé, em sua geografia sagrada e social, como território de construção/reconstrução, transmissão e irradiação do sagrado e da memória ancestral, e sua vida (material e espiritual) como um processo contínuo que vê a participação de seres humanos, seres espirituais, animais, plantas e minerais.

Os conceitos de território e territorialidade são utilizados nesta investigação como elementos fundamentais para a análise das dinâmicas internas e externas das comunidades de terreiro. Segundo Carneiro (2011), território refere-se a uma área delimitada, que no recorte aqui proposto, compreende tanto o espaço físico do terreiro quanto o contexto mais amplo onde ele se encontra, como por exemplo, o meio urbano. Territorialidade, por sua vez, refere-se à apropriação valorativa deste espaço, caracterizando-se como um "empoderamento de um grupo sobre determinado espaço, onde se cristalizam relações econômicas, políticas e culturais" (CARNEIRO, 2011, p. 15).O que nos leva a pensar, que o empoderamento religioso refere-se ao processo pelo qual indivíduos ou comunidades ganham força, confiança e autoridade dentro de sua prática religiosa, promovendo uma maior autonomia espiritual, social e cultural.

No contexto dos terreiros de candomblé, o conceito de território abrange o espaço sagrado onde os rituais e celebrações são realizados. Este espaço é cuidadosamente delimitado e consagrado, representando não apenas um local físico, mas também um domínio espiritual onde os orixás e outras entidades sagradas são cultuados. A territorialidade, neste sentido,

envolve a maneira como os praticantes se apropriam e valorizam este espaço, conferindo-lhe significado e poder através de suas práticas religiosas.

O empoderamento religioso, portanto, pode ser entendido como o processo pelo qual indivíduos ou comunidades ganham força, confiança e autoridade dentro de sua prática religiosa. Este empoderamento promove uma maior autonomia espiritual, social e cultural, permitindo que os membros da comunidade de terreiro afirmem sua identidade e resistam às pressões externas que possam ameaçar suas tradições e valores.

A apropriação valorativa do território do terreiro implica em diversas formas de resistência e afirmação. Ao transformar o espaço físico em um lugar de significado espiritual, os praticantes estabelecem um vínculo profundo com sua ancestralidade e sua herança cultural. Este processo de territorialidade fortalece a coesão comunitária e cria um senso de pertencimento que é essencial para a continuidade das tradições religiosas.

Além disso, o empoderamento religioso está intimamente ligado à capacidade de manter e transmitir conhecimentos ancestrais. Os líderes religiosos, como os babalorixás e ialorixás, desempenham um papel crucial neste processo, guiando a comunidade e assegurando que os rituais e ensinamentos sejam preservados e adaptados às novas gerações. Este empoderamento também se manifesta na capacidade de negociar e afirmar a presença do terreiro no contexto urbano, enfrentando desafios como a intolerância religiosa e a marginalização social.

A análise dos conceitos de território e territorialidade permite uma compreensão mais profunda das complexas relações que se desenvolvem nos terreiros de candomblé. Estes espaços não são apenas locais de prática religiosa, mas também símbolos de resistência cultural e empoderamento comunitário. A investigação destes conceitos revela como as comunidades de terreiro se apropriam e valorizam seus espaços, promovendo uma autonomia que é vital para a preservação e valorização de suas tradições religiosas e culturais.

Esse conceito envolve várias dimensões e pode ser observado de diferentes maneiras, dependendo do contexto religioso e cultural específico. A territorialidade ocorre quando um grupo se estabelece ou exerce sua existência em um determinado espaço geográfico, criando uma relação de pertencimento e identidade com esse lugar. Esta relação vai além da simples ocupação física; envolve aspectos culturais, sociais, econômicos e simbólicos que definem a maneira como o grupo interage com o território e o transforma, conferindo-lhe significado e fortalecendo o sentido de pertença religiosa.

A territorialidade no contexto das religiões de matriz africana, por exemplo, se manifesta na maneira como os terreiros de candomblé ou umbanda se estabelecem e se

enraízam em suas comunidades. Esses espaços não são apenas locais de culto, mas também centros comunitários que promovem a coesão social, a preservação cultural e a resistência contra a marginalização. O terreiro é um lugar onde a memória ancestral é celebrada e transmitida, e onde as práticas religiosas são vividas e renovadas diariamente.

Culturalmente, a territorialidade envolve a preservação e a transmissão de tradições e saberes ancestrais. Os rituais, as danças, os cânticos e as oferendas realizadas no terreiro são expressões de uma herança cultural rica e complexa, que conecta os praticantes aos seus antepassados e às divindades. Este vínculo cultural fortalece a identidade do grupo e promove a continuidade das tradições, mesmo em face de adversidades externas.

Socialmente, a territorialidade reforça a coesão e a solidariedade entre os membros da comunidade. O terreiro atua como um espaço de apoio mútuo, onde os indivíduos encontram suporte emocional, espiritual e material. As relações estabelecidas no terreiro são baseadas em valores de respeito, reciprocidade e coletividade, criando uma rede de interdependência que sustenta a comunidade.

Economicamente, a territorialidade pode envolver a criação de mecanismos de sustento e autonomia financeira para a comunidade do terreiro. Muitos terreiros desenvolvem atividades econômicas como a produção e venda de ervas, alimentos e artesanatos, que não apenas geram renda, mas também reafirmam a importância da cultura e das tradições locais. Estes empreendimentos ajudam a assegurar a sustentabilidade do terreiro e a autonomia de seus membros.

Simbolicamente, a territorialidade está intrinsecamente ligada aos significados espirituais e religiosos atribuídos ao espaço. O terreiro é um local sagrado onde os praticantes se conectam com os orixás, voduns, inquices e outras entidades espirituais. Esta conexão simbólica transforma o espaço físico em um lugar de profunda significância espiritual, onde os rituais e cerimônias são realizados para manter e renovar a ligação com o divino.

A territorialidade no contexto das religiões de matriz africana é um conceito multifacetado que envolve uma complexa teia de relações culturais, sociais, econômicas e simbólicas. Através da territorialidade, os grupos religiosos estabelecem uma identidade coletiva forte, preservam suas tradições, promovem a coesão social e afirmam sua autonomia e resistência cultural. Este processo de apropriação e valorização do espaço é essencial para a continuidade e o fortalecimento das comunidades de terreiro, permitindo-lhes prosperar e florescer em um mundo que frequentemente desafia sua existência e relevância.

Os Candomblés, assim como os outros cultos de matriz africana, são uma cultura religiosa territorializada e territorializante, ou seja, produzem e precisam de territórios

sagrados. Nessas religiões, nem todo espaço é sagrado, mas todo espaço é passível de sacralidade. Seja o terreiro, a encruzilhada, a mata, o rio, a cachoeira, a linha do trem etc. Antes de assim se estabelecer, foi preciso se desterritorializar, cruzar oceanos e resistir o percurso para, daí então, se (re)estabelecer. O Candomblé nasce da transformação, do trânsito, da sacralidade dada ao espaço que se territorializa. E falar de religião e de espaço no Candomblé é falar de África, de memória, de espaço e território sagrado, regido por um tempo único, moldado pela ancestralidade, pela oralidade e pelo tempo.

A análise dos processos de desterritorialização e reterritorialização dos terreiros é crucial, especialmente porque estudos sobre esse tema ainda são escassos no Brasil, especialmente no campo da Geografia, que tradicionalmente se dedica ao estudo da dinâmica territorial. De acordo com Melo e Silveira (2020), através da análise de periódicos acadêmicos em todo o país, apenas cerca de 20% dos periódicos de maior qualidade na área de Geografia no Brasil abordaram debates sobre as dinâmicas socioespaciais relacionadas à organização dos terreiros de Candomblé. Os autores retratam também que, além disso, no universo de artigos publicados entre 2000 e 2019, aqueles que tratam dessas questões correspondem a apenas 1,2% do total.

Esses números destacam a lacuna significativa na pesquisa acadêmica sobre os terreiros de Candomblé no contexto da Geografia brasileira. A ausência de estudos aprofundados sobre desterritorialização e reterritorialização nessas comunidades religiosas reflete uma falta de reconhecimento da importância desses espaços na construção e transformação do território brasileiro.

A desterritorialização ocorre quando os terreiros perdem sua conexão com o espaço físico e simbólico que historicamente ocupavam, sejam devido a pressões externas como o desenvolvimento urbano, a especulação imobiliária ou a intolerância religiosa, ou devido a fatores internos como conflitos internos ou mudanças na liderança espiritual. Este processo pode resultar na dispersão da comunidade religiosa e na perda de sua identidade cultural e espiritual.

Por outro lado, a reterritorialização envolve o processo de resgate e reconstrução do território sagrado, seja em um novo local ou através da revitalização do espaço original. Este processo é essencial para a preservação das tradições religiosas e para o fortalecimento da identidade coletiva da comunidade. Através da reterritorialização, os terreiros de Candomblé podem recuperar seu lugar na paisagem urbana e afirmar sua presença e relevância na sociedade brasileira.

Portanto, a análise dos processos de desterritorialização e reterritorialização dos terreiros de Candomblé é de suma importância para compreender as dinâmicas de ocupação e transformação do território brasileiro. Esses estudos não apenas contribuem para o conhecimento acadêmico sobre a geografia cultural e religiosa do país, mas também fornecem insights valiosos para políticas públicas e ações de preservação do patrimônio cultural e religioso. Ao reconhecer e valorizar a importância dos terreiros de Candomblé na construção da identidade brasileira, podemos promover uma maior inclusão e respeito à diversidade religiosa e cultural em nossa sociedade.

Em síntese, o levantamento realizado por Melo e Silveira (2020) revela que os trabalhos pioneiros no estudo da dinâmica territorial dos terreiros no Brasil têm desempenhado um papel fundamental ao caracterizar os Candomblés como objetos geográficos. Esses estudos foram pioneiros em suas empreitadas e demonstram uma preocupação notável e constante em inaugurar novos rumos interpretativos para o fenômeno, seja a partir dos movimentos de desterritorialização e reterritorialização da população "negro-africana" em terras brasileiras, os autores também apontam que os mais importantes estudos realizados na área são os de Corrêa (2002, 2004, 2005a, 2005b, 2006, 2019) e Rêgo (2003, 2006).

A pesquisa de Melo e Silveira (2020) relaciona como Corrêa destacou a importância de entender os movimentos históricos que culminaram na organização territorial dos terreiros de Candomblé, analisando como os processos de desterritorialização e reterritorialização da população afrodescendente influenciaram na configuração espacial dessas comunidades religiosas. Por meio de suas pesquisas, ele lançou luz sobre a maneira como a diáspora africana se reflete na geografia cultural do Brasil, evidenciando as conexões entre a história e a geografia das religiões de matriz africana.

Já os estudos de Rêgo, segundo Melo e Silveira (2020) focaram na violência e na segregação socioespacial histórica que afetam os terreiros de Candomblé na cidade de Salvador. Eles evidenciam as barreiras enfrentadas pelas comunidades religiosas afro-brasileiras no acesso ao espaço urbano e na garantia de seus direitos fundamentais. Ao destacar essas questões, Rêgo contribuiu para a conscientização sobre a importância da luta por justiça espacial e pela valorização das tradições religiosas afro-brasileiras.

Assim, os estudos pioneiros sobre a dinâmica territorial dos terreiros de Candomblé no Brasil representam uma contribuição significativa para o campo da Geografia e para a compreensão mais ampla das relações entre espaço, cultura e religião. Eles demonstram a

relevância de considerar as dimensões geográficas na análise das práticas religiosas e na promoção da justiça espacial e da diversidade cultural.

Nesse sentido, Melo e Silveira (2020) afirmam que, além de reconhecer os terreiros de Candomblé como fenômeno socioespacial, tais abordagens sinalizam o campo de possibilidades de sua compreensão a partir de distintas categorias geográficas de análise (MELO; SILVEIRA, 2020).

Portanto, ainda segundo Melo e Silveira (2020), é perceptível a estruturação de debates fundamentados em estudos de Geografia da Religião, os quais buscam compreender o fenômeno socioespacial da imanência dos terreiros de Candomblé a partir da relação entre o "espaço sagrado" e o "espaço profano". Esses estudos são realizados sob referenciais da Geografia Humanista, os quais recorrem à categoria de lugar para compreender a relação do ser humano com o terreiro, abordando aspectos do mundo vivido e demais espaços de culto que se estendem para além dele.

Além disso, há estudos elaborados sob vieses da Geografia Cultural, os quais adotam o território e a territorialidade como categorias de análise. Nesses estudos, são empregadas abordagens dialético-fenomenológicas, as quais são fundamentadas numa perspectiva "relacional, multidimensional e interescalar". Essa abordagem reconhece que as estruturas de poder estão alicerçadas principalmente em fatores culturais, mas também políticos e econômicos (MELO; SILVEIRA, 2020, p.4).

Essa diversidade de abordagens revela a complexidade e a riqueza do fenômeno dos terreiros de Candomblé na geografia brasileira. Ao adotar diferentes perspectivas teóricas, os estudiosos são capazes de captar nuances e dinâmicas distintas que caracterizam esses espaços religiosos. Isso contribui para uma compreensão mais completa e holística das relações entre espaço, cultura e religião, bem como dos desafios enfrentados pelas comunidades religiosas afro-brasileiras no contexto urbano e sociopolítico atual.

Portanto, Melo e Silveira (2020), trazem com destaque os trabalhos de alguns autores que, de certa forma, delinearam caminhos e orientaram as dinâmicas socioespaciais dos terreiros de Candomblé, recorrendo a debates sobre cultura, natureza, gênero, raça e sexualidade, entre outros. Esses estudos são elaborados sob a lógica da (re)existência dos próprios sujeitos, neste caso, os povos negros-africanos e afrodescendentes que construíram a base e as tradições das religiões de matriz africana ou afro-brasileira em geral (MELO; SILVEIRA, 2020). Esses autores, ao explorarem as interseções entre espaço, cultura e identidade, oferecem insights valiosos sobre as formas pelas quais os terreiros de Candomblé se tornaram não apenas locais de culto religioso, mas também espaços de resistência cultural e

afirmação identitária. Eles examinam as maneiras pelas quais as práticas religiosas são moldadas por contextos sociais, políticos e econômicos mais amplos, e como essas práticas, por sua vez, influenciam e transformam o ambiente ao seu redor.

Além disso, esses estudos destacam a importância de reconhecer e valorizar as contribuições dos povos negros-africanos e afrodescendentes para a construção da identidade cultural brasileira. Eles ressaltam a centralidade das religiões de matriz africana na preservação das tradições ancestrais e na promoção da diversidade cultural no Brasil. Ao fazê-lo, esses autores não apenas enriquecem nosso entendimento das práticas religiosas afro-brasileiras, mas também nos desafiam a repensar conceitos de espaço, pertencimento e poder dentro de uma perspectiva mais inclusiva e pluralista.

Como apresentado, estudos prévios são dedicados à análise espacial dos Candomblés, e aqui trago duas contribuições relevantes para esta pesquisa, de autores que, assim como este pesquisador, exploram a Geografia espacial e religiosa do terreiro. Melo (2019a) define o conceito de afro-territorialidade como uma construção cultural intrínseca às tradições de luta e resistência do agente negro em sua forma de uso e apropriação do espaço. Sob essa perspectiva, o autor identifica e classifica o terreiro de Candomblé como um território cultural, constituído a partir de um conjunto de valores mítico-filosóficos que nutrem as essências dos signos e símbolos que o constituem, ao mesmo tempo em que estabelece as regras de comportamentos sociais dos membros que com ele se relacionam, tanto nos diferentes espaços e lugares de culto dispostos no interior dos terreiros, como naqueles que se estendem para além dele.

Essa abordagem de Melo (2019a) destaca a importância dos Candomblés como uma expressão de resistência cultural e de afirmação identitária, onde o espaço do terreiro se torna um locus de preservação e vivência das tradições ancestrais. Ao reconhecer o terreiro como um território cultural, Melo ressalta não apenas sua dimensão física, mas também sua carga simbólica e emocional, que desempenha um papel central na construção da identidade e na resistência cultural do povo negro.

Além disso, Melo (2019a) enfatiza a importância dos espaços e lugares de culto dentro e fora dos terreiros, destacando como eles estão interligados e influenciam as práticas e os comportamentos sociais dos membros da comunidade religiosa. Isso evidencia a complexidade da relação entre espaço e religião no contexto do Candomblé, onde os rituais e cerimônias não se limitam ao espaço físico do terreiro, mas se estendem para além dele, permeando a vida cotidiana dos praticantes.

Contudo, a abordagem de Melo (2019b) nos convida a pensar o Candomblé não apenas como uma prática religiosa, mas como um sistema cultural complexo que envolve uma profunda interação entre espaço, identidade e memória coletiva. Ao incorporar essa perspectiva em nossa pesquisa, podemos enriquecer nossa compreensão das dinâmicas socioespaciais dos terreiros de Candomblé e sua relevância na construção da paisagem cultural brasileira.

Por sua vez, Silva (2013) introduz um conceito que aborda a riqueza da vivência cultural expressa em uma multiplicidade simbólica. As cosmolocalidades são espaços delimitados por elementos simbólicos, imateriais e espirituais que transcendem as fronteiras territoriais e identitárias, indicando tanto os locais associados aos orixás quanto aqueles destinados à prática ritualística da religião.

Essa noção de cosmolocalidades ressalta a profundidade da experiência religiosa nos Candomblés, indo além da mera geografia física e adentrando os domínios simbólicos e espirituais. Ela reconhece que os espaços sagrados não são apenas pontos geográficos, mas sim lugares carregados de significados culturais e espirituais, onde os rituais e as interações com os deuses e ancestrais são vivenciados e celebrados.

Ao destacar a importância das cosmolocalidades, Silva (2013) nos convida a considerar a complexidade e a profundidade da religião afro-brasileira, enraizada em uma teia intricada de símbolos, mitos e práticas rituais. Essa perspectiva amplia nossa compreensão do Candomblé como um sistema religioso dinâmico e multifacetado, enriquecendo nossa análise das relações entre espaço, cultura e espiritualidade na sociedade brasileira.

Dessa forma, a proposta interpretativa de geo-ancestralidade que trazemos neste trabalho compartilha similaridades com os conceitos previamente mencionados de afro-territorialidade (Melo, 2019a) e cosmolocalidade (Silva, 2013), porém não se sobrepõe a eles.

Enquanto a afro-territorialidade de Melo destaca a relação do povo negro com o espaço físico, reconhecendo o terreiro de Candomblé como um território cultural de resistência e preservação das tradições ancestrais, e a cosmolocalidades de Silva ressalta a multiplicidade simbólica presente nos espaços sagrados da religião, a proposta de geo-ancestralidade nesta pesquisa amplia essa perspectiva ao incluir a dimensão temporal e a ancestralidade como elementos-chave.

A geo-ancestralidade busca compreender não apenas a relação dos praticantes do Candomblé com o espaço físico e simbólico, mas também sua conexão com os antepassados e as tradições culturais transmitidas ao longo do tempo. Ela reconhece que a experiência

religiosa nos Candomblés é enraizada na interação dinâmica entre o espaço geográfico, as narrativas ancestrais e as práticas rituais contemporâneas.

Portanto, ao introduzir a proposta de geo-ancestralidade, esta pesquisa visa enriquecer o entendimento das dinâmicas socioespaciais dos terreiros de Candomblé, destacando a importância da ancestralidade e da memória coletiva na construção da identidade religiosa e cultural das comunidades afro-brasileiras.

Ao mesmo tempo em que a pesquisa se baseia na área de Geografia Cultural, é crucial ressaltar a importância de sua dimensão interdisciplinar, que reconhece que, além do território físico, a ancestralidade dos espaços sagrados dentro do terreiro de Candomblé também é fundamental. Assim, proponho a geoancestralidade como uma contribuição e um diálogo à dinâmica territorial dos terreiros.

A abordagem interdisciplinar permite uma compreensão mais ampla e holística dos fenômenos socioespaciais, reconhecendo que a experiência religiosa não pode ser compreendida apenas em termos de geografia física, mas também requer uma análise das dimensões históricas, culturais e espirituais envolvidas. Nesse sentido, a geoancestralidade emerge como uma ponte entre diferentes disciplinas, integrando conceitos e métodos da Geografia Cultural, da Antropologia, da História e dos Estudos Religiosos.

Ao introduzir a proposta de geoancestralidade, buscamos enriquecer o entendimento das dinâmicas territoriais dos terreiros de Candomblé, reconhecendo o papel central que a ancestralidade desempenha na construção e na vivência desses espaços sagrados. A geoancestralidade nos convida a considerar não apenas o presente, mas também o passado e as trajetórias históricas que moldaram esses locais de culto ao longo do tempo.

Portanto, ao adotar uma abordagem interdisciplinar e ao incorporar a proposta de geoancestralidade, a pesquisa busca lançar luz sobre as complexas relações entre espaço, memória e identidade no contexto dos terreiros de Candomblé, promovendo um diálogo frutífero entre diversas áreas do conhecimento e contribuindo para uma compreensão mais profunda e abrangente dessas comunidades religiosas afro-brasileiras.

O Candomblé, assim como outras religiões de origem africana, é uma prática religiosa que dá origem a territórios sagrados e depende deles. Nessas tradições, nem todo lugar é sagrado, mas qualquer espaço pode se tornar sagrado. Seja o terreiro, a encruzilhada, a floresta, o rio, a cachoeira, a linha do trem, entre outros. Antes de estabelecer-se, foi necessário desenraizar-se, atravessar oceanos e superar desafios para, então, reassentar-se. Os Candomblés surgem da transformação, da movimentação, da sacralidade conferida aos espaços que se territorializam. Discutir religião e espaço nos Candomblés é falar sobre África,

memória, espaços e territórios sagrados, guiados por um tempo único, moldado pela ancestralidade, oralidade e temporalidade.

Nessa perspectiva, cada espaço se torna um portal para o divino, carregando consigo as histórias e os rituais de seus praticantes. Os terreiros são mais do que simples locais de culto; são epicentros de conexão espiritual, onde a presença dos orixás é sentida e reverenciada. A encruzilhada, a floresta, o rio - todos esses lugares ganham vida e significado através das práticas religiosas, tornando-se parte integrante do universo simbólico dos Candomblés.

Além disso, a relação entre religião e espaço nos Candomblés nos leva a uma reflexão mais profunda sobre a diáspora africana e suas consequências. O deslocamento forçado dos africanos escravizados resultou na transposição de suas crenças e tradições para novos contextos geográficos, onde tiveram que se adaptar e reinventar suas práticas religiosas. Assim, a territorialidade no Candomblé não é apenas uma questão de localização física, mas também uma expressão de resistência cultural e resiliência espiritual diante das adversidades.

Em última análise, discutir religião e espaço no contexto dos Candomblés é reconhecer a interconexão entre passado e presente, entre ancestralidade e contemporaneidade. É compreender como os espaços sagrados são moldados e recriados ao longo do tempo, refletindo a dinâmica complexa das crenças, práticas e identidades dentro dessa rica tradição espiritual.

Considerando este panorama, os capítulos adiante serão organizados da seguinte maneira:

O capítulo 1, intitulado “Terreiros Afrorreferenciados: Transposição Cultural da África para o Brasil” consiste na apresentação sobre o processo de desterritorialização negro-africana e a reterritorialização na diáspora brasileira, destacando o papel do corpo como suporte móvel de resistência e preservação da memória ancestral coletiva, possibilitando uma reflexão sobre as descendências africanas até o surgimento das nações de Candomblé, além de desenvolver o conceito de geoancestralidade.

O capítulo 2, intitulado “Geo-ancestralidades, resistência e memória: perspectivas históricas dentro da nação Efon” retrata as trajetórias das Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé de nação Efon, Nação na qual me iniciei no Candomblé e me tornei Sacerdote, como espaços de geo-ancestralidades, resistência e memória.

O capítulo 3, intitulado “Àse Pantanal e o culto a Iroko: A busca pelas raízes” terá por objetivo apresentar os espaços sagrados de geo-ancestralidades que se encontram dentro do *Asé* Pantanal, recuperando sua memória histórica conectada com o contexto atual e urbano no

qual o *Àse* está inserido, além de apresentar reflexões derivadas do diário de campo, das visitas ao *Asé* Pantanal, traçando trajetórias dos corpos que assumem representações dentro de um território sagrado simbólico.

Ao longo da pesquisa, houve um avanço da facção do narcotráfico que não permite o culto de matriz africana, expulsa e persegue seus adeptos, nas proximidades do Asé Pantanal, por esse motivo, visando à segurança, alguns dos filhos e filhas entrevistados tiveram os seus verdadeiros nomes preservados e substituídos por nomes de origem africana. Infelizmente esta é uma realidade que vem tendo avanços ao longo dos anos, e nos últimos ultrapassando as fronteiras dos morros e favelas cariocas e ganhando também as ruas de alguns bairros da Baixada Fluminense. A autora Christina Vital da Cunha possui uma vasta obra sobre a temática.

1 - Terreiros afrorreferenciados: transposição cultural da África para o Brasil

Ao explorar o tema da desterritorialização, somos levados a compreender os desafios enfrentados pelos africanos escravizados ao serem arrancados de suas terras de origem e transportados para o Brasil. Esse processo traumático não apenas os separou de seu ambiente natural, mas também os privou de suas tradições, línguas e práticas espirituais. No entanto, mesmo diante dessa brutal ruptura, o corpo negro tornou-se um ponto de resistência, carregando consigo a memória de suas origens e a força de seus antepassados.

A reterritorialização na diáspora brasileira representa uma tentativa de reconstruir e reafirmar as identidades culturais africanas em um novo contexto geográfico e social. Os terreiros de Candomblé emergiram como espaços de refúgio e celebração, onde os africanos e seus descendentes puderam reconectar-se com suas raízes espirituais e culturais. Nesses locais sagrados, o corpo se torna um instrumento de expressão e devoção, canalizando a energia dos orixás e mantendo viva a chama da tradição africana.

É dentro desse contexto que surge o conceito de Geo-ancestralidade, que se propõe a mapear e explorar as conexões profundas entre espaço, memória e ancestralidade na prática do Candomblé. Ao reconhecer a importância do corpo como um portador de história e significado, a geo-ancestralidade lança luz sobre a continuidade das tradições africanas na diáspora brasileira e a resiliência das comunidades afrodescendentes em preservar e transmitir sua herança espiritual.

Em suma, este capítulo nos convida a mergulhar nas profundezas da experiência afro-brasileira, explorando as complexas interações entre espaço, corpo e espiritualidade no contexto dos Candomblés. Ao fazê-lo, expandimos nossa compreensão não apenas da história e da cultura afro-brasileira, mas também das dinâmicas mais amplas de poder, resistência e identidade na sociedade brasileira contemporânea.

1.1. A Geo-ancestralidade: uma proposta interpretativa dos territórios das Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé no Brasil

Dentro da perspectiva da pesquisa adoto o termo Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé, pois é a forma como os Terreiros de Candomblé são apresentados no documento síntese da Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas para os Povos Tradicionais de Terreiro do Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome (BRASIL, 2019).

De acordo com as informações apresentadas neste documento, os Povos e Comunidades de terreiro são aquelas famílias que mantêm vínculos com as casas de tradição de matriz africana, conhecidas como casas de terreiro. Estes espaços servem como centros de congregação para comunidades que compartilham características comuns, tais como a preservação das tradições de matriz africana, o respeito aos ancestrais, os valores de generosidade e solidariedade, um conceito abrangente de família e uma relação íntima com o meio ambiente. Consequentemente, essas comunidades desenvolvem uma cultura distinta e uma estrutura social própria, que contribuem significativamente para o patrimônio cultural afro-brasileiro (BRASIL, 2019).

Essas comunidades de terreiro desempenham um papel vital na preservação e na transmissão das tradições religiosas e culturais afro-brasileiras ao longo das gerações. Elas servem como guardiãs do conhecimento ancestral, mantendo viva a memória das práticas espirituais e dos rituais que remontam às terras africanas. Além disso, essas comunidades são espaços de convívio e solidariedade, onde os membros encontram apoio mútuo e compartilham experiências de vida, fortalecendo os laços familiares e comunitários.

Ao reconhecer a importância dos Povos e Comunidades de terreiro, é essencial garantir a proteção de seus direitos e o respeito à sua autonomia cultural. Isso inclui o reconhecimento oficial de suas práticas religiosas e culturais, o apoio à preservação de seus locais sagrados e o combate a qualquer forma de discriminação ou intolerância religiosa. Ao fazê-lo, podemos valorizar e celebrar a rica diversidade cultural do Brasil, promovendo a inclusão e o respeito mútuo entre todos os segmentos da sociedade.

Nas Comunidades Tradicionais de Terreiros, a fé é renovada não apenas por meio de práticas e rituais ancestrais, mas também através das inquietações que despertam a memória, o espaço e o tempo. Cada cântico entoado, cada dança realizada, evoca lembranças ancestrais que transcendem as fronteiras do presente. Os terreiros não são meros locais de culto; são portais para uma dimensão atemporal, onde o passado se entrelaça com o presente e o futuro em uma dança sagrada.

Nesses espaços, a conexão com os ancestrais é vivenciada de forma visceral, permeando cada gesto, cada palavra e cada movimento. A presença dos orixás é sentida não apenas como uma entidade distante, mas como uma força vital que permeia toda a existência. Os terreiros se tornam um ponto de encontro entre o mundo físico e espiritual, onde os praticantes encontram orientação, cura e renovação.

Através dos rituais e cerimônias, as Comunidades Tradicionais de Terreiros celebram não apenas suas crenças religiosas, mas também sua herança cultural e sua identidade

coletiva. Cada elemento do ritual carrega consigo séculos de história e significado, conectando os participantes com suas raízes e fortalecendo os laços de solidariedade e pertencimento.

Assim, os terreiros se tornam não apenas espaços de adoração, mas também lugares de aprendizado e transformação. Eles oferecem um refúgio espiritual em um mundo marcado pela incerteza e pela turbulência, lembrando aos praticantes de sua conexão com algo maior do que eles próprios. Em última análise, nas Comunidades Tradicionais de Terreiros, a fé é mais do que uma crença; é uma experiência viva e vibrante que ressoa através das gerações, nutrindo o espírito e guiando o caminho rumo à transcendência.

A memória coletiva da comunidade é alimentada pelas histórias dos antepassados, pelos mitos e tradições transmitidos oralmente ao longo das gerações. Essas memórias vivas se manifestam nos rituais, trazendo à tona os ensinamentos dos ancestrais e reafirmando a identidade cultural do povo de terreiro, fortalecendo as estratégias de sobrevivência individuais e coletivas.

Nesses rituais, as narrativas ancestrais são evocadas e revividas, conectando o presente ao passado de forma poderosa e significativa. Cada gesto, cada palavra, cada movimento carrega consigo a sabedoria acumulada ao longo dos séculos, transmitida de geração em geração. É através dessas práticas rituais que a comunidade se reconecta com suas raízes e encontra força e inspiração para enfrentar os desafios do presente.

Além disso, a memória coletiva da comunidade de terreiro desempenha um papel fundamental na preservação das tradições culturais e espirituais. Ela serve como um farol, guiando os membros da comunidade em meio às turbulências da vida cotidiana e oferecendo um senso de pertencimento e identidade. Ao lembrar e honrar os ensinamentos dos antepassados, a comunidade renova seu compromisso com suas crenças e valores, fortalecendo assim sua coesão interna e sua resiliência diante das adversidades.

Portanto, é nas histórias compartilhadas, nos mitos entoados e nos rituais realizados que a memória coletiva da comunidade de terreiro se mantém viva e vibrante. Ela é o alicerce sobre o qual a identidade cultural e espiritual do povo de terreiro é construída, inspirando e capacitando cada indivíduo a seguir adiante com dignidade e determinação.

O espaço do terreiro é carregado de significados simbólicos; cada canto e recanto reverbera com a presença espiritual dos orixás e dos guias ancestrais. Cada árvore, cada pedra, é testemunha das histórias que permeiam aquele lugar sagrado. É nesse espaço de comunhão com o divino e com os antepassados que a fé é fortalecida e renovada a cada momento.

Além disso, o tempo, no terreiro, assume uma dimensão única e profunda. Não é apenas linear, mas cíclico, seguindo os ritmos da natureza e as celebrações sagradas que marcam o calendário religioso. O tempo é vivido intensamente, como uma jornada espiritual que transcende as limitações da existência cotidiana.

Cada estação do ano, cada fase da lua, é celebrada e reverenciada, conectando os praticantes do Candomblé com os ciclos da vida e da criação. Os rituais e cerimônias realizados no terreiro são como marcos no tempo, lembrando aos participantes da eterna dança cósmica na qual estão inseridos.

Assim, o tempo no terreiro não é apenas uma medida cronológica, mas uma experiência profundamente espiritual. É um lembrete constante da eterna renovação da vida e da conexão indissolúvel entre passado, presente e futuro. Essa compreensão do tempo como algo sagrado e transcendente permeia todas as atividades do terreiro, enriquecendo a experiência espiritual de seus membros e fortalecendo os laços de comunidade e solidariedade.

Na diáspora[8], uma pesquisa aprofundada na compreensão da Comunidade Tradicional de Terreiro de Candomblé através de seus territórios sagrados. Cada terreiro é um microcosmo de memória ancestral e prática espiritual, onde os rituais e cerimônias transcendem o tempo e o espaço, conectando os praticantes com suas raízes africanas. Os territórios sagrados dos terreiros são mais do que cenários simples para os rituais; são espaços carregados de significado simbólico, onde os orixás e os antepassados estão presentes.

Essa transposição é mais do que uma simples recriação física; é um ato de resgate e preservação da herança cultural e espiritual dos antepassados africanos. Cada detalhe do espaço do terreiro é cuidadosamente planejado e concebido para evocar os elementos naturais e os símbolos sagrados que caracterizam a terra natal.

Os rituais realizados nesses territórios sagrados não apenas honram os ancestrais, mas também os conectam espiritualmente com suas raízes africanas. É como se, através dos cânticos, danças e oferendas, os praticantes do Candomblé fizessem uma jornada simbólica de volta às suas origens, revivendo as tradições e os ensinamentos transmitidos ao longo dos séculos.

Assim, os terreiros de Candomblé não são apenas locais de adoração; são santuários vivos da cultura africana, onde o passado e o presente se entrelaçam em uma tapeçaria espiritual rica e vibrante. Ao compreender e valorizar esses territórios sagrados, podemos

[8]A diáspora Africana refere-se ao distanciamento dos africanos, de forma forçada, de seu continente de origem, a África.

apreciar mais profundamente a complexidade e a beleza da religião afro-brasileira e sua contribuição para a diversidade cultural do Brasil.

Esses espaços não são meros locais de culto; são lugares onde a história, a espiritualidade e a identidade se entrelaçam. Segundo Corrêa (2006), os arranjos espaciais que percebemos nestes locais procuram representar uma transposição do território africano, que se mantém vivo na memória coletiva, para uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Candomblé:

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

Cada aspecto do esboço do terreiro é examinado com cuidado, desde a disposição das construções até a localização dos espaços sagrados e áreas de rituais. Essa análise meticulosa não se limita apenas ao aspecto físico do espaço, mas também busca compreender o significado profundo atribuído a cada elemento pelo grupo social que o constrói.

Os pesquisadores se dedicam a decifrar os códigos e símbolos presentes no layout do terreiro, buscando entender como esses elementos refletem a cosmovisão e as crenças do povo de terreiro. Cada construção, cada espaço aberto, é cuidadosamente planejado para refletir não apenas a funcionalidade prática, mas também a importância espiritual atribuída a ele.

Além disso, a disposição do terreiro muitas vezes reflete conceitos como hierarquia espiritual e ancestralidade. Os espaços sagrados podem ser estrategicamente posicionados para simbolizar a proximidade com os orixás ou para homenagear ancestrais específicos. Da mesma forma, áreas de rituais podem ser designadas de acordo com a natureza dos rituais realizados ou sua importância simbólica dentro da tradição.

Essa abordagem holística e interdisciplinar permite uma compreensão mais profunda do terreiro como um espaço de significado múltiplo e complexo. Não se trata apenas de um local de culto, mas de um repositório vivo da cultura, história e espiritualidade do povo de terreiro. Ao examinar cada aspecto do esboço do terreiro, os pesquisadores podem desvendar camadas profundas de significado e revelar a riqueza e diversidade da tradição dos Candomblés.

Nesse contexto, é fundamental considerar a imaginação geográfica que permeia a construção do espaço sagrado do terreiro. A imaginação geográfica é uma forma de compreender e interpretar o mundo ao nosso redor, moldada por experiências culturais, religiosas e históricas. No caso da Comunidade de Terreiro de Candomblé, essa imaginação geográfica é materializada pelo que podemos chamar de espaço geo-ancestral.

O espaço geo-ancestral transcende a mera disposição física de construções e objetos. Ele é uma expressão tangível da espiritualidade e da cosmovisão do povo de terreiro, carregado de significados simbólicos que refletem a conexão profunda entre o homem e o divino. Cada espaço, cada objeto, é imbuído de história e tradição, transmitindo a memória coletiva e a espiritualidade do grupo de forma vívida e palpável.

Dentro do espaço geo-ancestral, cada elemento tem seu papel e sua importância, contribuindo para a harmonia e o equilíbrio do terreiro como um todo. Os altares dedicados aos orixás, por exemplo, não são apenas lugares de adoração, mas pontos de encontro entre o mundo terreno e o divino, onde a presença espiritual se manifesta de forma tangível. Da mesma forma, os espaços de convívio comunitário e as áreas de ritual são cuidadosamente planejados para promover a interação e a comunhão entre os membros da comunidade.

Assim, o espaço geo-ancestral é uma manifestação concreta da espiritualidade e da identidade do povo de terreiro, refletindo não apenas sua história e suas crenças, mas também sua visão de mundo e sua relação com a natureza e o sagrado. Ao compreender e valorizar essa dimensão simbólica e espiritual do terreiro podemos apreciar mais profundamente a riqueza e a complexidade da tradição dos Candomblés e sua importância para a cultura afro-brasileira.

Ao territorializar o espaço através de sua imaginação geográfica, a comunidade de terreiro reafirma sua identidade e sua relação com a terra e com os antepassados. O terreiro se torna um lugar sagrado, onde o passado se encontra com o presente e o espiritual se entrelaça com o material.

Portanto, a pesquisa busca não apenas entender a organização física da Comunidade Tradicional de Terreiro de Candomblé, mas também desvendar os significados mais profundos por trás desse arranjo espacial. É uma busca pela compreensão da imaginação geográfica e da espiritualidade que permeiam esse espaço sagrado, e como elas se entrelaçam para criar um ambiente único de fé, devoção e conexão com o divino.

Ao explorar essa interseção entre espaço físico e significado simbólico, a pesquisa lança luz sobre a complexidade da experiência religiosa no Candomblé. Cada detalhe do terreiro, desde a disposição dos altares até a escolha dos materiais de construção, é permeado por uma profunda reverência aos orixás e aos antepassados. É através desse cuidadoso arranjo espacial que a comunidade de terreiro expressa sua fé, sua história e sua identidade cultural.

Assim, ao desvendar os mistérios da imaginação geográfica do terreiro, a pesquisa não apenas enriquece nosso entendimento da religião afro-brasileira, mas também nos convida a refletir sobre a natureza da espiritualidade humana e seu papel na construção de comunidades

resilientes e vibrantes. É uma jornada de descoberta e compreensão que nos leva além das fronteiras do mundo físico, para os reinos da alma e da transcendência.

Nesse espaço geo-ancestral, cada elemento carrega consigo a memória e a história do povo de terreiro. A imaginação geográfica materializada nas Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé são uma manifestação tangível de cada divindade que era responsável pelo culto dos povos africanos em sua origem, o que configurou aqui na diáspora até os dias atuais em nações de Candomblé, que possuem diferenças e rituais envolvendo idiomas, musicalidades e repertórios culturais.

Cada região do continente africano era abarcada por um reino, ou na percepção ocidental, um Estado, e respectivamente, por uma divindade. Portanto, esses espaços geo-ancestrais dão sentido de reconstrução familiar e preservação da memória individual e coletiva, que nos foi negado durante o processo de desumanização sofrido desde o início da escravização dos corpos negros.

Ao explorar esses espaços geo-ancestrais, mergulhamos em uma jornada de redescoberta e resgate das raízes culturais e espirituais que foram silenciadas e suprimidas ao longo da história. Cada altar, cada símbolo, cada cantiga entoada é um elo que nos conecta com nossos antepassados, com sua sabedoria ancestral e com sua força resiliente.

É através dessa reconexão com nossas origens que encontramos cura e fortalecimento, tanto individualmente quanto como comunidade. Os espaços geo-ancestrais dos terreiros de Candomblé são lugares de empoderamento e celebração, onde a memória e a história do povo negro são honradas e celebradas em toda a sua riqueza e diversidade.

Por seguinte, ao reconhecer e valorizar esses espaços geo-ancestrais, estamos não apenas resgatando nossa identidade cultural e espiritual, mas também reafirmando nossa humanidade e nossa dignidade como seres humanos. É um ato de resistência e de afirmação de nossa existência, que ecoa através dos séculos e nos inspira a construir um futuro mais justo e igualitário para todos.

Assim, a Comunidade Tradicional de Terreiro de Candomblé não é apenas um lugar físico; é um templo ancestral, onde a imaginação geográfica e a espiritualidade se encontram, criando um espaço sagrado onde o passado, o presente e o futuro se entrelaçam em uma dança eterna de fé e devoção.

Nesse templo, cada cantiga entoada, cada dança realizada, ressoa com a energia dos antepassados e dos orixás, alimentando a chama da espiritualidade e renovando a conexão com as raízes ancestrais. Cada pedra, cada árvore, cada espaço é impregnado com a história e

a sabedoria do povo de terreiro, transmitindo uma herança sagrada que transcende as fronteiras do tempo e do espaço.

É nesse espaço sagrado que a comunidade encontra força e inspiração para enfrentar os desafios da vida, confiando na orientação e na proteção dos seus guias espirituais. É um local de cura, de resgate e de renovação, onde as feridas do passado são transformadas em fontes de sabedoria e crescimento.

Assim sendo, mais do que um simples local de culto, a Comunidade Tradicional de Terreiro de Candomblé é um refúgio espiritual, um oásis de paz e de amor, onde a presença divina se faz sentir em cada gesto, em cada palavra, em cada respiração. É um lugar onde os laços de família se estendem além das fronteiras do sangue, unindo todos os seus membros em uma teia de solidariedade e de fraternidade.

É através desse templo ancestral que o povo de terreiro mantém viva a chama da sua fé, preservando as tradições e os ensinamentos dos seus antepassados para as gerações futuras. É um legado de amor e de luz que ilumina o caminho daqueles que buscam a verdade e a paz interior.

A história desse tráfico e exploração serve como pano de fundo para a presença africana no Brasil, formando a base de uma etno-história e memória afro-brasileiras. Sacramento (2016) nos elenca pesquisadores importantes como Verger (1987), Bastide (1971), Santos (1986, 2005), Parés (2007) e Moore (2010), que têm se dedicado a desenvolver estudos significativos sobre esse tema.

A experiência da escravidão é uma peça fundamental na complexa tapeçaria que é a formação dos Candomblés no Brasil. Ao longo de mais de três séculos, diversas etnias africanas, especialmente aquelas provenientes da "Costa dos Escravos", foram cruelmente traficadas para o país durante o período escravista. Originárias do sul e centro do Daomé e do sudeste da Nigéria, essas etnias, genericamente conhecidas como Nagô no Brasil, foram submetidas a condições desumanas em uma terra distante. No entanto, mesmo sob a opressão e a brutalidade do sistema escravista, esses povos mantiveram vivas suas tradições, crenças e rituais ancestrais.

Mesmo diante das adversidades e das injustiças infligidas sobre eles, os escravizados encontraram maneiras de preservar sua identidade cultural e espiritual. Nos quilombos, nas senzalas e nos espaços clandestinos, eles reuniam-se para celebrar seus deuses e honrar seus antepassados, mantendo assim viva a chama da sua herança africana.

É nesse contexto de resistência e resiliência que os Candomblés floresceram. As práticas religiosas desses povos africanos foram adaptadas e mescladas com elementos das

tradições indígenas e europeias, criando uma forma única de espiritualidade que é uma expressão vívida da diáspora africana no Brasil.

Desse modo, ao explorarmos a história do Candomblé, não podemos ignorar o legado de sofrimento e de luta que o alimentou. É uma história de dor e de injustiça, mas também de perseverança e de esperança. É uma história que nos lembra da força indomável do espírito humano e da capacidade de resistir e de transcender as adversidades mais terríveis.

A experiência da escravidão é uma peça fundamental na complexa tapeçaria que é a formação dos Candomblés no Brasil. Ao longo de mais de três séculos, diversas etnias africanas, especialmente aquelas provenientes da "Costa dos Escravos", foram cruelmente traficadas para o país durante o período escravista. Originárias do sul e centro do Daomé e do sudeste da Nigéria, essas etnias, genericamente conhecidas como Nagô no Brasil, foram submetidas a condições desumanas em uma terra distante. No entanto, mesmo sob a opressão e a brutalidade do sistema escravista, esses povos mantiveram vivas suas tradições, crenças e rituais ancestrais.

Apesar das adversidades e da violência da escravidão, os africanos escravizados encontraram maneiras de preservar e praticar suas religiões de origem. Eles adaptaram seus rituais e devoções aos novos contextos em que se encontravam, muitas vezes sob a vigilância opressora de seus senhores. Nos espaços mais íntimos das senzalas, nos momentos de descanso e nos encontros clandestinos, eles encontravam maneiras de se conectar com seus deuses e antepassados, mantendo viva a chama de sua espiritualidade.

Essa resistência espiritual não apenas preservou as tradições africanas, mas também criou uma síntese cultural única no Brasil. O Candomblé, como o conhecemos hoje, é um testemunho da resiliência e da criatividade dos povos africanos e seus descendentes na diáspora. É uma fusão de crenças, rituais e práticas que refletem a diversidade e a riqueza das experiências africanas no Novo Mundo.

Por isso, entender a história dos Candomblés é reconhecer a herança da escravidão e a luta contínua pela liberdade e pela expressão cultural. É honrar a memória dos que vieram antes de nós e celebrar a vitalidade e a relevância desta tradição espiritual até os dias de hoje.

A resiliência e a resistência cultural dessas comunidades africanas foram fundamentais para o desenvolvimento da economia agrícola e a exploração de minérios no Brasil colonial. Além de contribuírem para a riqueza material do país, esses povos africanos também deixaram um legado espiritual duradouro. Suas crenças religiosas, cosmologia e sistemas de culto foram entrelaçados com elementos do catolicismo e das tradições indígenas locais, dando origem ao sincretismo religioso que caracteriza os Candomblés brasileiros.

Assim, a história dos Candomblés é intrinsecamente ligada à trajetória dolorosa dos africanos escravizados, que, apesar das adversidades, conseguiram preservar e transmitir suas tradições espirituais, enraizando-as profundamente na terra e na alma do Brasil. Em meio à brutalidade da escravidão e à violência do sistema colonial, essas comunidades encontraram maneiras de resistir e afirmar sua identidade cultural.

Nos quilombos, nas senzalas e nos terreiros, os africanos e seus descendentes mantiveram vivas as chamas da espiritualidade africana, adaptando-as aos novos contextos e criando uma forma única de religiosidade que refletia sua história e sua experiência de vida no Brasil. O Candomblé, portanto, é mais do que uma prática religiosa; é um testemunho da força e da resiliência do povo africano e uma expressão vívida de sua herança cultural na sociedade brasileira.

Ao reconhecer a importância da contribuição africana para a formação da identidade nacional e valorizar o legado espiritual deixado por essas comunidades, podemos honrar a memória dos que vieram antes de nós e fortalecer o tecido social do Brasil, promovendo o respeito pela diversidade religiosa e cultural e construindo um futuro mais inclusivo e igualitário para todos.

Há divergências quanto ao número de africanos trazidos ao Brasil durante o período colonial e escravista é objeto de divergências significativas entre historiadores e pesquisadores. As estimativas variam amplamente devido a fatores como a falta de registros precisos, a natureza clandestina de partes do comércio de escravos e a complexidade dos fluxos migratórios forçados. Algumas das estimativas mais comuns indicam que entre 4 e 5 milhões de africanos foram trazidos ao Brasil entre os séculos XVI e XIX. Conrad (1985), em sua obra "Navios Negreiros: a comercialização de escravos para o Brasil", calcula que mais de 5 milhões de africanos foram aprisionados e traficados para o Brasil entre 1525 e 1851. De uma perspectiva mais abrangente, Caputo (2012) indica que entre 12 a 15 milhões de indivíduos foram levados para o continente americano como um todo.

No entanto, alguns estudiosos sugerem que esse número pode ser ainda maior, considerando a alta mortalidade durante a travessia atlântica e o comércio ilegal de escravos, especialmente após a abolição oficial do tráfico negreiro em 1831. O trabalho de pesquisadores como o historiador Philip Curtin (2009), que tentou sistematizar os dados do tráfico transatlântico, aponta para uma cifra de cerca de 4,8 milhões de africanos desembarcados no Brasil.

Essa estimativa ampliada reflete a brutalidade e a escala massiva do comércio de escravos transatlântico, que deixou um legado profundo e duradouro na demografia e na

cultura do Brasil. Os números são uma lembrança sombria da tragédia humana que ocorreu durante séculos, onde milhões de indivíduos foram arrancados de suas terras natais, submetidos à violência e à degradação em nome do lucro e da ganância.

Além disso, a persistência do comércio ilegal de escravizados mesmo após a proibição oficial é um testemunho sombrio da exploração contínua e desumana dos africanos e de seus descendentes. Esse período sombrio da história brasileira deixou cicatrizes profundas na sociedade e na consciência nacional, que ainda reverberam nos dias de hoje.

Ao reconhecer a magnitude desse tráfico desumano e suas consequências devastadoras, podemos promover uma compreensão mais completa e compassiva do legado histórico do Brasil e trabalhar para criar uma sociedade mais justa e igualitária para todos os seus cidadãos.

Por outro lado, estudos recentes e mais detalhados, como os conduzidos pelo Projeto TransatlanticSlave Trade Database (2023), coordenado por David Eltis, sugerem números um pouco diferentes, variando conforme novas evidências e metodologias são aplicadas. As divergências nas estimativas são alimentadas pela escassez de fontes confiáveis da época e pelas diferentes interpretações dos dados disponíveis.

Esses esforços de pesquisa continuam a refinar nossa compreensão do comércio transatlântico de escravos, revelando nuances e complexidades que anteriormente poderiam ter sido perdidas. Novas descobertas arqueológicas, registros históricos e análises estatísticas estão ajudando a lançar luz sobre as dimensões reais desse comércio desumano, resgatando as vozes silenciadas daqueles que foram brutalmente subjugados por ele.

Embora possa ser desafiador obter um número preciso devido às limitações das fontes históricas disponíveis, esses esforços de pesquisa são cruciais para reconstruir e honrar a memória daqueles que sofreram nesse comércio desumano. Ao confrontar o passado com honestidade e rigor acadêmico, podemos avançar na jornada em direção à reconciliação e à justiça histórica.

Os registros dos navios negreiros, por exemplo, muitas vezes subestimavam o número de escravizados transportados para evitar impostos ou penalidades. Além disso, muitos africanos morreram durante a travessia ou logo após a chegada, o que dificulta a contagem precisa dos que realmente desembarcaram no Brasil. Essas estimativas variáveis refletem a complexidade e a escala do comércio de escravos no Brasil, que recebeu o maior contingente de africanos no Novo Mundo, influenciando profundamente a demografia, a cultura e a estrutura social do país.

A natureza imprecisa dos registros históricos também é exacerbada pelo fato de que muitos africanos chegaram ao Brasil como "peças de reposição", substituindo aqueles que morriam nos campos de trabalho ou em trânsito. Essa prática cruel, juntamente com a alta mortalidade entre os escravos devido às condições de trabalho exaustivas e à falta de cuidados médicos adequados, contribuiu para a dificuldade em calcular o número total de africanos que foram trazidos para o Brasil como escravizados.

Essas questões destacam a importância de abordar o legado do comércio transatlântico de escravos de forma holística, reconhecendo não apenas os números brutos, mas também as histórias individuais de sofrimento e resiliência. Ao confrontar essa história dolorosa com empatia e sensibilidade, podemos começar a entender melhor as profundas cicatrizes deixadas por séculos de escravidão e trabalhar em direção a um futuro mais justo e inclusivo.

Segundo Sacramento (2016), os indivíduos de origem africana que foram trazidos para o Brasil durante o período colonial eram predominantemente Bantus, provenientes das regiões dos Congos e de Angola. Ainda de acordo com o pensamento estabelecido por Sacramento (2016) esses grupos étnicos, com suas diversas subculturas e línguas, foram submetidos ao brutal sistema de escravidão e traficados para trabalhar nas plantações de açúcar, nas minas de ouro e em outras atividades econômicas no Brasil. A diáspora dos Bantus, Congos e angolanos deixou uma marca indelével na história e na cultura do Brasil, contribuindo significativamente para a formação do país e influenciando profundamente sua música, dança, religião e culinária.

Essa contribuição é evidente em muitos aspectos da vida brasileira. Por exemplo, a influência Bantu pode ser vista na capoeira, uma arte marcial afro-brasileira que mistura elementos de dança, música e luta. Da mesma forma, muitos rituais e tradições religiosas afro-brasileiras, como os Candomblés e as Umbandas, têm suas raízes nas práticas espirituais dos povos Bantus e Congos.

Além disso, a culinária brasileira também foi enriquecida pelas contribuições dos africanos Bantus e Congos, com pratos como a feijoada e o acarajé, que se tornaram ícones da gastronomia brasileira. Essa diversidade cultural é um reflexo da rica herança deixada pelos povos africanos que foram trazidos à força para o Brasil como escravizados. Suas tradições, línguas e crenças continuam a moldar a identidade nacional brasileira até os dias de hoje, demonstrando a resiliência e a vitalidade da cultura afro-brasileira.

Para Sacramento (2016), a intensa atividade comercial entre a Bahia e a Costa dos Escravos foi crucial para manter os laços entre os grupos étnicos africanos e suas terras de origem. Durante o período colonial, estabeleceram-se rotas marítimas entre os portos da Bahia

e as regiões costeiras da África Ocidental, como o Daomé e a Nigéria, facilitando a circulação de pessoas, mercadorias e informações.

Sacramento (2016) nos demonstra que essa conexão constante permitiu que os africanos escravizados mantivessem seus vínculos culturais, linguísticos e religiosos com suas comunidades de origem, apesar da distância física. Mesmo submetidos às condições desumanas da escravidão no Brasil, esses indivíduos encontraram maneiras de preservar e transmitir suas tradições culturais, adaptando-as às novas realidades encontradas no país.

Além disso, a troca cultural não só contribuiu para a preservação das tradições africanas no Brasil, mas também influenciou profundamente a cultura brasileira, enriquecendo-a com uma diversidade de influências e tradições. Por exemplo, no campo da religião, essa conexão transatlântica resultou na formação de religiões sincréticas como os Candomblés e as Umbandas, que combinavam elementos africanos, indígenas e europeus.

Desta maneira, a relação entre a Bahia e a Costa dos Escravos desempenhou um papel fundamental na formação da identidade afro-brasileira e na construção da rica tapeçaria cultural do Brasil. A intensa atividade comercial entre a Bahia e a Costa dos Escravos não apenas manteve os laços entre os grupos étnicos africanos e suas terras de origem, mas também facilitou a transmissão de notícias, ideias e práticas culturais entre os continentes africano e americano.

Essa troca constante de influências culturais foi fundamental para a preservação e a continuidade das tradições africanas no Brasil, mesmo sob o contexto desafiador da escravidão. A riqueza dessa interação cultural deixou uma marca indelével na formação da identidade afro-brasileira, enriquecendo a diversidade cultural do país e fortalecendo os laços entre o Brasil e o continente africano.

Assim, além de influenciar profundamente a cultura brasileira, essa troca cultural também contribuiu para a construção de uma identidade afro-brasileira única e resiliente, que continua a ser celebrada e valorizada até os dias de hoje.

Durante o período colonial, as crenças e práticas religiosas oriundas da África foram recontextualizadas e revalorizadas no Brasil, trazendo uma nova perspectiva para importantes aspectos culturais africanos:

> [...] Assim, o século XIX viu transportar, implantar e reformular no Brasil os elementos de um complexo cultural africano que se expressa atualmente através de associações bem-organizadas, egbé, onde se mantém e se renova a adoração das entidades sobrenaturais, os órisá, e a dos ancestrais ilustres, os égun (SANTOS, 1986, p. 32).

Os terreiros de Candomblé no Brasil, em sua maioria, seguem uma tradição *Jeje-nagô*, que é uma síntese das influências culturais dos povos *Yorubá*, conhecidos como *nagôs*, e dos povos *Jeje*, originários da região do antigo Daomé. Essa tradição é resultado da fusão das práticas religiosas trazidas pelos africanos escravizados com elementos do catolicismo e das tradições indígenas locais, formando o que conhecemos hoje como Candomblé.

Os praticantes desses terreiros vêm de diferentes reinos *Yorubá,* como *Ketu, Savé,Oyó, Ègbá, Ègbado, Ijesa e Ejebu*, cada um com suas próprias tradições, mitologias e formas de culto aos orixás. O idioma *Yorubá* é amplamente utilizado nesses terreiros para venerar os orixás, através de cânticos, rezas e termos específicos que fazem parte do cotidiano das comunidades religiosas.

Essa preservação linguística e cultural é uma maneira importante de manter viva a conexão com as raízes africanas e de transmitir a tradição religiosa aos futuros praticantes. A língua Yorubá e os rituais associados a ela são parte integrante da identidade e da espiritualidade das comunidades de Candomblé no Brasil.

As contribuições de Sodré (2002) ressaltam a influência das guerras do século XVIII na região da África Ocidental, especialmente entre o povo Ketu. Esses conflitos foram marcados por uma série de eventos violentos que resultaram na captura em massa de muitos indivíduos dessa comunidade. Posteriormente, esses cativos foram vendidos como escravos para várias regiões do continente americano, incluindo o Brasil.

As guerras na região tiveram um impacto profundo na estrutura social e cultural do povo Ketu, levando à dispersão de suas comunidades e à diáspora de muitos de seus membros. A chegada desses africanos ao Brasil trouxe consigo não apenas suas tradições religiosas e culturais, mas também suas experiências de resistência e resiliência diante das adversidades. Esses elementos desempenharam um papel crucial na formação dos Candomblés e na preservação da identidade afro-brasileira.

O período turbulento mencionado deixou cicatrizes profundas na sociedade Ketu, causando uma diáspora significativa que afetou suas tradições culturais e religiosas. No entanto, apesar dos desafios enfrentados, o povo Ketu demonstrou resiliência e perseverança, mantendo viva sua identidade e contribuindo para a riqueza cultural e espiritual do Brasil por meio de suas tradições nos Candomblés e em outras práticas religiosas afro-brasileiras. Para Sodré (2002) sugere que esse patrimônio cultural e espiritual pode ser considerado um território, pois dentro dos limites físicos determinados pelas leis do grupo atuante, ocorre a transmissão dos bens econômicos ou de recursos, sejam eles tecnológicos ou simbólicos, de forma autônoma.

Essa abordagem destaca a importância do território não apenas como um espaço físico, mas também como um espaço cultural e espiritual que sustenta e preserva as tradições e a identidade de uma comunidade. O território Ketu, nesse sentido, transcende as fronteiras geográficas, abrangendo os espaços físicos dos terreiros de Candomblé, bem como os aspectos simbólicos e espirituais que constituem a herança cultural do povo Ketu no Brasil.

A localização e a disposição espacial dos terreiros de Candomblé são realmente fascinantes e carregam uma riqueza simbólica profunda. A escolha do local para erguer um terreiro geralmente está associada a uma série de considerações que vão além das questões práticas de acessibilidade e disponibilidade de espaço. Muitas vezes, os líderes espirituais, conhecidos como zeladores ou zeladoras, buscam locais que possuam certas características naturais ou energéticas específicas. Esses locais podem ser identificados através de rituais de consulta aos oráculos, como o jogo de búzios, que ajudam a determinar a vontade dos orixás e a escolha do local mais adequado.

Essa disposição espacial não apenas facilita as práticas religiosas e rituais, mas também reforça a conexão espiritual e a harmonia dentro da comunidade. Cada elemento do terreiro, desde os assentamentos dos orixás até os espaços de convivência comunitária, contribui para a criação de um ambiente sagrado e acolhedor, onde os praticantes podem se conectar com seus ancestrais, orixás e forças espirituais. Em suma, a localização e a disposição espacial dos terreiros de Candomblé são uma manifestação tangível da cosmovisão religiosa e da rica tradição espiritual do povo de terreiro.

A abordagem de Sacramento (2016) oferece uma visão profunda e abrangente da importância de cada área dentro do terreiro de Candomblé. Cada área dentro do terreiro desempenha um papel fundamental na experiência espiritual e comunitária dos praticantes. O espaço de culto principal, por exemplo, muitas vezes localizado no centro do terreiro, é o coração pulsante da comunidade religiosa. É neste espaço que as cerimônias mais importantes são realizadas, onde os rituais de louvor, invocação e celebração conectam os praticantes com os orixás e com o divino. Este é um lugar de grande reverência e respeito, onde a presença espiritual é mais intensamente sentida.

Além do espaço de culto principal, há áreas reservadas para cerimônias específicas, como os rituais de iniciação, casamento ou agradecimento. Cada uma dessas áreas possui sua própria atmosfera e energia, adaptada ao propósito da cerimônia que será realizada. Por exemplo, o espaço utilizado para as iniciações pode ser considerado um "ventre sagrado", onde os iniciados são simbolicamente renascidos e recebem os ensinamentos e bênçãos dos ancestrais e orixás.

Por fim, há os locais de convívio comunitário, como a cozinha, o espaço para refeições comunitárias e os espaços de descanso. Estes locais são onde os praticantes se reúnem para compartilhar refeições, histórias, músicas e danças, fortalecendo os laços de solidariedade, amizade e pertencimento dentro da comunidade religiosa. Aqui, a vida cotidiana se mistura com a espiritualidade, criando um ambiente de intimidade e comunhão entre os praticantes.

Portanto, o terreiro de Candomblé é muito mais do que apenas um espaço físico; é um microcosmo vivo e dinâmico, onde a espiritualidade, a cultura e a vida cotidiana se entrelaçam em uma tapeçaria rica e complexa. Cada área dentro do terreiro contribui para essa tapeçaria, oferecendo uma visão holística da existência e das relações humanas (SACRAMENTO, 2016, p. 45).

Na perspectiva africana, a Terra não é apenas um recurso a ser explorado, mas uma mãe que nutre e sustenta toda forma de vida. Essa visão reconhece que os seres humanos são apenas uma parte de um todo maior, interligados e interdependentes com todas as outras formas de vida. Cada animal, planta, rio e montanha é visto como tendo seu próprio espírito e sua própria essência sagrada, merecedora de respeito e reverência.

Essa reverência pela vida em todas as suas formas se estende a todas as esferas da existência, permeando não apenas as práticas religiosas, mas também as atividades diárias e as relações sociais. O respeito pela Terra e por seus habitantes é refletido nas tradições de conservação, na gestão sustentável dos recursos naturais e na valorização da biodiversidade.

Essa cosmovisão holística também promove um profundo senso de conexão e pertencimento ao universo como um todo. Os seres humanos são vistos como parte de um ciclo infinito de vida, morte e renascimento, onde cada indivíduo desempenha um papel único e vital na teia da existência. Essa consciência da interconexão de todas as coisas inspira um senso de responsabilidade e cuidado mútuo, incentivando os indivíduos a viver em harmonia com o mundo natural e com os outros seres vivos.

Por isso, na visão de mundo africana, a Terra não é apenas um lugar para se habitar, mas um santuário sagrado, onde todas as formas de vida são celebradas e honradas. Essa relação de respeito e harmonia com o ambiente natural não apenas sustenta a vida física, mas também alimenta o espírito humano, promovendo um profundo senso de conexão e pertencimento ao universo como um todo.

Pensando nesse universo africano, trago aqui o conceito de *Asé*, que de fato é mais do que uma simples energia vital; é a própria essência do universo, a força primordial que permeia todas as coisas. Essa energia cósmica é a fonte de toda criação e manifestação, fluindo incessantemente através de cada ser vivo e elemento da natureza. Ela é a pulsão vital

que nutre e sustenta a vida em todas as suas formas, desde as menores partículas subatômicas até as galáxias mais distantes.

No coração do *Asé* está o poder da criação e transformação. É a energia criativa que dá origem a novas formas de ser e inspira a evolução contínua do universo. Através do *Asé,* os seres são impelidos a crescer, a se desenvolver e a se tornarem mais plenamente quem são. Ele é a força motriz por trás de todas as mudanças e metamorfoses na natureza e na vida humana.

Além disso, o *Asé* é uma força moral e espiritual, que guia os indivíduos em sua jornada de autoconhecimento e crescimento interior. Ele representa a harmonia e o equilíbrio entre os opostos, e é invocado em rituais e cerimônias para promover cura, proteção e bem-estar para toda a comunidade.

Em resumo, o *Asé* é uma expressão da interconexão e interdependência de todas as coisas no universo. É a energia vital que anima o cosmos e infunde cada momento com significado e propósito. Ao reconhecer e honrar o *Asé*, os praticantes das tradições espirituais africanas buscam cultivar uma profunda conexão com o divino e com o mundo ao seu redor, celebrando a riqueza e a diversidade da vida em todas as suas manifestações.

Como um rio poderoso, o *Asé* flui através do tempo e do espaço, conectando passado, presente e futuro em uma teia interminável de possibilidades. É a manifestação da divindade dentro de cada ser, a centelha sagrada que nos conecta ao sagrado e nos lembra da nossa verdadeira natureza espiritual. Em sua essência, o Asé é a expressão máxima da vida, a dança cósmica que pulsa no coração do universo, convidando-nos a nos rendermos à sua magnificência e nos alinharmos com o fluxo eterno da existência.

Esta (re)existência não é meramente uma deificação da África; ela transcende fronteiras geográficas e se manifesta através dos espaços sagrados das Comunidades Tradicionais de Terreiros no Brasil. Ao invés de simplesmente idealizar a África, os terreiros proporcionam um lugar onde as tradições ancestrais podem ser vivenciadas e renovadas em um contexto brasileiro. Esses espaços não apenas preservam as práticas culturais africanas, mas também as transformam, adaptando-as à realidade e às necessidades das Comunidades Tradicionais de Terreiros.

Os terreiros funcionam como centros de resistência cultural, espiritual e social, onde os descendentes de africanos escravizados no Brasil podem reconectar-se com suas raízes e reconstituir suas identidades. Através dos rituais, cerimônias e celebrações, esses espaços mantêm vivos os ensinamentos e valores ancestrais, ao mesmo tempo que promovem a adaptação e evolução dessas tradições em um novo ambiente.

Além de serem locais de culto, os terreiros desempenham um papel fundamental na construção de uma comunidade coesa e solidária. Eles oferecem apoio espiritual, emocional e, muitas vezes, material aos seus membros, fortalecendo os laços sociais e promovendo a união e a cooperação. Isso é especialmente importante em um contexto onde a população afro-brasileira frequentemente enfrenta discriminação e marginalização.

Os terreiros também são espaços de ensino e aprendizagem, onde o conhecimento é transmitido de geração em geração. Esse processo educativo abrange não apenas os aspectos religiosos, mas também as práticas de cura, a sabedoria sobre ervas medicinais, a música, a dança e outras expressões culturais que são fundamentais para a identidade das Comunidades Tradicionais de Terreiros.

As Comunidades Tradicionais de Terreiros no Brasil, são espaços de(re)existência, com uma forma dinâmica e contínua de reafirmação cultural e espiritual. Esses espaços não são apenas santuários de preservação das tradições africanas, mas também laboratórios vivos onde essas tradições são reinterpretadas e recontextualizadas para atender às necessidades contemporâneas. Dessa forma, os terreiros transcendem a mera idealização da África e se tornam pontos de confluência onde passado e presente se encontram para forjar novas formas de existência e resistência.

Segundo Melo (2022) os lugares sagrados, como as Comunidades Tradicionais de Terreiros, e outros espaços de preservação cultural, desempenham um papel fundamental na manutenção das tradições africanas no Brasil. Nesses ambientes, a oralidade é uma ferramenta poderosa, perpetuando os conhecimentos e práticas que têm sido transmitidos de geração em geração. Através dos itans, que são narrativas sagradas, e das cantigas, que são canções rituais, a história e os ensinamentos dos orixás são passados adiante, mantendo viva a conexão com as raízes africanas (MELO, 2022).

A língua utilizada nesses rituais e ensinamentos muitas vezes incorpora palavras e expressões de idiomas africanos, reforçando a identidade e a ligação com a ancestralidade. O imaginário, alimentado pelas histórias e mitos, fortalece a coesão comunitária e a compreensão do mundo espiritual. O sagrado, manifestado nos cânticos e rezas, é uma expressão de devoção e respeito aos orixás e às forças da natureza, que são centrais nas religiões de matriz africana.

As ervas e os assentamentos dos orixás são elementos essenciais nos rituais, representando a conexão com a natureza e a importância da cura e do equilíbrio espiritual. Os terreiros, como espaços físicos e espirituais, são verdadeiros refúgios onde a cultura africana é não só preservada, mas também vivida e celebrada diariamente.

Esses locais são também centros de resistência, onde o povo negro reafirma sua identidade cultural e luta contra a marginalização e a discriminação. A resiliência demonstrada na manutenção dessas tradições, mesmo diante de séculos de opressão e tentativa de apagamento cultural, é um testemunho do poder e da profundidade da herança africana. Cada ritual, cada celebração, é um ato de resistência e de reafirmação da dignidade e do valor intrínseco da cultura afro-brasileira.

O sagrado pode ser abordado por meio de diversas perspectivas: sua manifestação sensível, captada através dos nossos sentidos e interpretada pelos nossos conceitos perceptivos, permitindo-nos compreender o sagrado por meio de suas características e reconhecer sua lógica simbólica; além disso, também podemos explorar a natureza arquetípica do sagrado, evidente nas tradições orais e nos costumes transmitidos ao longo do tempo.

As religiões de matriz africana são portadoras de uma herança sagrada e uma memória ancestral que se enraíza profundamente na história e na cultura dos povos africanos. Essas tradições não são apenas sistemas de crenças, mas sim veículos poderosos que transcendem o tempo e o espaço, conectando as gerações passadas, presentes e futuras em uma teia de significado e religiosidade. O sagrado, não é algo distante ou abstrato, mas sim uma força viva e pulsante que permeia toda a existência, desde os rituais sagrados realizados nos terreiros até os eventos cotidianos da vida dos fiéis.

Durante a diáspora africana, o culto aos orixás e aos antepassados tornou-se um elemento crucial na luta pela sobrevivência e na manutenção da identidade cultural. As práticas religiosas e espirituais, importadas e adaptadas nos novos contextos, ofereceram às comunidades africanas uma estrutura para entender e resistir à opressão brutal da escravidão. Essas tradições proporcionaram um meio de conservar as raízes culturais, mesmo diante de esforços sistemáticos para apagá-las.

Os orixás, divindades representativas de forças naturais e ancestrais, simbolizam mais do que entidades espirituais; eles representam a continuidade da herança africana. Cada orixá está associado a elementos específicos da natureza e a traços de caráter que ressoam profundamente nas experiências de vida dos praticantes. Por exemplo, *Xangô*, o orixá da justiça e dos trovões, encarna a luta pela equidade e a resistência contra a injustiça, enquanto *Iemanjá*, a mãe das águas, simboliza a nutrição, a proteção e a continuidade da vida.

O culto aos antepassados, realizado nas Comunidades Tradicionais de Terreiro fortalece o vínculo entre gerações passadas e presentes, criando um senso de comunidade e continuidade histórica. Honrar os antepassados através de rituais, oferendas e celebrações não apenas preserva a memória dos que vieram antes, mas também sustenta a resiliência coletiva.

Em muitos aspectos, esses rituais serviram como formas de resistência cultural, ajudando a manter vivos os valores, conhecimentos e práticas ancestrais.

Goldman (2005) salienta que:

> Tratou-se, assim, de uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais aparentemente perdidos, do desenvolvimento das 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).

As Comunidades Tradicionais de Terreiro podem ser percebidas como redutos de resistência contra as injustiças da escravidão, as investidas de aculturação e assimilação dos descendentes africanos, bem como as novas formas de opressão, estigmatização e discriminação.

Adentrando nas Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé encontramos a *egbé*, a construção da comunidade religiosa, que também pode-se chamar família de santo, considerando a relação com o próprio *òrìsà* (pois, um iniciado/aé um filho do próprio *òrìsà*). Diante desta representação familiar de Terreiro, termos a seguinte composição de grau de parentesco: *bàbálórìsà*[9] ou pai de santo; *ìyálórìsà*[10] ou mãe de santo; *ìyákékeré*[11] ou mãe pequena; *babá kékeré*[12]·, ou pai pequeno, filho/a de santo; irmão/ã de santo; *egbomi*[13] (irmã mais velha, iniciada que deu obrigação de sete anos e pode tornar-se *ìyálórìsà*); *ìyàwó* (a esposa mais jovem, pessoa recém-iniciada). Embora existam cargos específicos, o *bàbálórìsà e a ìyálórìsà* reúnem em si diferentes posições no que tange aos rituais e aos conhecimentos: cultua os òrìsà e dos espíritos aos antepassados chamados *egúngún*[14], efetua as oferendas e conhece as folhas sagradas, consulta o oráculo[15] e cuida do bem-estar das pessoas.

Podemos afirmar que essas Comunidades Tradicionais de Terreiros de Candomblé são locais de acolhimento, afeto e zelo, onde as crianças e os idosos são apreciados no processo de transmissão da vida e das tradições, as divergências são acolhidas, confronta-se a valorização da ascendência africana ao racismo e estabelece-se uma nova estrutura de formação, baseada na antiguidade de iniciação (período decorrente da entrada na religião) e na posição ocupada. As pessoas encontram resposta a uma busca de identidade e de

[9]Bábálórisá ou Babalorixá, também conhecido como pai de santo, pai de terreiro, ou babá, é o sacerdote das religiões afro-brasileiras.

[10]Ialorixá ou *ìyálórìsà*, mãe de santo é a sacerdotisa de um terreiro, seja ele de Candomblé ou umbanda.

[11]Mãe-pequena do Axé ou da comunidade. Sempre pronta a ajudar **e** ensinar a todos os iniciados.

[12]Pai-pequeno do Axé ou da comunidade. Sempre pronto a ajudar **e** ensinar a todos os iniciados.

[13]É um adepto do candomblé que já cumpriu o período de iniciação (iaô) na feitura de santo, já tendo feito a obrigação de sete anos odú ejé.

[14]Egungum é um termo das religiões de matriz africana que designa os espíritos de pessoas mortas importantes, que retornam à terra. O termo faz parte da mitologia iorubá.

[15] É um sistema divinatório que se originou na África Ocidental entre os iorubás, na Nigéria.

ancestralidade, integrando-se em uma linhagem ancestral e religiosa por meio da iniciação e do relacionamento com os próprios *òrìsà*.

A estrutura dos Candomblés no Brasil não se limita apenas à tradição nagô (Yorubá), mas incorpora também elementos Jeje-Nagô. Isso significa que não abarca apenas os chamados orixás, mas também os voduns da etnia Fon, provenientes do Daomé. Essa fusão de tradições africanas resultou em uma riqueza ainda maior de práticas espirituais, rituais e cosmologias dentro dos Candomblés brasileiros. A presença dos voduns jêjes enriquece ainda mais o panorama religioso, trazendo consigo suas próprias mitologias, rituais e formas de culto, contribuindo para a diversidade e complexidade das práticas religiosas afro-brasileiras. Essa combinação de influências nagô e jêje não apenas ressalta a diversidade cultural e religiosa do Brasil, mas também evidencia a capacidade de adaptação e sincretismo das tradições africanas no contexto brasileiro.

A expressão Ketu passou a ter o significado de "acordo" para os negros da Bahia, e semelhante ao que ocorria nos reinos africanos, assim como havia densos pactos de solidariedade entre os terreiros e etnias, também ocorriam divisões, principalmente quando uma determinada comunidade-terreiro crescia a ponto de considerar que não cabia mais naquele espaço fundador.

Daí, surge a compreensão de que das primeiras casas de Candomblé originaram-se dissidências, como ocorreu com o Ilê Iyá Nassô Oká, que na metade do século XIX testemunhou o surgimento de uma nova comunidade, o Ilê Iyá Omi Asé Iyá Massê, movimento desencadeado durante a sucessão da Iyalorisá Marcelina.

Também são documentados outros engajamentos semelhantes, como no caso de Tio Joaquim (Recife) e Mãe Aninha (Eugênia Ana dos Santos), esta última reconhecida como fundadora do Axé Opô Afonjá e uma figura proeminente em termos de atividades políticas, tendo estabelecido a Sociedade Cruz Santa e exercido influência sobre o então presidente Getúlio Vargas na promulgação do Decreto-Lei 1.202, que proibia a interferência no exercício da religião do Candomblé no Brasil. Para isso, contou com a colaboração de Oswaldo Aranha, seu filho-de-santo e chefe da Casa Civil à época, e do Ogan Jorge Manuel da Rocha.

As bases para considerarmos a continuidade e a capacidade de resistência emergem à medida que examinamos o cenário, seja em eventos temáticos ou em entrevistas conduzidas. Nesse contexto, o papel das lideranças dos povos tradicionais de terreiro assume uma posição fundamental, uma vez que é por meio de suas ações, conexões, diálogos e experiências que os

elementos essenciais de suas demandas enquanto coletivo são identificados, já que sua consciência histórica parece estar intrinsecamente ligada à sua ancestralidade.

A motivação desta pesquisa reside na análise de conceitos geográficos relacionados a território, territorialidade, paisagem, espaço e memória, destacando a extensão da influência africana trazida pelos povos Iorubás durante a travessia do Atlântico até as terras brasileiras e manifestada dentro das Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé. Essa manifestação não apenas se limita à integração de diversas etnias, mas também envolve um meticuloso processo de preparação do ambiente para a recepção dos orixás, que são entidades divinas veneradas nas tradições religiosas afro-brasileiras.

Esse preparo inclui rituais, cerimônias e práticas espirituais que visam criar um espaço sagrado propício para a comunicação e interação com essas entidades ancestrais. Quando os orixás vêm visitar seus filhos em terras estrangeiras, sua presença não só fortalece a comunidade religiosa, mas também desempenha um papel crucial na formação da identidade política, social e religiosa dos membros da diáspora africana.

A conexão espiritual com os orixás e as raízes ancestrais é um elemento central na vida das Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé. Estas práticas e crenças não só permitem que os praticantes se reconectem com suas origens africanas, mas também funcionam como um poderoso mecanismo de resistência contra as pressões assimilacionistas e a hegemonia cultural da sociedade dominante. As tradições afro-brasileiras, mantidas vivas através do culto aos orixás, fornecem uma base sólida para a identidade coletiva, fortalecendo os laços comunitários e espirituais.

A presença dos orixás nos terreiros de Candomblé é um aspecto vital que vai além do mero exercício religioso; ela é uma expressão viva e contínua da herança africana. Cada orixá carrega consigo histórias, valores e ensinamentos que são transmitidos de geração em geração. Essas divindades representam forças naturais e aspectos da vida que são venerados e respeitados, proporcionando uma estrutura através da qual os praticantes podem interpretar suas experiências e encontrar sentido nas adversidades.

Nas Comunidades Tradicionais de Terreiro, a liturgia, as oferendas, as danças, os cânticos e os rituais são formas tangíveis de expressão da fé e da identidade cultural. Esses atos cerimoniais são carregados de significado e servem como veículos de preservação cultural, permitindo que os praticantes mantenham uma ligação viva e dinâmica com suas tradições ancestrais. Além disso, esses rituais são momentos de fortalecimento comunitário, onde os indivíduos se reúnem para celebrar e reafirmar sua pertença a uma comunidade maior.

A resistência às pressões assimilacionistas é um aspecto crucial da dinâmica dessas comunidades. A sociedade dominante muitas vezes tenta impor seus valores e práticas, marginalizando as tradições afro-brasileiras. No entanto, a prática contínua e vigorosa das religiões de matriz africana, como o Candomblé, é uma forma de resistência cultural. A celebração dos orixás e a manutenção das tradições religiosas servem como um meio de afirmar a dignidade e a validez das identidades afro-brasileiras, desafiando as narrativas opressivas que buscam minimizar ou apagar essas culturas.

A revitalização dessas tradições é essencial para a continuidade e o fortalecimento das comunidades afro-brasileiras. A transmissão de conhecimentos e práticas aos mais jovens assegura que as tradições ancestrais não apenas sobrevivam, mas floresçam em um contexto moderno. Isso inclui a educação sobre os significados dos rituais, a história dos orixás, e a importância da resistência cultural.

A presença dos orixás e a prática contínua das tradições afro-brasileiras dentro das Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé têm um impacto profundo na reafirmação da identidade cultural e religiosa dos praticantes. Estes elementos não são apenas lembranças passadas, mas forças vivas que moldam e inspiram as vidas das pessoas, oferecendo um sentido de pertença, continuidade e força em meio às adversidades da diáspora

A conexão espiritual e cultural com as raízes ancestrais não é apenas uma prática de preservação, mas um ato de resistência e resiliência. As tradições afro-brasileiras, simbolizadas e vividas através do culto aos orixás, são fundamentais para a identidade coletiva das comunidades de terreiro, garantindo que a herança africana continue a ser uma fonte vital de força, orgulho e inspiração.

A pesquisa trouxe uma proposta interpretativa de geo-ancestralidade, que nada mais é do que significações. A geo-ancestralidade proporciona uma abordagem multidimensional para entender como as comunidades afrodescendentes se relacionam com os espaços que ocupam e como esses espaços são impregnados de significados culturais e espirituais. Ao examinar a geo-ancestralidade, considera-se não apenas o território físico, mas também as camadas de significados históricos e simbólicos que se entrelaçam com as experiências de vida dessas comunidades.

A partir da geo-ancestralidade podemos oferecer uma lente poderosa para entender as interações complexas entre espaço, tempo e ancestralidade nas Comunidades Tradicionais de Terreiro. Ao considerar as significações culturais, históricas e religiosas de determinados territórios, este conceito destaca a importância da preservação e revitalização das tradições

ancestrais, permitindo que as comunidades se reconectem com suas origens e resistam às pressões assimilacionistas da sociedade dominante. Através da geo-ancestralidade, podemos apreciar a profundidade e a resiliência das culturas afrodescendentes e reconhecer a importância de honrar e preservar essas ricas heranças.

A geo-ancestralidade sublinha a relação intrínseca entre o lugar e a construção da identidade cultural e religiosa. Os espaços onde as comunidades afrodescendentes vivem e realizam suas práticas espirituais são carregados de significados históricos e simbólicos. Esses lugares funcionam como âncoras da memória coletiva, onde a ancestralidade é não apenas lembrada, mas vividamente experienciada.

Os terreiros de Candomblé, por exemplo, são mais do que simples locais de culto; são microcosmos onde o passado e o presente se encontram. Nestes espaços sagrados, cada elemento – desde a disposição física do altar até a escolha das plantas sagradas – é imbuído de significados que refletem a conexão com as tradições ancestrais africanas. O layout e os componentes dos terreiros são projetados para facilitar a conexão espiritual com os orixás e os antepassados, promovendo um senso de continuidade histórica e cultural.

A geo-ancestralidade oferece uma perspectiva rica e multifacetada para entender as complexas interações entre espaço, identidade e espiritualidade nas comunidades afrodescendentes. Ao destacar a importância do lugar na construção da identidade cultural e religiosa, a geo-ancestralidade revela como as memórias e os vínculos ancestrais são incorporados e vivenciados no espaço físico. Esta abordagem não só ilumina as práticas cotidianas e os rituais, mas também promove uma apreciação mais profunda das relações entre as comunidades, a terra e a espiritualidade, reconhecendo a resiliência e a vitalidade das tradições afro-brasileiras em contextos geográficos diversos.

Nessa perspectiva, o conceito de geo-ancestralidade, construído nesta pesquisa, se entrelaça com o conceito de geossímbolo, trazidos por Strachulski (2015), em seu trabalho intitulado: a relação entre pessoas, paisagem e geossímbolos na comunidade Rural linha Criciumal, Cândido de Abreu – apresenta o conceito de Bonnemaison (2002), que dá significado às paisagens, representando experiências, narrativas, valores e sentimentos das pessoas que nelas viveram ou ainda vivem, de forma a caracterizar determinada porção desta paisagem.

Eles representam a história coletiva ou individual das pessoas de uma comunidade com suas paisagens. Nesses termos, atribuem valores, selecionam elementos, simplificam e dão sentido à realidade vivida. Strachulski (2015), também traz o conceito apresentado por Corrêa, que entende que o geossímbolo ocorre em um determinado espaço de forma

simbólico cultural, possibilitando identificar e ressaltar a identidade de uma comunidade em relação a uma determinada paisagem (CORRÊA, 2007). Desta forma, as paisagens "apresentam geossímbolos, fixos, que, por serem dotados de significados identitários, fortalecem a identidade cultural dos grupos que as habitam" (CORREA, 2008, p. 12).

Nessa linha de pensamento, integrando as perspectivas mencionadas anteriormente, é possível afirmar que a reterritorialização das práticas culturais africanas no Brasil, manifestada no território-terreiro de Candomblé, é um processo complexo e dinâmico que envolve confronto, cooperação e adaptação. Os espaços geo-ancestrais, os rituais, as narrativas e os símbolos ancestrais desempenham um papel crucial na manutenção e revitalização da cultura afro-brasileira. Através da recomposição de diversas etnias africanas e da liderança dos Iorubás, essas práticas culturais se consolidam, criando uma identidade rica e resiliente que continua a evoluir e a inspirar novas gerações. O destino do povo de terreiro é, portanto, uma expressão viva da continuidade e da resistência das tradições afro-brasileiras, que se mantêm vibrantes e significativas em solo brasileiro.

No próximo tópico "A Geo-ancestralidade e o elo entre os dois mundos", prosseguiremos com a elaboração do conceito de Geo-ancestralidade, estabelecendo correlações com o mundo visível e o mundo invisível.

1.1.1. A Geo-ancestralidade e o elo entre os dois mundos

Podemos pensar as Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé como o lugar de projeção, recriação, rememoração do espaço geográfico africano e como um espaço estratégico de reterritorialização dos afrodescendentes na diáspora. Esses locais preservaram uma grande parte do patrimônio cultural dos africanos que aqui se reterritorializaram, como nos diz Azoilda Loretto da Trindade (2015), com princípios e normas que constituem a existência no âmbito de nossas subjetividades e coletividades que forjam estratégias para as nossas ações e posicionamentos nas várias esferas cotidianas.

Nesse contexto, temos a representação das cidades-reino Iorubanas se manifestando e se significando por intermédio das divindades africanas protetoras. Essas divindades estabelecem uma rede de relações sociais que atribuem maior ou menor importância às cidades e seus habitantes dentro do espaço e da sociedade. Assim, podemos pensar em um elo fortemente estabelecido pela posição dos orixás no panteão, refletindo o "sistema de hierarquia das cidades" segundo a cultura Iorubá. Essa hierarquia é espelhada nos terreiros de Candomblé, onde cada orixá ocupa um lugar de destaque que remete à sua importância e

influência nas antigas cidades-reino africanas, criando uma continuidade simbólica e espiritual entre o passado e o presente.

Nas Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé, a geo-ancestralidade revela uma complexa teia de elementos que são essenciais para a vida cotidiana e espiritual dessas comunidades. A energia vital se manifesta nos rituais e práticas, enquanto a corporeidade é expressa através da dança e das músicas sagradas. A memória ancestral é preservada nos itans e tradições transmitidas oralmente, conectando as gerações passadas e presentes. A religiosidade é central, reverenciando os orixás como guias espirituais. A territorialidade vincula o espaço físico dos terreiros à sua identidade cultural e espiritual. A cooperação fortalece os laços comunitários, enquanto a ludicidade traz alegria e renovação durante as festividades rituais. Esses elementos juntos formam a base da experiência existencial e cultural das Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé, enriquecendo sua tapeçaria espiritual e material. (TRINDADE, 2015).

Os espaços geo-ancestrais das Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé representam não apenas um resgate, mas também uma preservação ativa da rica diversidade cultural africana trazida pelos ancestrais para o Brasil. Esses locais sagrados não só mantêm viva a memória das tradições ancestrais, como também instituem valores fundamentais em um país de vastas dimensões como o Brasil. Eles são pontos de conexão espiritual e cultural, onde as práticas religiosas, os rituais e as celebrações afirmam a identidade afro-brasileira e contribuem significativamente para a diversidade e o enriquecimento cultural da nação.

A área de uma Comunidade Tradicional de Terreiro, semelhante a uma cidade-reino Iorubana, inclui o barracão propriamente dito e uma casa adjacente. Neste espaço de culto ancestral, diversos pontos se tornam sagrados através dos rituais, sendo o mais sagrado localizado dentro do barracão, enterrado no solo em forma de um quadrado, onde está plantado o *asé*[16] O ritual que confere o *asé* sagrado é realizado assim que se adquire a área do barracão, estabelecendo sua primeira cosmolocalidade. Após um período, esse ritual é repetido conforme a natureza e o significado dos rituais de (re)atualização e (re)afirmação do poder cultural.

Os espaços geo-ancestrais das Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé são verdadeiros santuários de preservação e celebração da rica herança cultural africana trazida para o Brasil pelos ancestrais. Além de manter viva a memória das tradições ancestrais, esses locais sagrados desempenham um papel fundamental na instituição de

[16]Na língua iorubá, significa poder, energia ou força presentes em cada ser ou em cada coisa.

valores essenciais em um país de vastas dimensões como o Brasil. São pontos de conexão profunda com a espiritualidade e a cultura, onde as práticas religiosas, os rituais e as festividades não apenas afirmam a identidade afro-brasileira, mas também enriquecem a diversidade cultural da nação, contribuindo para um tecido social mais inclusivo e resiliente (SILVA, 2013) permitem o reencontro simbólico não apenas com as formas, mas também celebram a vida, a oportunidade de transcendência espiritual, a harmonia social, a manifestação dos ritos e cerimônias, e o agradecimento pelo caminho trilhado através da espiritualidade.

A geo-ancestralidade se concretiza em todo o terreiro, visível logo ao adentrar pelo portão principal, e perceber seus símbolos. Ao entrar em uma Comunidade Tradicional de Terreiro, do lado esquerdo, encontra-se EsúOnã, com todos os apetrechos necessários ao seu culto. Este orixá é considerado um deus-guia, o intermediário entre dois mundos, o mensageiro das orações dos homens, e por isso, os sacrifícios são oferecidos primeiramente a ele (BASTIDE, 1985).

No lado direito, encontra-se o assentamento de *Ògún*[17], que, segundo Bastide (1985), é simbolizado por um conjunto de pequenas ferramentas de metal, como martelo, enxada, entre outros, todas unidas para representar a agricultura, a forja e o trabalho artesanal. Esta representação serve como uma lembrança do patrono da agricultura, a base econômica dessa cultura, havendo uma semelhança, na cultura afro-brasileira, com o culto de *Ògún*, guardião das entradas e caminhos. Esses dois orixás mencionados podem ser considerados não apenas aqueles que iniciam o ritual, mas também como os que protegem e determinam o acesso ao território, representando as etapas necessárias para alcançar as cosmolocalidades e seus geossímbolos (BONNEMAISON, 2002), constituindo assim uma paisagem conivente a criação africano-brasileira por meio de sua imaginação geográfica.

A geo-ancestralidade se manifesta através da memória ancestral, que ganha vida nos rituais. Durante essas cerimônias, o passado se torna presente, os antepassados são evocados para compartilhar a comida preparada e suas histórias são revividas na dança. Essa invocação e celebração não apenas mantêm viva a conexão com as raízes ancestrais, mas também fortalecem a continuidade das tradições e a presença espiritual dos antepassados no dia a dia das Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé.

Acredita-se que, quando o *òrìsà* se faz presente no terreiro, ele não apenas abençoa os participantes com sua energia divina, mas também reaviva a ligação com a história e a cultura

[17]Ògún era filho do rei Odudua, fundador da cidade de Ifé, possuiu o título de um príncipe, considerado senhor do ferro, da guerra, da agricultura e da tecnologia, Ògún era o filho mais velho de Odudua.

ancestral, reafirmando a identidade coletiva e fortalecendo a coesão social dentro da comunidade. A presença do *òrìsà* é um momento de renovação espiritual e cultural, onde o sagrado e o mundano se encontram, permitindo que os praticantes experimentem uma profunda conexão com suas origens e com o poder espiritual que os guia. (através da incorporação nos *elégùn*[18] ou da sua energia) cria-se também uma ligação com a África-mãe, com a cidade de origem daquele òrìsà. No território-terreiro de candomblé, a geo-ancestralidade é construída com uma paisagem conivente, na qual, a semiografia da reterritorialização pelas territorialidades revive uma África que se materializa no tempo e no espaço como afro-brasileira.

No próximo tópico "Diáspora: Contextos de territorialidades e reterritorialização", traremos os conceitos de território e reterritorialização estabelecendo a relação com os contextos surgidos a partir dos processos afro diaspóricos. Além disso, traremos nos subtópicos referenciais sobre os principais reinos envolvidos nessas movimentações e o tráfico de africanos escravizados.

1.2 - Diáspora: Contextos de territorialidades e reterritorialização

Para iniciar o capítulo, é crucial explorar o conceito de território conforme definido por Souza (2009), que o caracteriza como um "espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder". Nessa perspectiva, o território não se restringe apenas a uma área física, mas também incorpora dinâmicas sociais, políticas e culturais que influenciam sua definição e uso. Essas relações de poder moldam não apenas os limites geográficos, mas também determinam quem tem acesso e controle sobre recursos, direitos e práticas dentro desse espaço delimitado.

Ao aplicar esse conceito ao estudo das Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé, podemos explorar como esses territórios são formados, mantidos e contestados dentro do contexto brasileiro, destacando sua importância na preservação da cultura afro-brasileira e na resistência contra marginalizações históricas.". O mesmo afirma ainda que:

> [...] 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 uma 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

[18]Elégún (em Yorubá Elégùn) é a palavra que exprime o conceito dos "iniciados" nas religiões tradicionais africanas e de matriz africana ou de afrodescendentes, inerente ao culto do orixá. No Brasil é chamado de Candomblé. É aquele que passou pela iniciação, feitura de santo ou iniciação.

> grandiloquente e carregada de carga ideológica: o ‘território nacional’ (SOUZA, 2009, p. 81).

O autor revela que o conceito de território tem passado por uma expansão significativa em termos de horizontes conceituais e teóricos. Além disso, ele observa que a geografia tem tradicionalmente focado excessivamente na escala do território nacional, negligenciando outras escalas e dinâmicas espaciais. No entanto, novas abordagens estão emergindo nos estudos geográficos, explorando territórios além das fronteiras nacionais, como territórios urbanos, regionais, indígenas, e agora também os territórios culturais, como os das Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé. Essas novas perspectivas enriquecem o entendimento do território como um espaço dinâmico e multifacetado, moldado por relações sociais, políticas, culturais e econômicas que transcendem fronteiras tradicionais.

Fazendo uma retrospectiva sobre o surgimento do conceito de território, especialmente na Geografia Política, ele está associado a um espaço concreto que é apropriado e ocupado por um grupo social específico. Segundo Azorli (2014), essa territorialidade se fundamenta na elaboração das relações que envolvem a tríade composta pelo indivíduo, pelo grupo social e pelo meio de referência. Para a Geografia, é inegável que a territorialidade esteja intimamente ligada à condição humana, estabelecendo uma interação essencial entre sociedade e natureza.

O conceito de território evoluiu ao longo do tempo, expandindo-se além das fronteiras da Geografia Política tradicional. Hoje, ele abrange não apenas espaços físicos delimitados por relações de poder e controle, mas também territórios culturais, simbólicos e identitários, como os das Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé. Esses territórios não são apenas áreas geográficas, mas locais onde as relações sociais, culturais e espirituais se entrelaçam, definindo identidades coletivas e práticas comunitárias que refletem a complexidade das interações entre sociedade e meio ambiente.

Essa interdependência é crucial para compreendermos como os seres humanos constroem, ocupam e transformam os espaços ao seu redor, influenciando não apenas o ambiente físico, mas também as dinâmicas sociais, culturais e econômicas que se desdobram nesse processo. A territorialidade, portanto, não se restringe à demarcação de fronteiras físicas; ela também revela as intricadas relações sociais e ambientais que permeiam a vida humana. Essa complexidade evidencia a profunda interconexão entre o ser humano e o meio ambiente, onde territórios são não apenas áreas geográficas, mas espaços onde identidades são formadas, práticas culturais são mantidas e relações de poder são estabelecidas e contestadas. Essa visão ampliada do território nos permite entender melhor como as comunidades,

incluindo as Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé, constroem suas realidades e reivindicam seu espaço dentro de contextos sociais e ambientais mais amplos. (HAESBAERT, 2004).

A interdependência entre seres humanos e seus espaços circundantes é fundamental para entender como eles constroem, ocupam e transformam esses ambientes. Essa interação não se limita apenas ao ambiente físico, mas abrange também as dinâmicas sociais, culturais e econômicas que se desenvolvem nesse processo. A territorialidade, assim, vai além da simples demarcação de fronteiras físicas; ela revela as intricadas relações sociais e ambientais que permeiam a vida humana. Essa complexidade demonstra a profunda interconexão entre o ser humano e o meio ambiente, onde os territórios se configuram não apenas como áreas geográficas, mas como espaços onde identidades são forjadas, práticas culturais são preservadas e relações de poder são estabelecidas e desafiadas. Essa ampla concepção de território nos ajuda a compreender melhor como as comunidades, incluindo as Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé, constroem suas realidades e reivindicam seu espaço dentro de contextos sociais e ambientais mais amplos, contribuindo para a diversidade e a riqueza das paisagens culturais globais.

Dessa forma, a territorialidade transcende a mera delimitação geográfica e abrange também as relações sociais e afetivas, demonstrando a complexidade das experiências humanas no espaço (ALBAGLI, 2004). Medeiros (2009) amplia essa perspectiva ao sugerir que o território, inicialmente, se configura como um espaço cultural de identificação ou pertencimento. Isso implica que os territórios não são apenas áreas físicas, mas também espaços simbólicos onde grupos sociais constroem e afirmam suas identidades, preservam suas tradições e estabelecem laços de pertencimento. Assim, a apropriação do território vai além da ocupação física; envolve também a criação de significados culturais e emocionais que enriquecem a relação entre indivíduos e seu ambiente vivido. Esse entendimento é fundamental para compreendermos como as Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé e outros grupos sociais configuram seus territórios não apenas como espaços físicos, mas como centros vitais de expressão cultural e social.

Essa ideia sublinha que, antes de ser percebido como um espaço físico delimitado por fronteiras geográficas, o território é inicialmente compreendido e experimentado como um contexto impregnado de significados simbólicos e emocionais para os indivíduos e grupos sociais que o ocupam. Dessa forma, o território não se limita apenas a um local físico onde as pessoas residem; é também um palco onde se desdobram histórias compartilhadas, tradições culturais e vínculos de afeto e pertencimento. Essa concepção ampliada de território

reconhece sua importância não apenas como espaço físico, mas como um meio crucial para a construção e preservação das identidades culturais e sociais, destacando-se na forma como as Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé e outras comunidades dão sentido e sustentam suas existências dentro de contextos sociais mais amplos.

É através da dimensão cultural e identitária que os indivíduos constroem sua relação com o espaço, atribuindo-lhe significados e valores que transcendem suas características geográficas e topográficas. Compreender o território como um espaço de identificação e pertencimento cultural nos permite explorar as complexas dinâmicas sociais e emocionais que permeiam a relação entre os seres humanos e o ambiente que os cerca.

Para além de um simples espaço físico, o território é um cenário onde as histórias individuais e coletivas se entrelaçam, onde tradições são preservadas e onde relações de afeto e pertencimento são fortalecidas. Essa perspectiva ampliada nos ajuda a entender como as Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé e outros grupos sociais moldam e reafirmam suas identidades dentro de contextos culturais e sociais mais amplos, contribuindo para a diversidade e a riqueza das paisagens humanas. 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).

Ao contemplarmos os princípios da Geografia Humanista e Cultural, que enfatizam as construções culturais dos povos a partir de suas experiências e do sentimento de pertencimento, percebemos que a noção de território adquire uma relevância ainda mais profunda. Nessa abordagem geográfica, o território não é apenas uma extensão física de terra, mas um espaço carregado de significados culturais, identitários e emocionais para as comunidades que o ocupam.

Ele é concebido como um meio onde se desdobram narrativas compartilhadas, práticas culturais e relações sociais que moldam tanto a identidade coletiva quanto a individual dos indivíduos. Essa visão ampliada do território não só reconhece sua importância como um elemento central na formação das identidades culturais e sociais, mas também destaca seu papel na preservação e na transmissão das tradições ao longo do tempo. Assim, as Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé, entre outros grupos, encontram no território não apenas um espaço físico, mas um contexto vital para a expressão e a continuidade de suas culturas e formas de vida.

Dentro desse contexto, a experiência vivida pelos indivíduos em seu território, aliada ao sentimento de pertencimento à comunidade local, assume um papel fundamental na construção de uma geografia mais humanizada e contextualizada. É através das interações diárias, das práticas e das tradições culturais, bem como das relações sociais estabelecidas no território, que os indivíduos desenvolvem um profundo apego emocional ao seu ambiente. Este apego não se limita às características físicas do espaço, mas também atribui uma carga simbólica e afetiva que enriquece a percepção e o significado do território. Assim, o território se transforma em um palco dinâmico onde se entrelaçam histórias pessoais e coletivas, onde as identidades individuais e comunitárias são moldadas e reafirmadas ao longo do tempo.

Para as Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé e outros grupos sociais, esse entendimento profundo do território como um espaço vivo e carregado de significados é essencial para a preservação e a promoção de suas culturas, contribuindo para uma compreensão mais rica e inclusiva da diversidade humana e cultural.

Assim, a Geografia Humanista e Cultural ressalta a importância de entender o território não apenas como um espaço geográfico, mas como um cenário onde se entrelaçam histórias, emoções e identidades das pessoas. Valorizando as experiências humanas e os vínculos emocionais com o lugar, essa abordagem geográfica permite uma visão mais holística e sensível do território. Reconhece-se sua relevância na construção da identidade cultural e na promoção do bem-estar das comunidades locais, pois é no território que as tradições são preservadas, as relações sociais são cultivadas e as narrativas coletivas são moldadas.

Para as Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé e outros grupos, essa compreensão profunda do território como um espaço vivo e dinâmico é essencial para fortalecer suas práticas culturais e afirmar suas identidades dentro de um contexto mais amplo de diversidade cultural e social. Para Tuan (1979), A geografia sob a perspectiva humanista se origina da vivência, levando em conta as sensações espaciais e as concepções de um coletivo ou comunidade acerca do ambiente. De acordo com Ratts (2020, p. 18):

> As questões africanas, negras e quilombolas podem ser compreendidas na multiescalaridade. Um rol significativo de temas pode ser elencado se estendendo do Brasil à África e à América Latina, no caso de quilombos, terreiros e irmandades; das estéticas e corporeidades, interseccionadas com gênero e sexualidade, às poéticas. Cabe uma ressalva: todas podem e talvez devam ser correlacionadas aos processos de desigualdade e de segregação impostos, mas também de identidade territorial. (RATTS, 2020, p.18)

Nesse sentido, o território pode ser compreendido como um espaço social que não existe independentemente da perspectiva e da qualificação que uma sociedade lhe atribui. Ele

não é uma realidade essencialmente natural, mas sim uma construção baseada em processos de apropriação e transformação de recursos. Assim, o território surge como uma construção social e histórica, resultado da interação de grupos humanos com o ambiente ao seu redor, revelando a complexa relação entre sociedade e espaço.

Essa concepção enfatiza que o território não se limita a uma porção de terra delimitada por fronteiras geográficas, mas é um produto dinâmico e multifacetado das práticas sociais, das relações de poder e das experiências coletivas ao longo do tempo. Para as Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé e outras comunidades, essa compreensão ampliada do território é crucial, pois reconhece seu papel na formação das identidades culturais, na preservação das tradições e na construção de um sentido de pertencimento, promovendo assim a coesão social e o desenvolvimento sustentável das comunidades.

Ao considerarmos o território como um fenômeno socialmente construído, é crucial reconhecer que suas características e significados são moldados pelas atividades humanas, pelos sistemas de valores, pelas instituições sociais e pelas dinâmicas culturais presentes em determinado contexto. Por meio das interações sociais cotidianas, das práticas culturais e das representações simbólicas, os indivíduos e grupos conferem sentido e atribuem valores ao espaço que habitam. Dessa forma, o território não é apenas uma área geográfica delimitada por fronteiras físicas, mas um espaço carregado de significados culturais, identitários e políticos.

Essa abordagem ressalta que o território se transforma em um cenário onde se entrelaçam narrativas históricas, experiências pessoais e coletivas, e práticas culturais que afirmam e reforçam as identidades dos grupos sociais que o habitam. Para as Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé e outras comunidades, essa compreensão profunda do território é essencial, pois permite que elas valorizem e preservem suas tradições ancestrais, ao mesmo tempo em que se adaptam e respondem às dinâmicas sociais e ambientais em constante evolução. Assim, o território não apenas serve como um local físico de vivência, mas como um espaço dinâmico de construção e afirmação de identidades culturais e sociais.

É importância entender o território como uma construção socialmente mediada, onde relações de poder, dominação e resistência desempenham papéis significativos. O território não apenas reflete as dinâmicas físicas e ambientais, mas também incorpora as estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais de uma sociedade. Analisar o território dessa maneira nos leva a considerar não apenas suas características físicas e espaciais, mas também os processos sociais e históricos que o moldam e transformam ao longo do tempo. Essa perspectiva ampliada permite compreender melhor como o território é um campo dinâmico de

interações humanas e ambientais, influenciado por práticas sociais e históricas que moldam a identidade e o desenvolvimento das comunidades (MORAES, 2000).

Nesse contexto sociocultural em constante transformação, as religiões de matriz africana têm ganhado cada vez mais destaque nos ambientes urbanos, mesmo que frequentemente ocupem áreas periféricas ou distantes dos centros urbanos consolidados. Esses espaços, embora geograficamente afastados dos epicentros das metrópoles, transformam-se em verdadeiras ilhas do sagrado em meio ao cenário predominantemente secular das cidades. A presença crescente desses terreiros de Candomblé e outras expressões religiosas afro-brasileiras nas urbes contemporâneas não apenas indica a busca por locais de culto e conexão espiritual, mas também revela uma reconfiguração das paisagens urbanas para atender às demandas de diversidade religiosa e cultural.

Nos enclaves sagrados dos terreiros de Candomblé, os adeptos encontram não apenas um refúgio espiritual, mas também um espaço vital para preservar e celebrar suas tradições ancestrais. Além disso, esses locais servem como plataforma para a resistência cultural e étnica diante dos desafios impostos pela modernidade e pela globalização. Os terreiros de Candomblé emergem, assim, como espaços de encontro, resistência e renovação espiritual, contribuindo de maneira significativa para a complexa tapeçaria cultural das cidades contemporâneas. Esses lugares não só mantêm viva a herança africana, mas também promovem a diversidade religiosa e reforçam a identidade afro-brasileira, oferecendo um contraponto vital às dinâmicas urbanas dominantes.

Para Rosendahl (1999), é evidente que o sagrado desempenha um papel crucial na configuração dos espaços urbanos, onde critérios socioculturais são tão influentes quanto fatores físicos como clima e tecnologia. Dentro dessa perspectiva, é essencial destacar que as concepções de sagrado e profano nos Candomblés divergem profundamente da dicotomia estabelecida pelo catolicismo. Enquanto a visão católica separa de maneira rígida o sagrado do profano, delineando o espaço sacro da igreja do espaço secular da cidade, o Candomblé adota uma abordagem mais integrada e fluida, onde o sagrado permeia todas as esferas da existência.

Nos terreiros de Candomblé, o sagrado não se limita a um espaço físico específico, mas está entrelaçado com a vida cotidiana e comunitária, influenciando as interações sociais, culturais e espirituais dos adeptos. Essa integração do sagrado no tecido urbano não apenas resiste à separação estrita entre o religioso e o secular, mas também enriquece a experiência urbana ao promover uma visão mais holística e inclusiva do espaço urbano como um todo.

Nessa perspectiva, cada espaço urbano, desde uma esquina movimentada até uma praça tranquila, pode estar impregnado de significados sagrados, manifestando-se nas práticas cotidianas, nas interações sociais e nas expressões culturais dos adeptos do Candomblé. Ao reconhecermos a presença do sagrado na cidade, estamos também reconhecendo a diversidade de narrativas e experiências espirituais que contribuem para a riqueza e complexidade do ambiente urbano contemporâneo.

Nos terreiros de Candomblé e outros espaços religiosos afro-brasileiros nas cidades, o sagrado não se restringe a rituais específicos ou locais consagrados, mas permeia toda a vida urbana, influenciando desde práticas comerciais até eventos sociais e políticos. Essa integração do sagrado na cidade não só enriquece a vivência urbana com uma dimensão espiritual profunda, mas também ressalta a importância da diversidade cultural e religiosa como elementos essenciais da identidade urbana contemporânea. De acordo com a Yalorisá Roseane de Yemojá apud Melo (2019, p. 484):

> […] 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 pessoas 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. MELO (2019, p. 484)

Embora o conceito de espaço seja intrinsecamente complexo e multifacetado, segundo a perspectiva de Milton Santos (1996), renomado geógrafo brasileiro, podemos compreendê-lo como uma construção social que emerge das interações entre diferentes agentes e elementos ao longo do tempo e no espaço. Para Santos, o espaço não se resume a um cenário estático ou a um contêiner físico, mas sim a um campo dinâmico de relações sociais, econômicas, políticas e culturais. É por meio dessas interações que o espaço ganha significados e se transforma em um reflexo das práticas e das representações humanas.

De acordo com essa visão, o espaço urbano não é apenas o resultado da disposição física de edifícios e ruas, mas também é moldado pelas atividades cotidianas, pelas relações de poder, pelas dinâmicas econômicas e pelas expressões culturais dos indivíduos e grupos que o habitam. Assim, entender o espaço como uma construção social nos permite explorar suas múltiplas camadas de significado e entender como ele reflete e influencia as experiências humanas dentro das cidades e além delas.

Além disso, segundo Santos (1996), é crucial considerar as dimensões simbólicas e perceptivas do espaço, reconhecendo que as percepções e experiências individuais influenciam como cada pessoa vivencia e atribui significado aos lugares. Para Santos, o

espaço não é apenas um cenário estático ou um contêiner físico, mas sim um campo dinâmico moldado por processos históricos, contextos culturais e relações de poder. Essa compreensão ampla e dinâmica nos permite entender a complexidade e diversidade do espaço, transcendendo uma simples noção física ou geográfica, e reconhecendo sua importância como um campo de experiências e significados em constante transformação.

> [...] 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).

A cidade, como sabemos, é um complexo mosaico de assentamentos humanos que abrigam uma multiplicidade de atividades comerciais, culturais e sociais. Dentro desse contexto, a localização dos diferentes grupos sociais e seus elementos representativos desempenha um papel crucial na configuração e na identidade da cidade. Os bairros, ruas, praças e edifícios não apenas servem como espaços físicos onde as pessoas vivem e trabalham, mas também carregam consigo uma carga simbólica e histórica que reflete as dinâmicas sociais e culturais da comunidade. Esses lugares não são apenas cenários estáticos, mas sim arenas dinâmicas onde se desenrolam interações humanas, trocas culturais e a construção contínua de identidades coletivas e individuais.

A distribuição espacial dos grupos étnicos, religiosos, econômicos e culturais dentro da cidade não só influencia as interações entre esses grupos, mas também molda a paisagem urbana e contribui para a construção de identidades coletivas e individuais. Ao observarmos a disposição dos diferentes elementos sociais na cidade, somos capazes de compreender melhor as relações de poder, as hierarquias sociais e as dinâmicas culturais que permeiam o tecido urbano. Essa organização espacial não apenas reflete as complexas interações entre os grupos sociais, mas também revela as estratégias de resistência, os processos de segregação e as formas de expressão cultural que caracterizam cada área urbana. Assim, a análise da distribuição espacial na cidade proporciona insights fundamentais para a compreensão da dinâmica social e cultural de seus habitantes.

Nesse contexto, a liberdade e o direito sobre o próprio corpo, território e identidade estão intrinsecamente entrelaçados, refletindo uma busca constante por autonomia e dignidade por parte daqueles que se recusam a ser coisificados. Os indivíduos que emergem desse processo se reconhecem como sujeitos, rejeitando a marginalização imposta. Cada corpo, agora portador de novas subjetividades, se torna um agente ativo na reconstrução de espaços transitórios que representam uma sociabilidade profundamente enraizada na negritude. Terreiros, escolas de samba, bailes funk e bailes Black não são meramente locais de

entretenimento, mas sim quilombos contemporâneos, onde a busca por pertencimento se entrelaça com a resistência cultural (SERIZ, 2018, p. 126).

Esses espaços não são apenas refúgios da realidade exterior, mas também manifestações de uma resistência persistente contra as normas opressivas. Em meio a travessias forçadas ou transições entre vastos oceanos internos, esses corpos se transformam em símbolos e portadores de novas linguagens, memórias e narrativas do cativeiro atlântico. Essa jornada não se limita à sobrevivência, mas é impulsionada pelo desejo profundo de movimento, significado e vida, desafiando continuamente as fronteiras impostas pela sociedade e moldando uma nova identidade urbana e cultural (SERIZ, 2018, p. 126).

Beatriz Nascimento, uma destacada estudiosa das questões relacionadas ao racismo e à resistência quilombola, dedicou sua vida ao estudo das interseções entre corporeidade negra e espaço. Em suas obras, ela investiga as experiências de deslocamentos socioespaciais enfrentados por africanos e afrodescendentes ao longo da história. Sua pesquisa enfatiza profundamente a importância de compreender como o espaço influencia a construção das identidades e participa das lutas por emancipação e justiça social.

Nascimento (2018) argumenta que é fundamental reconhecer e valorizar as narrativas e vivências dos povos negros, destacando sua resistência histórica e sua contribuição significativa para a construção de sociedades mais igualitárias. Para ela, a preservação e o resgate dessas histórias são essenciais não apenas para a memória coletiva, mas também para a promoção de uma verdadeira inclusão e reconhecimento das diversidades culturais e étnicas que moldam o tecido social contemporâneo:

> É importante ver que, hoje, o quilombo traz para a gente não mais o território geográfico, mas o território em nível de uma simbologia. Nós somos homens, nós temos direito ao território, a terra. Vários, e várias partes da minha história me contam que eu tenho direito ao espaço que eu ocupo na nação. E é isso que Palmares está dizendo naquele momento... Eu tenho direito a um espaço que eu ocupo dentro desse sistema, dentro dessa nação, dentro desse limite geográfico que é a capitania de Pernambuco. A Terra é o meu quilombo, meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Onde eu estou, eu sou. (NASCIMENTO, 2018, p. 337)

O corpo que transita nos territórios ocupados pelos terreiros de matriz africana e participa de suas práticas rituais, festivas e de aprendizado diário não apenas se envolve nessas dinâmicas, mas também experimenta uma transformação significativa. É um corpo que transcende a condição imposta pela sociedade como "ser negro", passando a se reconhecer como pessoa, valorizando sua utilidade e pertencimento à comunidade. Essa experiência reflete uma movimentação de resistência e (re)existência em linha com os ensinamentos e trajetória de seus antepassados.

Nos terreiros, o corpo encontra um espaço onde lhe é devolvida a dignidade e a humanidade que são frequentemente negadas e subtraídas. É um lugar onde a identidade é reconstruída, fortalecida pela conexão espiritual e cultural, e onde as práticas ancestrais não apenas são preservadas, mas também revitalizadas como formas de resistência contra as opressões cotidianas.

1.2.1 - Os reinos na África Ocidental, os Yorubás e os Orisás

Entender a estrutura dos reinos na África Ocidental é fundamental para compreender a etnografia do Asé Pantanal. Contudo, a determinação precisa do início da história dos povos iorubás enfrenta desafios devido às divergências entre tradições orais, que narram migrações e origens míticas, e os dados arqueológicos, que oferecem evidências materiais ambíguas sobre seus assentamentos e desenvolvimento ao longo dos séculos. Essa complexidade destaca a importância de uma abordagem integrada para contextualizar a prática religiosa no Asé Pantanal dentro de um quadro histórico e cultural mais amplo (ALAGOA, 2010):

> [...]os iorubás ocupam grande parte da Nigéria, no sudoeste do país e, em menores proporções, parte do Togo e da República do Benin (antiga Daomé). Sua influência estendeu-se para além do baixo Níger, em direção ao norte, adentrando a Terra Nupe. Pertencem predominantemente aos estados do Ogun, Oyo, Ondo, Kwara e Lagos, na Nigéria. (YAKEMI, 1996, p. 37)

As menções a Ifé são frequentes nos relatos sobre a origem dos povos iorubás. Segundo a tradição, seu fundador Odudua teria vindo de Meca, e seus descendentes foram responsáveis pela criação dos Estados iorubás. Odudua teria chegado à região já ocupada pelos ibos, conforme mencionado por Alagoa (2010). As migrações a partir de Ifé seguiram diferentes direções, incluindo movimentos da floresta para a savana, conforme a análise dialetal da língua yorubá por Ryder (2010). Para Silva (2006), a cidade de Ilê Ifé é considerada "o umbigo do universo" para os yorubás, sendo o lugar de origem de onde os homens se espalharam sobre a terra. Esses relatos reforçam a importância histórica e cultural de Ifé na cosmologia yorubá e na compreensão da dispersão dos povos iorubás ao longo dos tempos (SILVA, 2006).

Segundo a mitologia iorubá, Olodumaré ou Olorum, o deus supremo, enviou Odudua do céu até as águas dos pântanos com um saco contendo terra, uma galinha e um dendezeiro. Odudua espalhou a terra sobre as águas, plantou o dendezeiro e soltou a galinha. A galinha começou a ciscar a terra, expandindo-a cada vez mais. Esse evento mítico é considerado o ato de criação que deu origem a Ifé, cujo nome significa "o que é vasto, o que se alarga". O nome Ifé reflete poeticamente a expansão da terra através da ação da galinha, simbolizando o

processo primordial de formação do território onde tudo se amplia e se estende (SILVA, 2006).

Os registros de radiocarbono indicam que Ilê Ifé era habitada desde o século VI (SILVA, 2006). Escavações arqueológicas detalhadas, relatos históricos precisos e lendas ancestrais convergem para afirmar que a região de Ifé foi o mais antigo e venerado centro yorubá conhecido. Os vestígios desenterrados nas escavações revelam uma rica história cultural e religiosa, enquanto os registros históricos preservados ao longo dos séculos corroboram a importância duradoura de Ifé na formação da identidade e da civilização yorubá. As narrativas lendárias transmitidas de geração em geração complementam esse cenário, oferecendo um relato unificado sobre a proeminência e a antiguidade de Ifé na história e na cultura do povo Yorubá (ANDAH, 2010).

Para Ryder (2010), é crucial reconhecer que o prestígio histórico dos Estados yorubás de Ifé e Oyo frequentemente obscurece as tradições dos demais. A historiadora Beatriz Nascimento (1989) alerta que as alegações de povos e dinastias que reivindicam descendência de Ifé devem ser avaliadas com cautela, devido à propensão de exaltar apenas as linhagens mais proeminentes. Essa perspectiva sublinha a complexidade da genealogia e da história dos povos yorubá, que frequentemente são eclipsadas pela predominância de certas regiões e linhagens (RYDER, 2010).

O autor destaca que, ao considerarmos que o berço dos Yorubá coincide com as áreas onde o idioma Yorubá é falado, é nessas regiões que devemos buscar as origens do povo Yorubá. No entanto, ele também ressalta que a supremacia de Ifé é amplamente aceita, pois não há lendas que contestam essa afirmação, mesmo aquelas originárias de Oyo. Isso sugere a importância histórica e cultural de Ifé na narrativa da origem e da identidade do povo Yoruba.

A concentração das narrativas sobre a origem dos Yorubá em Ifé reflete não apenas sua proeminência histórica, mas também a maneira como as tradições orais e históricas são transmitidas e perpetuadas ao longo do tempo. A aceitação geral dessa supremacia destaca a centralidade de Ifé como um ponto focal na definição das origens e da identidade étnica dos Yorubá, evidenciando a complexidade da construção da história e da memória coletiva dentro das sociedades africanas.

A vasta região do delta do rio Níger, onde os Yorubás estavam estabelecidos, desempenhou um papel crucial como um dos principais centros de comércio de escravos ao longo da costa da África Ocidental. O reino do Daomé, em particular, tirou proveito desse comércio, beneficiando-se significativamente da exploração e do tráfico de pessoas desta região. A atividade econômica do comércio transatlântico de escravos não apenas contribuiu

para a prosperidade do Daomé, mas também teve um impacto profundo na vida dos Yorubás e de outros grupos étnicos da região (ALAGOA, 2010).

O comércio de escravos resultou em deslocamentos em massa de pessoas, que foram capturadas, vendidas e transportadas como escravos para as Américas. Esses deslocamentos não só afetaram economicamente as comunidades locais, mas também causaram sérios danos sociais e culturais. Muitos indivíduos perderam suas famílias, suas línguas e suas tradições durante esse período de intensa exploração. Além disso, a violência associada ao comércio de escravos deixou marcas profundas na psique coletiva dos Yorubás e de outros grupos étnicos da região, perpetuando ciclos de trauma e perda de identidade cultural (ALAGOA, 2010).

A exploração desse comércio por parte do Daomé não apenas impactou negativamente os povos da região do delta do rio Níger, mas também influenciou significativamente a dinâmica política e social da África Ocidental. A história dessa região é marcada por uma interconexão complexa entre exploração econômica, resistência cultural e lutas pela liberdade, elementos que continuam a moldar a narrativa histórica e a identidade desses povos até os dias de hoje. (ALAGOA, 2010).

Para Alagoa (2010), a região do delta do rio Níger, onde os Yorubás estavam estabelecidos, desempenhou um papel crucial como um importante centro de comércio de escravos ao longo da costa oeste da África. O tráfico de escravizados nessa região teve um impacto profundo na história e na cultura dos povos locais, como os Yorubás, resultando em deslocamentos populacionais em larga escala, violência e perda significativa de identidade cultural. O reino do Daomé, em particular, se destacou por se beneficiar economicamente desse comércio, contribuindo para sua prosperidade econômica.

No entanto, as consequências desse comércio foram devastadoras para as comunidades locais. Muitos indivíduos foram capturados e vendidos como escravos, sendo transportados para as Américas em condições desumanas. Esses deslocamentos não apenas impactaram economicamente as comunidades de origem, mas também influenciaram suas estruturas sociais e culturais por várias gerações. Cidades como Oyo, Ifé e Daomé, localizadas nessa região, foram profundamente moldadas pelos fluxos do tráfico de escravos, refletindo uma história marcada pela exploração e resistência. Ainda hoje, essas experiências históricas continuam a influenciar a dinâmica política, social e cultural da África Ocidental, destacando a complexidade das relações entre exploração econômica, resistência cultural e construção de identidades regionais.

A mitologia dos Orixás desempenha um papel fundamental na fundação e na identidade dos reinos iorubás desde os tempos antigos. Transmitindo não apenas histórias

míticas, mas também eventos históricos e personagens, essa tradição oral reflete a rica interconexão cultural e social na região do delta do rio Níger.Um exemplo notável é a fundação do reino de Oyo, profundamente ligado às cidades de Ifé e Benin. Oranyan, também conhecido como Oranmiyan, figura central nessa narrativa, é descrito como um líder guerreiro que governou em Ifé e Benin antes de estabelecer Oyo. Esse período destacou não apenas sua habilidade militar, mas também a interconexão histórica entre esses centros de poder na região (ALAGOA, 2010).

A história de Oranmiyan ilustra a complexidade das narrativas e mitos que moldaram a origem e expansão dos reinos yorubás, refletindo dinâmicas sociais, políticas e culturais fundamentais para essas comunidades. A fundação de Oyo por Oranmiyan exemplifica como figuras históricas e mitológicas foram entrelaçadas na memória coletiva dos povos yorubás, contribuindo para a construção de uma identidade cultural compartilhada. Dessa forma, a mitologia dos Orixás não apenas enriquece o entendimento das origens dos reinos yorubás, mas também revela profundas conexões entre mito e história na região do delta do rio Níger, evidenciando a complexidade das tradições culturais que continuam a influenciar essas comunidades até os dias de hoje (ALAGOA, 2010).

No início de sua história, Ifé era composta por apenas 13 aldeias, situadas próximas ao vale e habitadas por camponeses. Segundo a tradição, essas comunidades tinham uma economia fundamentada na agricultura, caça, pesca e artesanato. Essas atividades sustentavam uma economia local próspera e também alimentavam uma atividade comercial crucial, centrada nos mercados das cidades (ANDAH, 2010).

Com o tempo, a estrutura social de Ifé se fortaleceu, marcando uma evolução significativa na história dessa comunidade. O crescimento econômico baseado nessas atividades proporcionou uma base sólida para o desenvolvimento urbano e a expansão dos mercados, contribuindo para a consolidação de Ifé como um centro cultural e político na região do delta do rio Níger. Essa fase inicial da história de Ifé revela não apenas a importância das atividades econômicas para o crescimento da comunidade, mas também a fundação de suas bases sociais e culturais que continuariam a influenciar profundamente a história dos povos iorubás (ANDAH, 2010).

Nessas feiras, a diversificada produção das diferentes aldeias e cidades era trocada e negociada, o que impulsionava o comércio e fortalecia as interações entre as comunidades (PRANDI, 2005). À medida que o tempo avançava, as modestas aldeias agrícolas evoluíam para centros de convergência e desenvolvimento, possivelmente impulsionadas pelo advento da fundição do ferro. Esse processo de transformação contribuiu significativamente para a

consolidação de comunidades mais complexas, marcando uma mudança notável na estrutura social e econômica da região.

O comércio nas feiras não apenas facilitava a circulação de bens, mas também fomentava a troca de ideias, tecnologias e práticas entre os povos iorubás. As feiras se tornaram não apenas locais de transação econômica, mas também de intercâmbio cultural e social, onde diferentes grupos podiam compartilhar conhecimentos e experiências. Esse dinamismo contribuiu para o enriquecimento cultural e para o fortalecimento das redes sociais dentro e além das fronteiras das comunidades locais (SILVA, 2006).

A introdução da fundição do ferro trouxe mudanças significativas, não apenas melhorando as técnicas agrícolas e de produção, mas também possibilitando o desenvolvimento de ferramentas mais eficientes e duráveis. Esse avanço tecnológico não só impulsionou a economia local, tornando-a mais diversificada e dinâmica, mas também fortaleceu a base material sobre a qual as estruturas sociais e políticas se desenvolveram (SILVA, 2006).

Assim, as feiras e o advento da fundição do ferro foram elementos cruciais na evolução de Ifé e outras comunidades iorubás, catalisando um período de crescimento econômico e social que ajudou a consolidar essas sociedades como centros culturais e políticos de destaque na África Ocidental (SILVA, 2006).

Os relatos lendários de Ifé apontam para a emergência dos primeiros Estados yorubá, entre os quais se destacam Owu, Ketu, Benin, Ila, Sabe, Popa e Oyo. Além desses, registros também sugerem a existência de Ijebu, Ode, Ilesá, Ondo, Ake Akure e Ado Ekiti, entre outros reinos que teriam surgido nessa mesma época, contribuindo para a diversidade e complexidade política da região (Silva, 2006). Esses Estados, conforme a tradição, pretendiam descender de Ifé.

No entanto, é crucial destacar que a formação desses Estados não ocorreu de forma simultânea, como sugerem as lendas. Ryder (2010) aponta que há divergências cronológicas significativas entre as tradições orais e os dados arqueológicos. Apesar disso, há um consenso sobre o poder cultural e político exercido por Ifé sobre os iorubás e as comunidades vizinhas entre os séculos VII e XI. Essa hegemonia de Ifé não apenas influenciou a organização política da região, mas também contribuiu significativamente para a configuração da identidade cultural e política dos povos iorubá durante esse período. Portanto, a história dos Estados yorubá é marcada por uma interação dinâmica entre lendas ancestrais, dados arqueológicos e interpretações históricas, revelando a complexidade da formação política e cultural da região do delta do rio Níger ao longo dos séculos. (ANDAH, 2010).

A importância do Oni de Ifé na estrutura política e espiritual dos Estados Yorubás foi tão significativa que os demais Estados mantinham com ele uma relação de deveres mútuos, semelhante a um reino-pai. Esses deveres eram considerados sagrados e qualquer negligência poderia atrair a ira ou o castigo dos antepassados sobre aqueles que os violassem (SILVA, 2006).

Esse arranjo reflete a profunda reverência e respeito que os Estados vizinhos tinham pelo Oni de Ifé. Sua autoridade espiritual e política na região era amplamente reconhecida, e sua posição como líder espiritual e ancestral era crucial para a coesão e harmonia entre os Estados yorubá. A influência do Oni de Ifé não se limitava apenas ao aspecto político, mas também permeava as esferas espirituais e rituais, fortalecendo os laços entre os Estados e consolidando a identidade cultural dos povos yorubá na região do delta do rio Níger (SILVA, 2006).

No reino de Benin, escavações arqueológicas revelam a presença de duas muralhas, uma interna e outra externa, que são evidências impressionantes de sua estrutura defensiva e organização urbana. De acordo com Andah (2010), a muralha interna foi construída no século XIV, mais precisamente em meados do século XV, indicando um período de grande desenvolvimento e poder centralizado (AZORLI, 2014).

Essa estrutura defensiva não apenas protegia a cidade de Benin, mas também simbolizava o poder e a autoridade centralizados do reino. A ascensão de Benin ao status de um dos principais reinos na região pode ser atribuída, em parte, ao domínio técnico da metalurgia do ferro por seu povo. A habilidade de produzir ferramentas e armas de ferro não só impulsionou a economia e a agricultura, mas também fortaleceu militarmente o reino, contribuindo para sua expansão territorial e influência política na região do delta do rio Níger (AZORLI, 2014).

Pode-se observar que o Reino do Benin foi o primeiro estado da região a ter contato com os portugueses, e acabou estabelecendo uma relação tanto diplomática quanto comercial com eles. A origem de Benin parece ser mitológica. Em torno do ano de 1800, a influência do reino de Benin era notável, estendendo-se por toda a costa atlântica até Lagos, a oeste, e além desses limites (ASIWAJU, 2010).

Durante os séculos XVIII e XIX, o Reino do Benin experimentou um período de declínio intercalado com fases de renascimento e expansão territorial. A influência do reino sobre o comércio de escravos diminuiu gradualmente devido à crescente pressão dos comerciantes britânicos, que passaram a ameaçar suas rotas comerciais e interesses. Questões

internas relacionadas à sucessão ao trono e ataques europeus também contribuíram para o enfraquecimento político do Benin no século XIX.

Ao longo desse período, o Benin enfrentou desafios significativos que afetaram sua estabilidade e poder político. As disputas internas pelo trono e a intervenção crescente dos europeus no comércio e na política local exacerbaram as tensões dentro do reino. Além disso, o impacto do comércio de escravos, que anteriormente havia contribuído para a prosperidade do Benin, começou a diminuir à medida que novas dinâmicas econômicas e políticas se estabeleciam na região.

Em meados do século XIX, o Benin experimentou um esfacelamento político significativo devido a esses fatores. O declínio do reino foi marcado por conflitos internos intensificados pela interferência estrangeira e pela reconfiguração das relações de poder na África Ocidental.

1.2.2- Os reinos de Oyo e Daomé

O Reino de Oyo, considerado o mais importante entre os reinos Yorubás, destacava-se pela sua forte organização militar e social. Sua soberania militar era atribuída, em grande parte, ao uso estratégico de cavaleiros e arqueiros. Essa habilidade militar foi influenciada diretamente pelos contatos comerciais estabelecidos precocemente, especialmente com o comércio trans-saariano e os estados do Norte da África (ALAGOA, 2010, p. 528).

As interações comerciais facilitaram não apenas a introdução de novas técnicas e armamentos, mas também promoveram o desenvolvimento de táticas de guerra mais avançadas e eficazes. Os cavaleiros e arqueiros de Oyo, beneficiados pelo conhecimento adquirido nessas trocas comerciais, ganharam uma vantagem significativa em seus conflitos territoriais e políticos contra outros estados da região (ALAGOA, 2010, p. 528).

Essa combinação de habilidades militares e conhecimento técnico proveniente das rotas comerciais consolidou a posição de Oyo como um dos principais poderes na África Ocidental durante os períodos de expansão e consolidação territorial. O domínio dessas técnicas e estratégias não apenas fortaleceu a defesa do reino, mas também contribuiu para sua influência e prestígio na região yorubá (ALAGOA, 2010, p. 528).

O reino de Oyo, cuja fundação está ligada às cidades de Ifé e Benin, foi estabelecido por Oranyan, uma figura lendária que, segundo relatos, reinou simultaneamente em Ifé e Benin antes de se estabelecer em Oyo. Durante o século XVIII, Oyo atingiu o auge de sua

expansão territorial e influência na região yorubá. No entanto, nesse mesmo período, começaram a surgir sinais de vulnerabilidade, tanto em termos territoriais quanto militares.

Embora Oyo tenha conseguido manter-se relativamente isolado da influência europeia direta até quase o século XIX, diversos problemas internos começaram a afetar sua estabilidade. O declínio no comércio de escravizados, que havia sido uma fonte significativa de riqueza e poder para Oyo, foi um dos fatores críticos que contribuíram para seu colapso na segunda metade do século XVIII.

A queda de Oyo foi um evento significativo na história da região yorubá, marcando o início de um período de instabilidade política e conflitos territoriais entre os estados vizinhos que disputavam sua antiga influência. Essa desorganização eventualmente abriu caminho para a intervenção europeia nos assuntos políticos e comerciais da região, transformando profundamente o panorama socioeconômico e político que havia prevalecido por séculos na África Ocidental.

O reino de Daomé teve sua origem na primeira metade do século XVII, quando um grupo de Aja deixou a cidade de Allada e se estabeleceu no planalto de Abomey, na região que hoje é o atual Benim. Naquela área, encontraram uma sociedade organizada em linhagens, que vivia da agricultura de subsistência. Essas linhagens estavam divididas em pequenos reinos liderados por reis ou chefes locais, que eram descendentes dos fundadores das primeiras comunidades estabelecidas na região (LÉPINE, 1996, p. 3).

De acordo com a tradição oral, os imigrantes Aja "compraram" um pedaço de terra dos chefes locais, o qual se tornaria o embrião do futuro reino de Daomé. Esse evento marca o início da consolidação política e territorial do reino, que se desenvolveria ao longo dos séculos seguintes como uma potência na região costeira do Golfo da Guiné (LÉPINE, 1996, p. 3).

A fundação de Daomé reflete a dinâmica de migração, interação e estabelecimento de novas comunidades na África Ocidental durante o período pré-colonial. A chegada dos Aja e a formação do reino de Daomé não apenas trouxeram mudanças sociais e políticas para a região, mas também estabeleceram as bases para uma sociedade que se expandiria e influenciaria profundamente o desenvolvimento cultural, econômico e político da área (LÉPINE, 1996, p. 3).

Os traços da cultura Nok que se manifestam em culturas posteriores levam os pesquisadores a sugerir uma continuidade ou influência significativa dessa civilização precursora:

> [...] ‘fonte ancestral de onde decorre o essencial das tradições daquela região da África’. Por exemplo, o tipo de chão forrado de cacos de cerâmica, característico da antiga Ilé-Ifé, foi encontrado numa vasta área que vai do Togo ao lago Tchade. Foi encontrado numa área yorùbá em Owo, Ifaki, Ikerin, Itaji, Ekiti, em Ketu, mas também Dassa-Zoumè no Danxome, no distrito de Kabrais no Togo, em Yelwa num sítio que foi ocupado até o ano 700 aproximadamente, em Daima perto do lago Tchade em meio a depósitos do século VIII, e em Benin entre vestígios do século XIV. Estes achados parecem comprovar, se não a presença dos Yorùbá em toda a área, pelo menos a existência de uma cultura ancestral comum. (LÉPINE, 1996, p. 9)

O reino do Daomé expandiu suas fronteiras de forma significativa ao longo dos séculos. Originalmente estabelecido no planalto de Abomey, o Daomé absorveu gradualmente os reinos vizinhos, estendendo seu território até alcançar uma extensão considerável que ia desde o rio Kuofo até o oceano Atlântico no século XVII. Durante o século XIX, o Daomé continuou a expandir sua influência em direção ao norte, chegando até o rio Níger.

No entanto, no final do século XIX, o reino foi conquistado pelos franceses, o que marcou o fim de sua independência política e o início do domínio colonial francês na região. Essa expansão territorial não apenas fortaleceu o Daomé como uma potência regional, mas também o colocou em contato com diferentes grupos étnicos e culturais ao longo da África Ocidental (LÉPINE, 1996, p. 7).

O desenvolvimento político do reino de Daomé foi profundamente influenciado pelo comércio europeu de escravos e pelas relações com o reino iorubá de Oyo. Inicialmente, sua economia era modesta, mas rapidamente se adaptou ao comércio de escravos, transformando-se em uma potência regional significativa já no início do século XVIII. Essa adaptação econômica não apenas fortaleceu o Daomé politicamente, mas também estabeleceu suas bases para expansões territoriais e influência crescente na África Ocidental (ALAGOA, 2010, p. 522).

A organização política do reino de Daomé era centralizada em torno de um rei supremo, com Allada como um reino pai central na estrutura administrativa. Enquanto isso, o reino de Oyo mantinha uma política militar para conter a expansão de Daomé sobre os estados vizinhos, o que fortaleceu sua estrutura política interna. Essa estabilidade permitiu que Daomé eventualmente se libertasse da influência de Oyo no século XIX, consolidando sua autonomia política na região (ALAGOA, 2010, p. 524).

O reino do Daomé alcançou sua independência por volta de 1820 e manteve sua supremacia até ser conquistado pelos franceses em 1892. No auge de seu poder, por volta de 1800, Daomé abrangia aproximadamente um terço do território do atual Benin (ASIWAJU, 2010, p. 824). Sua economia, centrada no comércio de escravizados, levou-o a invadir repetidamente o país yorubá em busca de escravos. Como resultado, muitos iorubás e

populações relacionadas aos aja foram escravizados em massa e deportados para o Novo Mundo (ASIWAJU, 2010, p. 827).

A diáspora dos povos africanos para o Novo Mundo resultou na disseminação das religiões africanas, incluindo os Candomblés e seus deuses, os Orixás. Na África Yorubá, os Orixás eram cultuados em espaços específicos como os terreiros, com rituais que refletiam a conexão com a comunidade e os antepassados (VERGER, 1981). No Brasil, essas práticas foram adaptadas em terreiros de candomblé, incorporando elementos locais e mantendo a essência dos cultos aos Orixás, resultando em uma expressão religiosa sincrética e diversificada no Novo Mundo.

Os devotos de cada Orixá prestavam culto a eles em regiões específicas da África Yorubá, onde cada divindade tinha seu domínio reconhecido. Alguns Orixás eram desconhecidos em certas partes da região. Na crença yorubá, os Orixás são venerados como espíritos da natureza e são considerados divindades desde tempos antigos. Acredita-se que possuem controle e influência sobre elementos naturais como água, terra, fogo e ar, exercendo sua governança sobre esses aspectos fundamentais da vida (PRANDI, 2005).

Os Yorubás, conscientes dos perigos representados pela natureza, que frequentemente ameaçavam a vida humana e estavam além de seu controle, realizavam sacrifícios para aplacar a fúria dessas forças. Esses rituais incluíam a oferta de alimentos, buscando garantir proteção contra os perigos naturais. Através dessas práticas, os Yorubás acreditavam estabelecer uma conexão com os Orixás, buscando equilibrar as forças da natureza e assegurar a harmonia em suas vidas e comunidades (VERGER, 1981, p. 22).

As figuras mitológicas conhecidas como orixás, tanto consideradas históricas quanto presentes na tradição oral dos yorubás, representam um simbolismo profundo enraizado na cultura de cada cidade e região. Por essa razão, despertam grande interesse, pois mapear e reconstruir as áreas onde essas divindades eram cultuadas é crucial para entender como essas figuras mitológicas influenciaram e se desenvolveram no Brasil. A investigação desses locais de culto permite ilustrar os impactos culturais e religiosos das religiões africanas no contexto brasileiro, evidenciando as continuidades e transformações dos rituais e práticas associadas aos orixás ao longo do tempo e do espaço (AZORLI, 2014, p. 18).

1.2.3- Dos grandes reinos ao tráfico para o Brasil

A análise de Azorli (2014) revela que os relatos de visitantes europeus nos séculos XV, XVI e XVII oferecem uma perspectiva diferente daquela muitas vezes apresentada nos

livros didáticos. Conforme descrito por Lépine (2001), esses visitantes descrevem as terras africanas como verdadeiros paraísos, notando sua prosperidade e civilização avançada. Os relatos destacam a movimentação intensa nos mercados, a diversidade e abundância de mercadorias, além da beleza das paisagens naturais, dos campos cultivados e dos jardins ornamentados. Menciona-se também o impressionante tamanho das cidades e a notável urbanização da região, desafiando estereótipos eurocêntricos e sublinhando a complexidade e sofisticação das sociedades africanas na época pré-colonial (LÉPINE, 2001, p. 4).

Os relatos dos europeus dos séculos XV, XVI e XVII não apenas destacam a prosperidade e civilização das terras africanas, mas também evidenciam sua admiração pelos palácios dos reis e pelo luxo das cortes. Estes visitantes frequentemente descreviam os palácios como suntuosos e as cortes como cenários de opulência e sofisticação, refletindo a riqueza cultural e material das sociedades africanas da época.

Além disso, é importante notar que esses relatos também mencionam os desafios enfrentados pelos europeus ao explorar essas regiões. Doenças endêmicas como disenteria, malária, febre amarela e varíola eram uma realidade constante e representavam uma grande ameaça à saúde dos visitantes europeus. Essas doenças, juntamente com outras condições adversas, levaram à designação da região como o "Túmulo do Homem Branco", destacando os riscos enfrentados pelos estrangeiros que tentavam colonizar ou explorar essas terras. (LEPINE, 1996). Por esses e outros motivos, as missões evangelizadoras enfrentaram grande resistência nas regiões africanas.

Os povos locais frequentemente resistiam à conversão devido às suas ricas tradições culturais e religiosas, que eram fundamentais para suas identidades e estruturas sociais. Além disso, as missões eram vistas como agentes de controle colonial, ameaçando a autonomia e os sistemas de crenças tradicionais das comunidades africanas. Esses fatores resultaram em uma significativa resistência contra os esforços missionários cristãos na África (AZORLI, 2014, p. 19).

Os reinos na costa africana que guerreavam uns contra os outros desempenharam um papel crucial no fornecimento de escravizados para as Américas. Nos portos de onde os escravizados eram embarcados, predominava um clima de insegurança devido às constantes batalhas entre os reinos locais e aos desentendimentos entre as potências europeias. Esses conflitos frequentemente interferiam nas operações de comércio de escravos, complicando as relações comerciais e aumentando a instabilidade na região costeira da África (VERGER, 1981, p. 23).

O porto de Ouidah emerge como um dos principais desaguadouros de escravizados na África Ocidental. Durante os séculos XVI ao XIX, Ouidah foi um centro crucial no comércio transatlântico de escravos, operando como um dos pontos de partida onde milhares de africanos foram capturados, reunidos em mercados locais e embarcados em navios negreiros rumo às Américas. Este porto desempenhou um papel central na trágica história da escravidão atlântica, marcando profundamente a história da região e as vidas daqueles que foram brutalmente deslocados (LÉPINE, 2001, p. 5).

No século XVI, os registros iniciais dos africanos escravizados para as Américas frequentemente os descreviam de forma genérica como "negros da Guiné" ou "gentio da Guiné". Esses termos refletiam uma visão simplificada e generalizada da origem dos escravizados, muitas vezes provenientes da costa ocidental da África. No entanto, a diversidade cultural e étnica dos africanos capturados e traficados era vasta e complexa, algo que os navegadores portugueses e outros europeus começaram a reconhecer e a registrar em seus relatos.

Essa diversidade fascinava os exploradores, que notavam as diferentes línguas, costumes, e tradições entre os povos africanos, refletindo a rica complexidade das sociedades africanas da época (OLIVEIRA, 1997). O problema desses termos é que eles sugeriam uma origem única e homogênea, enquanto "Guiné" na verdade abrangia toda a extensão da costa ocidental africana (OLIVEIRA, 1997, p. 15).

O primeiro ciclo de tráfico de escravos ficou conhecido como Ciclo da Guiné. Nos anos seguintes, as informações detalhadas sobre a origem dos escravizados eram escassas nos registros de tráfico, refletindo o desinteresse dos europeus por esses detalhes(AZORLI, 2014, p. 26).

No Brasil, na primeira metade do século XVII, a mão de obra indígena tornou-se escassa e insuficiente para atender à crescente demanda da atividade açucareira. Isso impulsionou a chegada de africanos escravizados, especialmente nas regiões açucareiras da Bahia e Pernambuco, entre os séculos XVII e XIX, para suprir essa necessidade de trabalho (AZORLI, 2014, p. 26). Segundo Milanez *et. al.* (2019, p. 216):

> A historiografia tradicional pouca atenção deu ao protagonismo da resistência indígena à colonização, e as abordagens da "transição" da escravidão indígena para a negra não apenas reforçaram a narrativa da extinção – que coloca os indígenas prementemente num lugar pertencente ao passado –, como também serviram para desconsiderar o violento sistema de exploração da força de trabalho, a espoliação e o genocídio que permanecem desde o primórdio da colonização até os dias atuais. (MILANEZ *et. al.* 2019, p. 216)

A população da Bahia passou a chamar os africanos escravizados de congos e angolas, e ocasionalmente de cabindas e benguelas, associando esses termos aos portos de onde eram embarcados, como se indicassem suas origens específicas. No entanto, essas referências não correspondiam necessariamente aos países de origem dos escravizados, mas sim aos locais de onde eram transportados para o Brasil.

Para Gonçalves da Silva (1994), os grupos africanos mais significativos trazidos para o Brasil foram os sudaneses e os bantos. Os sudaneses incluíam povos que habitavam áreas como Nigéria, Benin (ex-Daomé) e Togo. Já os bantos referiam-se aos povos originários das regiões do Congo, Angola e Moçambique. Esses grupos étnicos foram fundamentais na formação da cultura afro-brasileira, contribuindo com suas tradições, línguas e práticas religiosas para a diversidade cultural do Brasil (AZORLI, 2014, p. 32).

O tráfico de escravos para a Bahia, conforme divulgado por Pierre Verger (2002), é categorizado em quatro períodos distintos. A vinda dos "nagô-iorubas" é atribuída principalmente ao último desses períodos.Durante o comércio transatlântico de escravos, que ocorreu ao longo de vários séculos, os nagôs, um grupo étnico de origem iorubá, foram trazidos para a Bahia em maior número no último período desse comércio. Os nagôs, ou iorubás, originários da região que hoje compreende parte da Nigéria e Benin, foram significativamente envolvidos no tráfico de escravos para atender à demanda por mão de obra nas plantações de açúcar e outras atividades econômicas na Bahia.

Este último período também foi marcado por condições adversas para os escravizados, com muitas dificuldades enfrentadas durante a travessia transatlântica e ao chegar nas plantações. A chegada dos nagôs-yorubás à Bahia deixou um legado profundo na cultura afro-brasileira, especialmente através da preservação de tradições religiosas, línguas, e práticas culturais que influenciaram fortemente a sociedade baiana e brasileira como um todo. (VERGER, 2002, p. 27)" entre 1770 e 1850. O autor ressalta a ausência quase completa de nagô-yorubás até o começo do século XIX e presença predominante por volta de 1830.

Nagô era o termo genérico usado para os africanos falantes de iorubá desembarcados na Bahia. No entanto, como observado por Eltis (2006), os iorubás não chegaram inicialmente como um grupo coeso. O trauma da migração provavelmente levou-os a buscar por grupos similares e a redefinir suas identidades sociais como resposta aos desafios enfrentados (ELTIS, 2006, p. 272) que proporcionou a reorganização cultural a partir das semelhanças como a língua e a religião.

Entender as dinâmicas que moldaram a construção dos reinos na África Ocidental, assim como a cultura yorubá no continente, é crucial para compreender os impactos do tráfico

de escravizados no Brasil e o surgimento e desenvolvimento dos candomblés e suas diferentes nações. No próximo capítulo, exploraremos as Geo-ancestralidades, resistência e memória, focando nas perspectivas históricas, com ênfase especial na nação Efon, onde se constitui o Asé Pantanal.

2 - Geo-ancestralidades, resistência e memória: perspectivas históricas dentro da nação Efon

O capítulo que se inicia busca trazer referências detalhadas sobre a Nação *Efon*, explorando suas raízes históricas, culturais e linguísticas. A palavra "*Efon*" pode ser pronunciada em *Yorubá,* segundo Capone (2004), como "*Efon*" ou "*Efan*". Montovani (2014), afirma que essa variação reflete a entonação específica da língua *Yorubá*, onde os tons desempenham um papel crucial na comunicação, podendo alterar significativamente o significado das palavras. A correta pronúncia de "*Efon*" não é apenas uma questão linguística, mas também uma forma de respeito e preservação das tradições culturais dos *Yorubás*, uma comunidade rica em história e identidade cultural. Entender e usar adequadamente os tons da língua *Yorubá* ao pronunciar *"Efon*" demonstra um compromisso com a autenticidade e a valorização do patrimônio cultural dessa nação.

O termo "*Efon*" não é apenas uma designação geográfica, mas também uma referência à identidade cultural e histórica de um grupo específico dentro da vasta comunidade *Yorubá*. A cidade de *Efon-Alaye*, centro dessa nação, é um local de grande significância histórica e cultural, conhecido por suas práticas tradicionais de governança. Liderada por Obas e conselhos de anciãos, *Efon-Alaye* mantém uma estrutura administrativa única, onde esses líderes desempenham papéis fundamentais na administração da justiça, na resolução de conflitos e na manutenção das tradições.

Montovani (2014) explorou as raízes históricas e culturais da Nação Efon não se limitando apenas à linguagem, mas também envolvendo a investigação de suas práticas tradicionais, sua contribuição para a sociedade Yorubá e sua posição dentro do panorama mais amplo da cultura africana. Ao fazer isso, o autor não apenas traz aspectos pouco conhecidos ou subestimados dessa comunidade, mas também contribui para uma compreensão mais profunda e inclusiva da diversidade cultural e étnica dentro da África e além dela.

Os Obas, como monarcas tradicionais, são vistos como figuras centrais na preservação e transmissão de valores culturais e históricos, enquanto os conselhos de anciãos atuam como guardiões da sabedoria coletiva, orientando as decisões comunitárias e garantindo que as práticas ancestrais sejam respeitadas e continuadas. Este sistema de governança não apenas reforça a coesão social, mas também assegura a perpetuação das ricas tradições culturais da Nação *Efon*, sublinhando a importância de *Efon-Alaye* como um bastião da herança *Yorubá*.

Assim como Montovani (2014) optou por manter a grafia "*Efon*", esta pesquisa, também manterá, pois, este termo é utilizado pelas Comunidades Tradicionais de Terreiro Candomblé, que se reconhecem como descendentes ou vinculadas a esta nação. Silveira (2006) considera que a cidade de *Efon*, situada no antigo Reino de *Ekiti*, na fronteira leste de *Ijesá*, desempenha um papel central na história da região. *Ekiti*, conhecido como "o país das colinas", era uma federação composta por dezesseis pequenos reinos, com *Adô Ekiti* sendo a capital do maior deles. Essa região montanhosa é rica em tradições culturais e históricas, refletindo a complexidade e a diversidade da civilização *Yorubá*.

A pronúncia correta de "*Efon*" e a compreensão de seu contexto histórico são fundamentais para apreciar plenamente a herança cultural e a identidade desse grupo. A cidade de *Efon-Alaye* não é apenas um ponto geográfico, mas um símbolo de resistência e preservação cultural. Suas práticas tradicionais de governança, lideradas por Obas e conselhos de anciãos, exemplificam um sistema que valoriza a sabedoria ancestral e a coesão social. Os Obas, como monarcas tradicionais, e os conselhos de anciãos, como guardiões da sabedoria coletiva, desempenham papéis essenciais na administração da justiça, na resolução de conflitos e na manutenção das tradições.

Além disso, a escolha de manter a grafia "*Efon*" nas Comunidades Tradicionais de Terreiro Candomblé reflete um compromisso com a autenticidade e a fidelidade histórica. Essas comunidades vêem em "*Efon*" um elo direto com suas raízes ancestrais, mantendo viva a conexão com as tradições e práticas culturais que foram transmitidas através das gerações. A região de *Ekiti*, com sua rica tapeçaria de histórias e culturas, continua a ser um testemunho vivo da resiliência e da continuidade da civilização *Yorubá*, onde a cidade de *Efon-Alaye* ocupa um lugar de destaque como guardiã dessa herança.

A nação remonta ao antigo Reino de *Efon*, um pequeno reino Yorubá (do subgrupo *Ekiti*) que atualmente corresponde à cidade de *Efon-Alaaye*, no Estado de *Ekiti*, Nigéria. Esse reino, com suas raízes históricas profundas, é um testemunho vivo da rica herança cultural dos *Yorubás*. No decorrer do tempo, muito dessa tradição tem se atualizado, refletindo as mudanças sociais e culturais enquanto preserva suas essências fundamentais.

Como pesquisador, meu objetivo, é de ser mais uma pessoa a produzir um material de pesquisa que contribua para a vasta gama de estudos existentes, formando uma rede de proteção ao patrimônio cultural vinculado à Nação *Efon*. Este trabalho visa não apenas documentar, mas também preservar e valorizar as tradições culturais e religiosas que são centrais para a identidade dessa nação.

A particularidade da Nação *Efon* está fortemente associada ao culto de *Orunmilá, Oloke* e *Iroko*. Estas divindades ocupam um lugar especial no panteão *Yorubá*, e a devoção a elas destaca-se pela profunda conexão espiritual e cultural. *Orunmilá,* conhecido como o oráculo da sabedoria e do destino, *Oloke,* o deus das montanhas e do terreno elevado, e *Iroko,* a divindade vinculada à árvore sagrada, representam pilares fundamentais na cosmologia e nas práticas religiosas dos *Efon.* A veneração dessas divindades não é apenas um ato de fé, mas também uma expressão de identidade cultural e um meio de transmissão de conhecimento ancestral.

Este estudo busca oferecer uma compreensão mais ampla e detalhada dessas práticas, destacando a relevância histórica e contemporânea da Nação *Efon*. Ao documentar essas tradições, pretendemos fortalecer a rede de proteção ao patrimônio cultural, garantindo que futuras gerações possam continuar a valorizar e respeitar as ricas tessituras de crenças e costumes que definem essa comunidade.

Segundo Santos Júnior (2018), a cultura africana serve como um exemplo de tradição ancestral que não é uniforme nem estática. Ela não é homogênea nem cristalizada, refletindo uma riqueza de práticas e crenças que evoluem continuamente ao longo do tempo. Na variedade de seus bens culturais, etnias e diferenças territoriais, é na cosmogonia que todos se encontram, sendo este o traço principal da diáspora.

Essa cosmogonia, ou visão de mundo, oferece uma base comum onde as diversas culturas africanas se conectam, mesmo que mantenham suas particularidades e variações locais. A riqueza cultural da África é expressa através de suas inúmeras tradições, línguas, músicas, danças, rituais e sistemas de crenças, todos os quais estão em constante adaptação e transformação.

Na diáspora africana, especialmente nas Américas, essas tradições foram reinterpretadas e adaptadas, resultando em uma fusão dinâmica de culturas que ainda preserva as essências de suas origens. Cada vez mais, torna-se necessário conhecer e respeitar os fundamentos sobre os quais se basearam os cultos às divindades negras em suas diversas denominações e associações com a nossa formação cultural.

Santos Júnior (2018), levanta a importância de que compreender e valorizar essas tradições é essencial para reconhecer a profundidade e a complexidade da influência africana nas culturas contemporâneas. Os cultos às divindades negras, como *Orunmilá,Oloke* e *Iroko* na tradição *Efon*, representam mais do que práticas religiosas; eles são uma ligação vital com o passado, um meio de transmissão de sabedoria ancestral e um componente central da identidade cultural.

Este entendimento ajuda a apreciar a diversidade cultural e a importância de preservar essas tradições contra a homogeneização e a perda cultural. A celebração e a proteção dessas heranças culturais são passos fundamentais para garantir que as contribuições africanas continuem a enriquecer a tapeçaria cultural global, promovendo um reconhecimento mais profundo e respeitoso das suas influências na nossa formação cultural.

Não se trata de apropriação ou tentativa de impor uma concepção de vida baseada na crença, mas sim de reconhecer e valorizar autenticamente as raízes culturais africanas. Esse entendimento é crucial para apreciar a profunda influência dessas tradições sobre a nossa identidade coletiva e para garantir que a herança cultural e espiritual seja preservada e respeitada (OUTEIRO, 2020).

Valorizar essas raízes significa compreender a rica tapeçaria de práticas, crenças e valores que compõem a cultura africana, bem como a sua evolução e adaptação ao longo do tempo e através das diversas diásporas. Esse reconhecimento vai além da simples apreciação estética ou superficial; trata-se de uma imersão genuína nas tradições, histórias e conhecimentos que moldaram essas culturas.

Preservar essa herança cultural e espiritual é essencial para manter vivas as conexões com os antepassados e para assegurar que as futuras gerações possam se beneficiar dessa riqueza de sabedoria. Este processo de valorização também envolve a reafirmação dos nossos princípios e costumes, servindo como uma narrativa contrária aos esforços de demonização e marginalização da cultura africana.

Historicamente, a cultura africana foi muitas vezes distorcida ou depreciada por narrativas coloniais e racistas que buscavam deslegitimar e suprimir suas influências. Reafirmar a importância e a dignidade dessas tradições é um ato de resistência e empoderamento cultural. Isso inclui a promoção de uma compreensão mais equilibrada e respeitosa das contribuições africanas para a formação cultural global, destacando a resiliência, criatividade e profundidade espiritual dessas comunidades.

Ao reconhecer e valorizar as raízes culturais africanas estamos contribuindo para uma sociedade mais inclusiva e justa, onde todas as culturas são respeitadas e celebradas por suas contribuições únicas. Essa abordagem não só enriquece a nossa identidade coletiva, mas também fortalece o tecido social, promovendo uma maior compreensão e cooperação entre diferentes grupos culturais.

Conforme Santos Júnior (2018), o candomblé representa uma tradição cultural afro-brasileira, originada da dolorosa diáspora africana, um deslocamento forçado que levou milhões de pessoas negras escravizadas da África para trabalhar, principalmente, nas

Américas. Essa tradição religiosa é uma das mais significativas manifestações culturais afro-brasileiras, refletindo a resistência e a adaptação das tradições africanas em um novo contexto.

Nos estudos feitos por Santos Júnior (2018), o Brasil abriga a maior comunidade negra fora do continente africano, com 104.267.000 indivíduos pretos e pardos, totalizando 52,96% da população total do país (IBGE, 2012: 46). Esse fato ressalta a importância e a influência da cultura africana na formação da identidade brasileira. A presença negra no Brasil é vasta e multifacetada, contribuindo de maneira crucial para a diversidade cultural, social e religiosa do país.

Contudo, em termos proporcionais, ainda segundo esses estudos, outros países exibem uma presença negra mais expressiva. No Haiti, 95% da população é negra, destacando-se como um dos exemplos mais proeminentes de nações formadas majoritariamente por descendentes de africanos. A Jamaica segue de perto, com 92% da população sendo negra, evidenciando a predominância e a vitalidade das tradições africanas nas culturas caribenhas. Nos Estados Unidos, cerca de 41 milhões de pessoas são negras, representando aproximadamente 13% da população total (ICD, 2014). Apesar de ser uma proporção menor em relação à população total, a comunidade negra nos Estados Unidos tem um impacto cultural, social e político significativo, influenciando diversos aspectos da vida americana.

Segundo Santos Júnior (2018), negros escravizados não foram originários de uma única região homogênea. Entre as principais áreas de origem das pessoas escravizadas, que foram despojadas de sua humanidade e consideradas valiosas commodities pelos europeus, encontravam-se os territórios que hoje identificamos como Moçambique, Angola, Nigéria, Benin e Togo. No entanto, esses nomes não conseguem capturar a vasta diversidade étnica e cultural presente nessas regiões. As identidades desses povos foram, em muitos casos, simplificadas por generalizações europeias sobre as culturas dos diferentes grupos étnicos africanos.

Pensando nos Yorubás, Santos Júnior (2018), cita Pierre Verger (2002), ao observar a simplificação de estudar os Yorubás e sua terra natal. *Yorubaland,* por exemplo, compreende áreas dentro dos atuais Estados da Nigéria e de Benin, mas abrange uma rica tapeçaria de subgrupos e culturas, cada um com suas próprias línguas, tradições e sistemas de crença. Os iorubás não são um grupo monolítico, mas uma coletividade diversa de sub-etnias como os *Oyos, Ifes, Ijebus, Ekits* e outros, cada um com suas particularidades culturais e históricas.

Essa diversidade se reflete também nas outras regiões de origem. Santos Júnior (2018), nos mostra que em Moçambique, existiam várias etnias, como os Makua, Tsonga, Sena e Shona, cada uma com suas próprias línguas e tradições culturais. Angola, outra importante

região de origem de escravizados, era lar de diversos grupos étnicos, incluindo os *Ovimbundu, Kimbundu, Bakongo* e outros, cada um com sua história e cultura únicas. A Nigéria, além dos iorubás, inclui outros grandes grupos étnicos como os *Hausa-Fulani* e os *Igbo*, todos com significativas diferenças culturais e linguísticas. O Benin e o Togo também abrigavam múltiplas etnias, como os *Fon e Ewe*, cada um contribuindo para a rica tapeçaria cultural da região. Conforme expressou Verger:

> [...] Iorubá é a denominação geral de um grande país, com cinco regiões: Oyó, Egbwa, Ibarupa, Ijebu e Ijexá. Eram mais de cinco divisões, porém havia interesse, por parte dos missionários, em não fracionar as publicações (da Bíblia em particular) destinadas a sustentar seus esforços de evangelização em tantas designações de uma mesma língua. Pareceu mais acertado reunir o conjunto sob o nome de "iorubá", dado pelos haussa, unicamente ao povo de Oyó. A administração colonial britânica também achava vantajoso adotar este termo como um símbolo de reconciliação das diversas nações, outrora reunidas sob o comando de AláàfinÒyó, todas elas falando o iorubá, e que se bateram em conflitos intertribais. Apesar desse esforço de unificação, algumas vezes subsistiram grandes diferenças dialetais [...], assim como um orgulho das origens e tradições acompanhado de certa desconfiança, ou mesmo desprezo recíproco, que o tempo não conseguiu extinguir completamente, pois cada um desses grupos prefere ser Egbá, Ifé, Ijebu ou Ijexá a ser Iorubá (VERGER, 2002, p. 15apud SANTOS JÚNIOR, 2018).

Os europeus, ao reduzir essas complexas identidades a termos generalizados, não conseguiram (ou não quiseram) apreciar a profundidade e a variedade das culturas africanas. Eles frequentemente classificavam as pessoas escravizadas de acordo com portos de embarque ou regiões amplas, ignorando as particularidades culturais e sociais dos diversos grupos étnicos. Isso não apenas apagou a complexidade das identidades africanas, mas também contribuiu para a desumanização das pessoas escravizadas, tratando-as como mercadorias intercambiáveis.

Segundo Santos Junior (2018), compreender a verdadeira diversidade das origens africanas das populações escravizadas é fundamental para apreciar a complexidade das heranças culturais que elas trouxeram consigo para o Novo Mundo. As tradições religiosas, línguas, músicas e outras práticas culturais africanas se adaptaram e evoluíram nas Américas, mas sempre mantiveram traços profundos das suas raízes diversas. Reconhecer essa diversidade ajuda a desfazer as simplificações históricas e a valorizar plenamente a riqueza das contribuições africanas para a cultura global.

Santos Junior (2018) nos mostra que as distinções não foram apagadas durante a diáspora, como evidenciado nas práticas religiosas afro-brasileiras, como o Asé, onde essas identidades estão presentes nas alusões aos cultos reestruturados e reconhecidos como nação

Jeje, nação Ketu, nação Angola e nação Efon, entre outras. Cada uma dessas nações representa tradições culturais e religiosas específicas, preservadas e adaptadas pelas comunidades afro-brasileiras ao longo dos séculos (SANTOS JÚNIOR, 2018, pág. 3).

A diversidade de nações implica em rituais, divindades e cânticos específicos, todos profundamente enraizados em suas origens africanas. Por exemplo, a nação *Jeje*, originária dos povos *Fon e Ewe*, possui suas próprias divindades e práticas rituais distintas, como a veneração aos *Voduns*. A nação *Ketu*, derivada dos *Yorubás*, celebra os Orixás, cada um associado a elementos da natureza e forças cósmicas. A nação Angola, com raízes nos povos *Bantu*, inclui a adoração de *Inquices*, divindades que também têm ligações com a natureza e os ancestrais.

Embora as tradições interajam e se influenciem mutuamente, os conhecimentos e as práticas são moldados por cada tradição específica. Isso cria uma rica tapeçaria de espiritualidade e cultura, onde cada nação mantém sua identidade única enquanto contribui para o todo dos candomblés e outras práticas religiosas afro-brasileiras. No entanto, algumas nações, como a Efon, são menos exploradas e documentadas no Brasil, o que dificulta a compreensão completa de suas origens e tradições.

A nação *Efon*, por exemplo, está associada ao culto de divindades específicas como *Orunmilá, Oloke e Iroko*. Essas divindades têm suas próprias histórias, cânticos e rituais que precisam ser compreendidos dentro do contexto da tradição *Efon*. A falta de exploração e documentação dessa nação no Brasil pode ser atribuída a vários fatores, incluindo a fragmentação das comunidades durante a diáspora e a priorização de outras tradições mais amplamente praticadas e reconhecidas.

Reconhecer e valorizar a nação *Efon*, assim como as outras nações menos exploradas, é crucial para uma compreensão completa dos candomblés e da riqueza das tradições afro-brasileiras. Isso envolve a preservação e a revitalização dos rituais, cânticos e conhecimentos específicos de cada nação, garantindo que suas contribuições únicas sejam apreciadas e respeitadas.

Na seção Ressignificando o passado para ressignificar o presente trataremos de aspectos referentes ao surgimento da Nação Efon e da localização geográfica do grupo cultural do qual a mesma se originou.

2.1- Ressignificando o passado para ressignificar o presente

A INJÔ LAYÓ
OMÓ EFON FARAYÓ
(Dancem com a felicidade
os filhos e filhas do Efãn
nasceram para a felicidade.

Os versos que introduzo no texto são uma cantiga tradicional na tradição da Nação *Efon*, cantado por todas as Casas de Candomblé da nação *Efon*, com o intuito de celebrar a alegria e a felicidade dos filhos e filhas de *Efon*. No contexto da tradição afro-brasileira, especialmente nos Candomblés, as cantigas e saudações desempenham um papel crucial. Elas não apenas expressam aspectos culturais e espirituais, mas também servem como veículos para a transmissão de conhecimento ancestral e para fortalecer a identidade comunitária.

Nos Candomblés, cada Nação corresponde a um conjunto específico de divindades, mitos e práticas rituais que refletem as origens étnicas e culturais dos povos africanos trazidos para o Brasil durante o período da escravidão. A Nação *Efon,* por exemplo, está associada a certas divindades, costumes e linguagem ritualística que distinguem seus seguidores dentro da cosmologia religiosa do Candomblé.

As cantigas são mais do que simples canções; são expressões de devoção, celebração e conexão espiritual. Elas são usadas em cerimônias religiosas para invocar as divindades, louvar seus atributos e transmitir histórias e ensinamentos sagrados. Além disso, as saudações específicas usadas nas cantigas são formas de honrar e reconhecer os ancestrais e as entidades espirituais, reforçando a continuidade cultural e espiritual das comunidades de Candomblé.

Portanto, ao iniciar o texto com versos de uma cantiga da Nação *Efon*, estou não apenas introduzindo aspectos da cultura e espiritualidade afro-brasileira, mas também destacando a importância dessas expressões para a preservação da identidade e da herança cultural das Comunidades Tradicionais de Terreiro de Candomblé. A seguir o hino da nação *Efon*:

A INJÔ LAYÓ
OMÓ EFON FARAYÓ
(Dancem com a felicidade
os filhos e filhas do Efãn
nasceram para a felicidade.

Segundo Santos Junior (2018), "A INJÔ LAYÓ" pode ser entendido como um convite ou uma saudação para dançar com alegria e felicidade. "OMÓ EFON" refere-se aos filhos e filhas de *Efon*, que são reconhecidos e celebrados por sua conexão com essa tradição específica dentro do Candomblé. "FARAYÓ" sugere que esses indivíduos nasceram para a felicidade, destacando um aspecto positivo e auspicioso associado à sua identidade e herança espiritual.

Esses versos não apenas expressam a alegria e a celebração, mas também reforçam o vínculo comunitário e a continuidade das tradições ancestrais dentro da prática religiosa. Cantigas como essa são transmitidas oralmente ao longo das gerações, mantendo viva a memória coletiva e fortalecendo a identidade cultural e espiritual dos praticantes do Candomblé, especialmente da nação *Efon*.

Conforme Santos Junior (2018),a falta de registros formais sobre a nação *Efon* destaca a importância de iniciativas de pesquisa e documentação que visem recuperar e preservar essas tradições. Através de estudos mais aprofundados, será possível ampliar o conhecimento sobre as práticas rituais, as divindades veneradas e as características únicas da nação Efon, contribuindo para uma representação mais completa e precisa da diversidade cultural no contexto dos Candomblés e das religiões afro-brasileiras como um todo.

Santos Junior (2018) fez um levantamento de diversos trabalhos em várias áreas que abordam a cultura e a história da cidade-reino (FOLARIN, OLADOSU, BABA, 2012; BAMGBOYE, 2008; ADEOTI, 2013; ADEOTI, 2014; ADEOTI & ADEYERI, 2013; OLUMIDE LUCAS, 1942).

Nos trabalhos mais relevantes, Santos Junior (2018), levanta especialmente o deAdeoti (2013: 177), que declara ser claro:

> [...] que Efon Alaaye é um dos mais antigos reinos iorubás cuja origem remonta a Ile-Ifé, berço da civilização iorubá. Como a maioria das comunidades iorubás, a cidade não foi poupada pelas guerras intestinas entre grupos rivais do século XIX, das quais emergiu uma combalida, mas unida, forte e indivisível unidade política. (ADEOTI, 2013, p. 177apudSANTOS JÚNIOR, 2018)

*De acordo com Santos Júnior (2018) e Adeoti (2013) Efon Alaaye*é reconhecida como um dos mais antigos reinos *Yorubás*, cuja origem é tradicionalmente traçada até *Ile-Ifé*, considerado o berço da civilização *Yorubá. Ile-Ifé* é uma cidade sagrada para os *Yorubás*, onde se acredita terem surgido às divindades e os primeiros seres humanos de acordo com a mitologia iorubá. Dessa forma, *Efon Alaaye*, como muitas outras comunidades iorubás,

compartilha uma conexão histórica profunda com *Ile-Ifé* e os fundamentos culturais e espirituais que emergiram dessa região.

Os autores ainda ressaltam que ao longo de sua história, *Efon Alaaye* não escapou das guerras internas entre grupos rivais que caracterizaram o século XIX na região *Yorubá*. Esses conflitos não apenas desafiaram a estabilidade política e social do reino, mas também moldaram sua trajetória de desenvolvimento e resiliência. Apesar das adversidades, a cidade emergiu dessas lutas como uma unidade política resiliente, fortalecida e indivisível.

A experiência de *Efon Alaaye* durante as guerras intestinas do século XIX reflete os desafios enfrentados por muitas comunidades *Yorubás* na época, enquanto tentavam preservar sua identidade cultural e política em meio a conflitos territoriais e rivalidades entre líderes locais. A capacidade de resistir e se unir após esses períodos turbulentos são um testemunho da resiliência e da determinação do povo de *Efon Alaaye* em manter sua coesão e integridade como uma entidade política e cultural.

O reconhecimento da antiguidade de *Efon Alaaye* como um reino *Yorubá,* suas origens ancestrais ligadas a *Ile-Ifé* e sua história de superação de conflitos internos contribuem para uma compreensão mais ampla e profunda da rica tapeçaria histórica e cultural do povo *Yorubá* na Nigéria e além dela.

Efon, por sua vez, é reconhecido como parte integrante do grupo *Yorubá,* com sua própria história e tradições dentro do contexto mais amplo da cultura *Yorubá*. A cidade de *EfonAlaaye*, como um centro cultural e histórico, preserva e celebra essas tradições através de suas práticas rituais, governança tradicional e vínculos espirituais com divindades *como Orunmilá, Oloke e Iroko.*

Santos Junior (2018), ao considerar a história e a cultura da região ocidental da *Yorubalândi*a, nos diz que é crucial reconhecer e respeitar as distinções entre os grupos étnicos, como *Efon* e *Fon*, para uma análise precisa e contextualizada das dinâmicas sociais, políticas e culturais que moldaram a região ao longo do tempo. Os Fons são associados à nação Jeje, conforme destacado por Matory (2005):

> [...] na Bahia, a nação Jeje (cujo culto aos voduns a identifica aos falantes de Ewè, Gèn, Ajá, e Fon vizinhos à Iorubalândia) é intimamente associada à nação Quêto/Nagô. Os protocolos rituais, as músicas e a língua ritual das nações Jeje e Quêto/Nagô estão tão profundamente intrincadas uma na outra que etnógrafos locais as descrevem como complexo ritual Jeje-Nagô (MATORY, 2005 p. 23apud SANTOS JÚNIOR, 2018).

Santos Junior (2018), valida em seu trabalho o que Renato da Silveira (2010) ratifica nas observações feitas por Matory (2005), afirmando que a primeira Comunidade Tradicional

de Terreiro de Ketu na Bahia foi significativamente influenciada pelas tradições do grupo Fon, especialmente em termos linguísticos. Essa influência é um reflexo da complexidade das interações culturais entre os diversos grupos étnicos africanos durante o período da diáspora.

Na Bahia, a interação entre a nação *Jeje* e a nação *Keto/Nagô* dentro do contexto religioso afro-brasileiro é notável pela intensa interação e interconexão ritualística entre esses dois grupos. A nação *Jeje* é identificada com os povos *Ewè, Gèn, Ajá e Fon*, que são vizinhos geográficos da região conhecida como *Yorubalândia*, onde os *Yorubás* são predominantes. Por outro lado, a nação *Keto/Nagô* refere-se aos *Yorubás* que foram trazidos como escravos para o Brasil e preservaram suas tradições religiosas, culturais e linguísticas.

Os protocolos rituais, as músicas e a língua ritual das nações *Jeje* e *Keto/Nagô* estão tão entrelaçadas que são descritas por etnógrafos locais como um "complexo ritual *Jeje-Nagô*". Isso reflete não apenas a coexistência, mas também a influência mútua e a sinergia ritualística que se desenvolveram ao longo dos séculos de convivência e prática religiosa compartilhada no Brasil.

Os povos *Jeje* e *Keto/Nagô* não apenas mantiveram suas tradições religiosas distintas, mas também encontraram maneiras de se integrar e adaptar mutuamente dentro do contexto da religiosidade afro-brasileira. Isso inclui a adoção de elementos rituais, símbolos, vocabulário e práticas cerimoniais que se enriqueceram mutuamente ao longo do tempo.

Contudo, o "complexo ritual *Jeje-Nagô*" não só ilustra a complexidade e a riqueza das tradições religiosas afro-brasileiras, mas também destaca a capacidade das culturas africanas de se adaptarem e evoluírem em novos contextos, preservando ao mesmo tempo sua identidade e espiritualidade únicas. Essa interação profunda entre *Jeje* e *Keto/Nagô* continua a ser um testemunho vivo da diversidade e da resiliência das tradições afro-brasileiras na Bahia e além dela.

Matory (2005) identifica também influências dos *Yorubá-Tapá,* dos *Aon E*fan e dos *Ijesá,* destacando a diversidade de origens étnicas que contribuíram para a formação das práticas religiosas afro-brasileiras, especificamente dentro da tradição do Candomblé *Ketu*. Essas influências não se limitam apenas ao aspecto linguístico, mas permeiam as crenças, rituais e estruturas de governança das comunidades tradicionais de terreiro na Bahia e em outras regiões do Brasil.

Os *Yorubá-Tapá* são um subgrupo dentro da vasta cultura *Yorubá,* com suas próprias tradições e práticas espirituais que contribuíram para a rica tapeçaria religiosa afro-brasileira. Os *Aon Efan*, referentes aos praticantes da tradição *Efon*, também trouxeram suas próprias perspectivas e rituais específicos, influenciando a diversidade dentro dos Candomblés. A

presença dos *Ijesá*, outro subgrupo *Yorubá*, é igualmente significativa, oferecendo uma contribuição distinta para a formação e o desenvolvimento das comunidades de terreiro no Brasil. Essas interações culturais e religiosas não apenas enriqueceram os Candomblés com uma variedade de práticas e tradições, mas também evidenciam a resiliência e a adaptação das comunidades afro-brasileiras na preservação de suas heranças culturais em um novo contexto.

A pesquisa de Santos Junior (2018) se embasou nos apontamentos de Renato da Silveira (2010), que destacou a importância de reconhecer as múltiplas influências étnicas que moldaram o Candomblé *Ketu* na Bahia, enfatizando a diversidade e a complexidade das origens africanas que continuam a ser celebradas e praticadas nas comunidades de terreiro até os dias atuais. O objetivo aqui é a partir desses dois autores, é resgatar algumas dessas influências da nação *Efon* e seu desenvolvimento no Brasil, conforme apresentado por Silveira:

> [...] segundo explicação do linguista Ayoh Omidire[,] em comunicação pessoal, Efọn é pronunciado com um som nasal semelhante à pronúncia francesa do termo vent, podendo ser transcrito tanto como Efon quanto como Efan, que terminou sendo a opção baiana. [...] Para Tio Agnelo, Efan, mais que uma cidade, é uma "filosofia do culto, como tem nagô, ijexá etc." Já encontrei também as variações Èfon e Effọn. Verger identifica Oxalufã como sendo originário da cidade de Ifón, mais ao norte, às margens do rio Erinlé (SILVEIRA, 2010 p. 590 apud SANTOS JÚNIOR, 2018).

Santo Junior (2018) trouxe esta referência de Renato da Silveira (2010), pois é crucial para corroborar que "*Oxalufã (Òrìsá Olúfọn),* como indicado pelo próprio nome, é o padroeiro da cidade de *Ifón*". Renato da Silveira (2010) oferece uma base acadêmica sólida ao conectar a divindade *Oxalufã* diretamente à cidade de *Ifón,* contribuindo assim para a compreensão histórica e cultural dessa figura dentro da tradição *Yorubá*.

Santos Junior (2018) cita Air José *Bámgbósé*, do Candomblé *Ilê Odô Ogê* (Terreiro Pilão de Prata), como aquele que reforça essa conexão ao afirmar que o culto baiano de *Oxaguiã* também tem suas raízes na cidade de *Efan*. Esta afirmação não apenas valida a associação de *Oxaguiã* com *Efan,* mas também destaca a importância de *Efan* como um centro de influência espiritual dentro das práticas religiosas afro-brasileiras.

Além disso, na respeitada Casa Branca, o *Elemaxó* Agnelo, líder máximo do culto de *Oxaguiã* neste terreiro, afirma que a mãe da famosa Tia Massi era do povo de *Efan*. Esta referência histórica e genealógica sublinha a continuidade das tradições ancestrais dentro das comunidades de terreiro, demonstrando como as conexões com *Efan* são valorizadas e perpetuadas ao longo das gerações.

Conforme Santos Junior (2018), a Casa Branca abriga cerimônias significativas, ainda pouco divulgadas ao público em geral, relacionadas a outras manifestações de *Oxalá*, como o culto a *Oxá Funkê* da saudosa Tia França, o *Oin Funkê* da renomada Tia Massi, ambos originários de *Efan*, e o *Oxá Furu de Mãe Teté*. O culto ao *Orixá Okô ou Orixakô*, trazido para a Bahia da região de *Ifé*, é outra tradição importante, sendo uma divindade associada à terra e à fertilidade, embora seja considerada parte da família de *Oxalá*. Essas práticas conectam *Efan, Ifé e Ijexá*, e dentro desse contexto, devido à influência de Tia Massi, *Efan* ganhou destaque nas tradições da Casa.

A inclusão dessas informações não apenas enriquece o conhecimento sobre as origens e as práticas culturais dos Candomblés, mas também evidencia a importância de *Efan* como um ponto focal de espiritualidade e identidade para os praticantes das religiões afro-brasileiras. Essas conexões históricas e culturais reforçam a profundidade e a complexidade das tradições religiosas e a sua resiliência na diáspora africana.

Em sua pesquisa, Santos Junior (2018), trouxe uma conversa que Anjos (2014), teve com a sucessora do Asé Pantanal, e que está no posto até os dias de hoje, que não identifica essas pessoas como aquelas responsáveis por trazer o *Efon* para o Brasil. No entanto, Maria de Sàngó, compartilhou informações transmitidas por seu avô carnal e Babálorisá Cristóvão de *Ògún*, que afirma que a nação *Efon* foi estabelecida em Salvador por José Firmino dos Santos, conhecido como Tio Firmo, ou Tio Firmo *Olufandeí*, ou Babá *Irufá*, e Maria Bernarda da Paixão, também conhecida como Adébòlú, ou Maria Violão. Ambos chegaram ao Brasil, na condição de escravizados, em uma data desconhecida. O Asé fundado por eles foi denominado *Asé Yangba* Oloroke Ti Efon, ou Asé Oloroke, e foi estabelecido:

> [...] na Travessa Oloroke, [que] hoje [...] é a Travessa Antônio Costa, 17. Aí Maria Bernarda da Paixão morreu, a Mãe Milu assumiu o posto. Matilde, como a mãe pequena, já que Mãe Milu estava muito velha... Ela era descendente de escravo. Nessa época Mãe Milu já tinha quase cem anos, quando a Maria Bernarda morreu. É que era escrava legítima mesmo [...]. aí ficava a Mãe Milu, a Mãe Milu coordenando a parte interna dentro do Axé e a Matilde mais nova, ficava [...] ela e meu avô, os três dividiram a casa. Depois houve uma divergência entre a Matilde e meu avô, foi quando meu avô [...] montou uma casa lá em Salvador. Na [rua] Ubaranas, [...] em Salvador. No bairro de Amaralina (ANJOS, 2014, p. 470-1apudSANTOS JÚNIOR, 2018).

Santos Junior (2018) corrobora trazendo de Mãe Maria de *Sàngó*, que também confirmou que uma filha de criação de Tio Firmo e Maria Bernarda, chamada *Iasiká*, contribuiu significativamente para a disseminação e estabelecimento da nação Efon no Brasil. No entanto, a existência de *Iasiká* não foi comprovada por fotos ou documentos, o que destaca

a dificuldade em encontrar registros formais sobre muitos aspectos da história das comunidades de terreiro no Brasil.

Essas informações ressaltam a importância das tradições orais e da transmissão de conhecimento dentro das Comunidades Tradicionais de Terreiro, especialmente no contexto das religiões de matriz africana como o Candomblé. A história de Tio Firmo, Maria Bernarda e *Iasiká* ilustra como as práticas religiosas e culturais foram preservadas e adaptadas ao longo dos séculos, apesar das adversidades enfrentadas durante a diáspora africana.

Santos Junior (2018) traz com clareza os eventos que levaram à criação do *Asé Pantanal*, é essencial traçar meticulosamente a genealogia dos seguidores de *Efon*, desde o primeiro *Asé Oloroke*, até aqueles que ainda estão ativos em todo o Brasil hoje. Santos Junior (2018), ao consultar a herdeira e matriarca do Asé, percebe-se que a residência que abrigava o *Asé Oloroke* está fechada e o *Iroko* plantado faleceu. A casa que mantinha as tradições de *Efon* declinou sem que fosse possível realizar o inventário de seus bens. De acordo com Maria de *Sàngó,* segundo Santos Junior (2018), após o falecimento de *Adébòlú*, Mãe Milu, a *Yakèkèrè* da casa, assumiria as responsabilidades juntamente com Cristóvão *d'Ogunjá* e Matilde de *Jagun,* devido à avançada idade de *Adébòlú*. É importante destacar que Cristóvão se casou com Celina, que ocupava o quarto lugar na hierarquia *d'Oloroke*.

Trazer este relato para a pesquisa pode revelar um cenário de transição e desafios enfrentados pelas comunidades de terreiro no Brasil, especialmente aquelas que preservam tradições específicas como as da nação *Efon*. O fechamento da residência que abrigava o *Asé Oloroke* e a morte do *Iroko* simbolizam não apenas a perda física, mas também o enfraquecimento das práticas e rituais associados à cultura *Efon.*

A falta de um inventário dos bens da casa ressalta as dificuldades burocráticas e legais enfrentadas pelas comunidades religiosas afro-brasileiras na preservação de seu patrimônio cultural e material. A sucessão de responsabilidades para Mãe Milu, Cristóvão *d'Ogunjá* e Matilde de *Jàgún* evidencia a necessidade de adaptação e continuidade das práticas religiosas, mesmo diante de desafios como o envelhecimento dos líderes e a diminuição dos recursos.

Segundo Santos Junior (2018), o casamento de Cristóvão com Celina, que ocupava uma posição significativa na hierarquia *d'Oloroke,* destaca as dinâmicas internas e os laços familiares que sustentam essas comunidades. Esses eventos históricos sublinham a importância de documentar e preservar não apenas os rituais e crenças, mas também a estrutura social e familiar que sustentam as práticas religiosas afro-brasileiras ao longo do tempo.

Assim, a história de declínio e mudança da casa de *Efon* reflete não apenas os desafios enfrentados por uma comunidade específica, mas também a resiliência e a adaptação contínuas necessárias para manter vivas as tradições ancestrais em um contexto em constante transformação.

Na seção seguinte: *Omi Layo***:** As águas que transcorrem e levam a nação *Efon* da Bahia ao Rio de Janeiro, traremos elementos sobre o percurso da nação *Efon* na Bahia até chegar ao Rio de Janeiro.

2.2- *Omi Layo*: As águas que transcorrem e levam a nação *Efon* da Bahia ao Rio de Janeiro

Conforme Santos Junior (2018) é crucial destacar o processo de resistência e os caminhos percorridos pela nação *Efon* até sua chegada ao bairro do Pantanal em Duque de Caxias, no Rio de Janeiro, na década de 50. Esse período foi marcado pela diáspora africana e pela migração de muitos africanos e seus descendentes para diversas partes do mundo, incluindo o Brasil. As Comunidades Tradicionais de Terreiro desempenharam um papel vital nesse processo, mantendo e adaptando suas tradições religiosas em novos ambientes.

A nação *Efon*, com suas próprias práticas e rituais distintos dentro dos Candomblés, encontrou um lar no bairro do Pantanal, em Duque de Caxias (Baixada Fluminense) contribuindo para a diversidade religiosa e cultural do Rio de Janeiro. A chegada dessas comunidades não apenas enriqueceu o panorama espiritual da cidade do Rio de janeiro e da Baixada Fluminense, mas também representou um ato de resistência cultural contra a opressão histórica e a marginalização das tradições africanas.

Ao estudar a história da nação *Efon* e sua jornada até o bairro do Pantanal em Duque de Caxias, é fundamental reconhecer não apenas os desafios enfrentados, mas também a resiliência e a determinação dessas comunidades em preservar e celebrar suas heranças culturais e espirituais, enriquecendo assim o tecido social e religioso do Brasil.

Santos Junior (2018), remonta à cidade de *Efon Alaaye*, situada a aproximadamente 500 metros acima do nível do mar. A topografia do local é marcada por colinas, o que conferia uma vantagem defensiva significativa aos seus habitantes durante os conflitos entre tribos e na defesa de seu território. As colinas de *Efon* são conhecidas por sua dificuldade de acesso, como expresso no provérbio: "*Omo-Olokelomoke* arma", que significa que os nativos da terra podem facilmente subir as colinas.

Segundo Santos Junior (2018) essas elevações estão localizadas na cidade de *Ikere Ekiti*, destacando não apenas a geografia peculiar da região, mas também sua importância

histórica e estratégica dentro do antigo Reino de *Ekiti*. A altitude elevada de *Efon Alaaye* não apenas proporcionava segurança física, mas também influenciava a vida cotidiana e as práticas culturais dos habitantes, moldando suas tradições e identidade ao longo dos séculos.

As divindades associadas à elevação de *Efon Alaaye* são Olosunta e *Orole,* que possivelmente representam manifestações de *Oloke,* personificadas na simbologia das duas colinas. Essas divindades são centrais na cosmologia e nas práticas espirituais da tradição *Efon*, refletindo a profunda conexão espiritual e cultural dos habitantes com o ambiente natural e suas crenças ancestrais.

Durante uma conversa de Santos Junior (2018) com a Yalorisá Maria de Sàngó, ela compartilhou conhecimentos transmitidos por seus ancestrais através da tradição oral. Segundo esses relatos, a Nação *Efon* chegou ao Brasil em 1880 por meio do africano escravizado chamado José Firmino dos Santos, também conhecido como Tio Firmo Bàbá *Irufá*. Tio Firmo deixou a cidade de *Ekiti-Efon*, na Nigéria, durante um período marcado por conflitos, conforme destacado por Silveira (2006).

Esse contexto histórico revela não apenas a migração forçada de africanos para o Brasil durante a era da escravidão, mas também a continuidade das práticas religiosas e culturais da tradição *Efon* em um novo ambiente. A chegada de Tio Firmo e outros africanos escravizados representou a perpetuação e adaptação dessas tradições dentro das comunidades de terreiro no Brasil, contribuindo para a diversidade espiritual e cultural do país.

De acordo com Silveira (2006), após desentendimentos com Matilde de *Jagun,*Cristovão *d'Ogunjá* estabeleceu uma casa de culto da nação *Efon* em Salvador, localizada na Rua Ubaranas, no bairro Amaralina. Esse movimento representou um marco importante na expansão da tradição *Efon* na Bahia. A primeira pessoa a ser iniciada nesta casa foi Arlinda, filha de Cristóvão e Celina. Curiosamente, a cerimônia de iniciação não foi conduzida por Cristóvão, mas sim por Runhó Merotongi, do Zoogodô Bogum Malê Rundó, também conhecido como Terreiro do Bogum, pertencente à nação jeje.

Conforme Santos Junior (2018)além de Arlinda, outras figuras proeminentes foram iniciadas na casa *Efon* de Salvador, incluindo Waldomiro Baiano, Maria d'Oxalufã, Nilza d'Oxum, Regina d'Ogun (irmã de Cristóvão), e Maria Alice d'Oxaguiã. Esses eventos marcaram o estabelecimento e a consolidação das práticas religiosas da nação Efon na capital baiana. Diante das dificuldades enfrentadas em seu Asé em Salvador, Babá Cristóvão tomou a decisão de migrar, inicialmente para Aracaju e posteriormente para Duque de Caxias, no estado do Rio de Janeiro. Em 1950, fundou o *Ilê Asé Ogun Anaueji Igbeleni Oman*, mais conhecido como *Asé Pantanal*. Esta nova fundação representou um novo começo para a

tradição *Efon* em um novo ambiente, contribuindo significativamente para a expansão e a preservação das práticas religiosas e culturais da nação Efon no contexto carioca.

A história de Cristovão d'Ogunjá e a fundação do Asé Pantanal não apenas ilustram as dinâmicas internas das Comunidades Tradicionais de Terreiro, mas também evidenciam a resiliência e a adaptabilidade das tradições religiosas afro-brasileiras frente aos desafios históricos e sociais. Esses eventos históricos são fundamentais para compreendermos a rica tapeçaria cultural e espiritual que moldou e continua a moldar a sociedade brasileira.

Bàbá Irufá, acompanhado de sua filha Asika e de sua ama-seca *Iyá Adeboluiye*, que adotou o nome de Maria Bernarda da Paixão, embarcou na mesma viagem que Mãe Milú, que posteriormente se tornaria a mãe pequena do terreiro. Juntos, desembarcaram em Salvador, onde foram destinados ao trabalho na fazenda do Engenho Velho de Brotas. Esse local era conhecido por suas plantações e pela dureza das condições de trabalho enfrentadas pelos escravizados.

De acordo com Santos Junior (2018) após a abolição da escravatura, o proprietário do engenho subdividiu a propriedade em lotes, possibilitando que os ex-escravizados assumissem a responsabilidade pelo cultivo da terra. Esse processo de subdivisão foi um marco significativo na transição dos antigos escravizados para uma forma de vida mais independente, embora ainda marcada por desafios econômicos e sociais consideráveis.

Figura 1- Foto de Maria Bernarda da Paixão.



Fonte: Acervo Asé Pantanal.

Esse contexto histórico não apenas ilustra as condições enfrentadas pelos africanos trazidos à força para o Brasil, mas também destaca a resiliência e a capacidade de adaptação dessas comunidades, que conseguiram preservar suas tradições religiosas e culturais mesmo diante das adversidades impostas pela escravidão e suas consequências. A história de Bàbá Irufá, Maria Bernarda da Paixão e Mãe Milú é um testemunho vivo da herança e da persistência das tradições afro-brasileiras que continuam a moldar a identidade cultural do Brasil até os dias de hoje.

Conforme relatado por Lima (2021), Tio Firmo do Orixá *Osún e Sàngó* assumiu a posse do terreno do antigo Engenho Velho de Brotas, localizado na Travessa Antônio Costa nº12, em Salvador, Bahia. Ele seguiu os passos dos ex-escravos que receberam terras após a abolição da escravatura. Em 1901, neste local, Tio Firmo realizou o plantio das árvores sagradas *Roko* e *Iroko*, trazendo mudas diretamente da Casa Branca do Engenho Velho. Foi nessa mesma época que ele fundou o *Ilé Oloroke*, um terreiro dedicado ao venerado orixá *Oloke*.

A fundação do *Ilé Oloroke* marca um marco importante na história da nação *Efon* na Bahia, representando o início de uma presença significativa e a perpetuação das tradições religiosas e culturais desse grupo étnico no contexto baiano. A ilustração subsequente do *Ilê Asé Oloroke* nos permite contemplar o pioneirismo deste terreiro e sua importância na preservação e expansão das práticas religiosas afro-brasileiras associadas à nação Efon.

Figura 2- Foto do Ilé Asé Oloroke, o primeiro terreiro da nação Efon fundado na Bahia.



Fonte: axéoloroke.com.br/efon.html

Conforme Santos Junior (2018)até 1905, Tio Firmo presidiu o Axé em Brotas junto com sua filha *Asika,* que veio a falecer no mesmo ano. Tio Firmo dividiu as responsabilidades com Maria Bernarda da Paixão, conhecida como *Iyá Adeboluiye*, e em 1908 passou para ela a direção da casa. Em 1909, após o falecimento de Tio Firmo, *Iyá Adeboluiye* tornou-se a segunda pessoa a assumir a liderança do *Axé Oloroke*. Mãe Milú d'Yemojá, também conhecida como *Ìyákékeré,* iniciou suas atividades neste período, sendo venerada pelo povo mais antigo por dar à luz aos pés de *Iroko*. Além de Mãe Milú, Cristóvão Lopes dos Anjos, Matilde Muniz Nascimento (conhecida como Matilde d'Jagun), Cristina d'*Yemojá* (esposa de Cristóvão), e o filho de Mãe Milú, Paulo S. de Oliveira, iniciado ao orixá Sàngó, são figuras proeminentes nesta história. Em 18 de novembro de 1945, faleceu Maria Bernarda da Paixão, também conhecida como Maria d'*Oloke* (*Iyá Adeboluiye*). A terceira pessoa a assumir a cadeira mais alta do terreiro Axé Oloroke foi Matilde d'*Jagun*, que iniciou Crispina d'*Ogum*, Nair d'*Osún*, Arlinda d'*Odé,* além de ter Maria de Lourdes dos Santos e Angélica Maria de Assis como suas filhas espirituais.

Ainda conforme Santos Junior (2018)após o falecimento de Matilde *d'Jagun* em 31 de outubro de 1970, Cristóvão assumiu a liderança do terreiro em Salvador. Ele passou a alternar seu tempo entre o *Axé Oloroke* na capital baiana e o *Axé Oloroke Pantanal – Ilé Ògún Anaeji Ìgbele Ni Oman – Olokiti-Efon,* localizado no Rio de Janeiro. Durante suas ausências, Arlinda *d'Odé,* pupila de Matilde *d'Jagun*, encarregava-se das atividades do terreiro em Salvador. Cristóvão *d'Ogunjá* veio a falecer em 23 de setembro de 1985, no Rio de Janeiro, resultando na transferência da liderança do terreiro em Salvador para a *Iyalorisá* Crispina de *Ògún* (Crispiniana de Assis), que permaneceu à frente até seu óbito em 1993. Após a partida dos fundadores e líderes do *Axé Oloroke*, surgiram discordâncias sobre quem deveria suceder o comando do terreiro na Bahia, resultando em conflitos internos entre os adeptos da nação *Efon,* que almejavam assumir a liderança.

Podemos pensar na expansão da tradição *Efon* para São Paulo, segundo Santos Junior (2018) como algo que foi marcado pela influência de figuras importantes como Waldomiro Baiano, Alvinho d'*Omolu* e Maria de *Sàngó,* cada um desempenhando um papel significativo na disseminação e perpetuação dessa linhagem religiosa afro-brasileira. Iniciados por Babá Cristóvão, esses indivíduos foram fundamentais na propagação dos ensinamentos e práticas do Candomblé *Efon* na região paulista.

Conforme Santos Junior (2018) Maria de *Sàngó,* herdeira do *Asé Pantanal* em Duque de Caxias-RJ, desempenhou um papel crucial nesse processo. Apesar de seu envolvimento inicial no *Asé Pantanal*, ela enfrentou conflitos pessoais com seu mentor espiritual e parente,

o que a levou a se estabelecer em São Paulo. Esse deslocamento geográfico e temporal de Mãe Maria exemplifica a complexa dinâmica de como as tradições religiosas se expandem e se adaptam em diferentes contextos no Brasil.

Em São Paulo, de acordo com Santos Junior (2018), Maria de *Sàngó* contribuiu para fortalecer e consolidar a presença do Candomblé *Efon*, compartilhando conhecimentos e práticas adquiridas no *Asé Pantanal*. Sua liderança e influência ajudaram a estabelecer uma base sólida para a comunidade *Efon* na cidade, conectando-se com outros adeptos e buscando preservar e transmitir as tradições ancestrais.

Segundo Santos Junior (2018), a movimentação de Maria de Sàngó e sua contribuição não apenas ilustram as dinâmicas individuais dentro das Comunidades Tradicionais de Terreiro, mas também evidenciam a resiliência e adaptação dessas tradições diante de desafios e mudanças ao longo do tempo. A história de São Paulo como um centro de disseminação do Candomblé *Efon* destaca a diversidade cultural e espiritual que caracteriza a experiência afro-brasileira no país.

Os estudos dedicados à distribuição geográfica e à preservação das práticas religiosas afro-brasileiras são essenciais para documentar e reconhecer a diversidade de expressões culturais no contexto religioso do Brasil. Eles oferecem uma visão ampla das dinâmicas culturais e espirituais que moldam as comunidades candomblecistas ao longo do tempo.

Contudo, é importante destacar uma discrepância identificada por Silveira (2010) em relação aos terreiros de Salvador. Ele menciona o *Ilê Odô Ogê,* também conhecido como Pilão de Prata, como parte da linhagem *Efon*. Curiosamente, este terreiro é categorizado como pertencente à tradição *Ketu* no levantamento de terreiros de Salvador. Essa divergência indica a complexidade na classificação dos terreiros candomblecistas na região.

Essa complexidade pode ser resultado de várias razões, como mudanças ao longo do tempo nas práticas rituais, influências culturais locais, ou até mesmo diferenças na interpretação e transmissão das tradições orais. Portanto, é necessária uma investigação mais aprofundada para compreender as nuances das tradições candomblecistas, especialmente quando se trata da classificação e identificação dos terreiros pertencentes a diferentes linhagens.

Essas questões destacam a importância de um estudo contínuo e detalhado das práticas religiosas afro-brasileiras, não apenas para fins acadêmicos, mas também para promover o reconhecimento e o respeito pela diversidade cultural e espiritual presente nessas tradições.Na seção seguinte: “A ancestralidade que nos une: As divindades do Efon” iremos trazer algumas particularidades sobre as divindades cultuadas na nação Efon.

2.3- A ancestralidade que nos une: As divindades do Efon

A linhagem *Efon* se destaca por sua peculiar tríade de divindades, composta por *Orunmilá, Iroko e Oloroke*, elementos que são distintivos e não tão frequentemente encontrados em outras linhagens dos Candomblés. Essas deidades, e o culto a elas associado, são caracterizados por certas particularidades que os diferenciam das práticas de outras tradições candomblecistas.

Orunmilá é reconhecido como o orixá da adivinhação e do destino, amplamente venerado em várias linhagens dos Candomblés, mas seus rituais na tradição Efon podem exibir nuances específicas que refletem a interpretação e a prática dentro dessa linhagem em particular.

Iroko, também conhecido por *Iggi Olorum*, *Loco* ou Tempo, é outra figura significativa na tradição *Efon*. Ele representa a árvore sagrada que serve como intermediário entre o céu e a terra, e seu culto na linhagem *Efon* pode diferir em termos de rituais e simbolismo em comparação com outras linhagens. A associação entre *Iroko e Oloroke*, mencionada por Martins & Marinho (2002), é discutida e questionada por Paulo de *Efon* (2004), o que destaca as interpretações variadas e os debates acadêmicos sobre essas questões.

Oloroke, por sua vez, é uma deidade cujo culto é particularmente distintivo da linhagem Efon. Ele representa não apenas uma figura espiritual, mas também está associado à ancestralidade e à conexão com o passado histórico do povo *Efon*.

A pesquisa conduzida por Apter (1995) identificou uma referência específica ao *Orisá Oloroke*, utilizando essa grafia particular. Esses estudos contribuem significativamente para o entendimento das práticas religiosas afro-brasileiras, proporcionando insights sobre como as tradições são preservadas, adaptadas e interpretadas ao longo do tempo e em diferentes contextos culturais. Nas palavras do Babálorisá:

> [...] Oloke é a colina, tudo que é elevado e alto, a lava vulcânica também lhe pertence e é a divindade de todas as montanhas da terra, sendo ainda a força e o guardião de todos os orisá, é inseparável de Obatalá e muitas vezes fala por sua boca, é por isto que quando se inicia um Osalá velho deve-se por uma criança para criá-lo em virtude de Oloke ser um menino a criança o representaria perante Obatalá na iniciação. Obatalá e Olofin moram ao lado de Oloke no alto da montanha. A árvore Ose (Baobá) é também sua representação e seu arbusto de culto, pois a grandiosidade do Baobá, sua altura, sua magnitude, a idade de até 6000 anos que pode viver, sua solidez faz dela a árvore escolhida por Oloke para seu culto. No Brasil por existirem poucos Baobá passou-se a cultuar Oloke ao pé da gameleira branca que serve de culto também para Iroko, mas um orisá não tem nada em haver com o outro e é bom lembrar que a árvore Iroko também não existe no Brasil e a

> gameleira lhe foi adaptada para o culto da divindade cujo verdadeiro nome é Oluwere, nome que poucos conhecem no Brasil, onde o orisá tomou o nome da árvore onde é cultuado (PAULO, 2004).

Martins e Marinho (2002) oferecem uma perspectiva esclarecedora sobre *Iroko* e a riqueza presente em sua liturgia dentro da tradição *Efon.* Eles enfatizam a importância desses aspectos na prática religiosa, destacando não apenas a reverência dedicada a *Iroko*, mas também a complexidade e a beleza dos rituais, danças e cânticos associados a essa divindade.

Iroko é uma figura central na mitologia yorubá e no Candomblé, sendo reverenciado como a árvore sagrada que conecta o céu e a terra. Na tradição Efon, a importância de *Iroko* é enfatizada através de rituais elaborados que celebram sua presença como intermediário espiritual. Esses rituais não apenas honram a divindade, mas também buscam estabelecer uma conexão espiritual profunda entre os praticantes e o mundo espiritual.

A dança e a música desempenham papéis fundamentais nesses rituais, proporcionando expressões artísticas que não apenas acompanham, mas também amplificam a atmosfera ritualística. As danças são muitas vezes elaboradas e sincronizadas, carregadas de significado simbólico que se relaciona diretamente com a natureza e as características de *Iroko* como uma figura divina.

Os cânticos entoados durante os rituais não apenas celebram *Iroko*, mas também invocam sua presença e influência benéfica sobre os participantes. Essas práticas musicais e coreográficas não são apenas formas de entretenimento ou de celebração, mas são consideradas essenciais para alcançar um estado de comunhão espiritual e de equilíbrio com as forças naturais.

A análise detalhada de Martins e Marinho (2002) sobre *Iroko* e a abundância presente em sua liturgia destaca a profundidade cultural e espiritual da tradição *Efon*. Ao proporcionar insights valiosos sobre suas práticas religiosas e expressões artísticas, eles contribuem para uma compreensão mais ampla e apreciativa das tradições afro-brasileiras dentro do contexto dos Candomblés, na sua liturgia, nas manifestações de dança e cânticos:

> [...] é um orixá que pertence aos elementos terra, fogo e ar, o que o torna bastante complexo. A árvore sagrada [...] é responsável pela "ligação e separação" entre terra e céu [...]. Pelo „elemento terra", Iroco se identifica com os Orixás Ogum, o pioneiro abridor dos caminhos; Obaluaiê, senhor da saúde e das doenças; Oxossi, o caçador; e Ossâim, patrono das plantas e seus mistérios, o curandeiro. [...] A ligação de Iroco com o „elemento ar" fica clara em sua relação com os espíritos e com os mistérios. Iansã, a Senhora absoluta do ar, transporta os espíritos do Aiê para o Orum e aquieta os espíritos-abicus, o que estabelece entre ela e Iroco uma forte cumplicidade. Euá, a senhora das possibilidades, é considerada uma feiticeira guerreira e

> destemida, que tem o dom de se tornar invisível; [...] Iroco ainda é aparentado com os orixás da família de Obatalá [...]. A identificação de Iroko com o „elemento fogo‟ é feita pelo tipo vigoroso de seus filhos, por seu caráter apaixonado e sensual, o temperamento turbulento, a agressividade, a capacidade de liderança e o gênio imperioso e prepotente; sabemos o quanto Iroco é poderoso. Tudo isso o aproxima de Xangô e mais uma vez de sua esposa Iansã, o aspecto feminino do fogo. (MARTINS e MARINHO,2002, p. 49)

O autor nos traz um relato rico em mitologia *Yorubá*, onde a linhagem de *Obatalá* e *Odudua*, conforme descrito por *Olumide* Lucas (1942) é conectada a várias divindades importantes. Segundo essa narrativa, *Aganju e Yemonjá* são figuras centrais dessa linhagem e são pais de *Orungan*. *Orungan*, por sua vez, teria mantido uma relação incestuosa com sua mãe, resultando em várias divindades e aspectos da natureza que são fundamentais na cosmologia *Yorubá*. Este último teria tido uma relação incestuosa com a mãe, resultando em *Olosa* (lagoa), *Olokun* (mar), Dada (plantas comestíveis), *Sàngó* (trovão), *Ògún* (ferro e guerra), *Oyá* (Rio Níger), *Osún* (rio homônimo), *Obá* (rio homônimo), *Oko* (agricultura), *Oxóssi* (caçadores), *Oke* montanhas), *Ajê Saluga* (riqueza), *Xapanã* (varíola), *Orun* (deus-Sol) e *Osu* (deus-Lua).

Essas divindades e elementos da natureza são partes integrantes do panteão yorubá, cada um com suas atribuições específicas e sua importância dentro da cosmologia e das práticas religiosas. A narrativa de *Orungan* e sua descendência exemplifica a complexidade e a riqueza mitológica do sistema religioso yorubá, demonstrando como diferentes divindades e aspectos naturais são interconectados e venerados na cultura tradicional yorubá e nas religiões afro-brasileiras derivadas.No que concerne a *Oke,* o autor nos apresenta o seguinte relato:

> [...] a palavra Oke significa “uma montanha ou uma colina”. É também o nome da deidade tutelar de montanhas e colinas. O deus Oke é venerado pelos povos que moram em áreas montanhosas [o que acontece em Ekiti Efon]. Ele é uma divindade poderosa que é capaz de proteger seus adoradores nas fendas das rochas ou nos buracos das encostas. A queda de rochas e os deslizamentos são considerados indícios de que seu culto tem sido negligenciado. Tão logo isso ocorra, sacrifícios de comida e bebidas são oferecidas para apaziguá-lo (LUCAS, 1942 , p. 175).

Sobre *Orunmilá* ou Ifá, pode-se lembrar de que as casas de Efon mantém em cima de suas construções um assentamento com bandeira triangular consagrado a esta deidade. Verger afirma que:

> [...] Orunmilá é na tradição de Ifé o primeiro companheiro e “Chefe Conselheiro” de Odùduà quando de sua chegada a Ifé. [...] Os babalaôs, pais do segredo‟, são os porta-vozes de Orunmilá, que não é orixá nem ebora. A

> iniciação de um babalaô não comporta a perda momentânea de consciência que acompanha a dos orixás. [...] É uma iniciação totalmente intelectual. Ele deve passar por um longo período de aprendizagem de conhecimentos precisos em que a memória, principalmente, entra em jogo. Precisa aprender uma quantidade enorme de histórias e de lendas antigas, classificadas nos duzentos e cinquenta e seis odù ou signos de Ifá, cujo conjunto forma uma espécie de enciclopédia oral dos conhecimentos tradicionais do povo de língua iorubá. (VERGER, 2002, p.126)

A Nação Efon também cultua os Orixás: Exu, Ogum, Jagun, Omolu, Oxumarê, Ossain, Nanã, Xangô, Obá, Ewá, Logunedé, Oxum, Yemanjá, Iroko, Oxaguiã e Oxalufã. Falaremos em seguida sobre essas divindades, cujo conhecimento sobre as mesmas são ensinados dentro de um conjunto de saberes dos terreiros transmitidos de geração em geração no cotidiano das famílias de santo, através dos itans, Orikis e odus:

- Exu - é o Orixá da comunicação e da linguagem: assim, atua como mensageiro entre os seres humanos e as divindades, dentre outras muitas atribuições, É cultuado no continente africano pelo povo yorubá, bem como em cultos afro-descendentes, como nos candomblés, no tambor de mina maranhense, dentre outros. Apesar do nome idêntico, não deve ser confundido com os exus da Umbanda, que possuem cosmologia diferente.
- Ogum – É o guerreiro implacável, deus do ferro, da metalurgia e da tecnologia; Ogum é um orixá cujo nome está fortemente ligado à coragem, à guerra e à proteção. Na mitologia yorubá, Ogum é retratado como um guerreiro valente, associado ao ferro, à tecnologia, à agricultura e à superação de desafios. Sua energia é frequentemente invocada para auxiliar em batalhas físicas e espirituais, bem como para abrir caminhos e proteger aqueles que o invocam. Em muitas tradições dos candomblés, Ogum é reverenciado como um dos orixás mais importantes e é frequentemente cultuado com rituais específicos e oferendas que incluem ferramentas de metal, como espadas e machados.
- Oxóssi - é o rei de Ketu e a ele são conferidos os títulos de *Alakétu*, Rei, Senhor de Ketu, e *Onîlé*, o dono da Terra. Ele é associado à caça, à fartura, à natureza e à sabedoria. Na mitologia yorubá, Oxóssi é retratado como um grande caçador, habilidoso no uso do arco e flecha, e é considerado o protetor das matas e dos animais. Sua energia está ligada à busca pela prosperidade, à conexão com o mundo natural e à harmonia com o meio ambiente. Nas cerimônias religiosas, Oxóssi é frequentemente saudado com rituais específicos e oferendas que incluem

alimentos da floresta, como frutas, grãos e carnes. Ele é reverenciado por sua inteligência, astúcia e capacidade de prover sustento para aqueles que o invocam.

- Jagun - Jagun, era Guerreiro dos Exércitos de *Osogiyan*, é cultuado em algumas nações como "Qualidade de Omolú", por ter passado vários anos em terras de Omolú, ele foi agregado ao panteão de Omolú. Jagun é um Orixá Funfun, pois o culto a Jagun nasceu no Ekiti Efon, por esse motivo Jagun é cultuado no Axé Efon como um Orixá separado de Omolú. Antes dele ter ido para as terras de Omolú já existia seu culto no Ekiti, onde era sua terra natal. Assim também conta seus itans que Jagun teve passagem não só nas terras de Omolú, mas também nas terras de Ifé (Terra de *Ògún*) e *Elegibô* (Terra de Osogiyan). Jagun responde no Odú *Ejionile*, Odú regido por *Osogiyan*, Odú que também respondem outros Orixás como Ogun'Já e Airá Modé. O culto a Jagun nasceu no Odu Okaran, daí sua ligação também com Exú que o acompanha.
- Omolu- é o orixá da cura em todos os seus aspectos, da terra, do respeito aos mais velhos e protetor da saúde. É chamado sempre que necessário afastamento de enfermidades. Todo esforço para manter o equilíbrio mental, físico, emocional ou espiritual também é uma forma de cultuar este orixá. Como as coletividades também adoecem, todo esforço para aqueles que nos cercam ou para melhorar o mundo em que vivemos também é uma forma de cultuar Omolu.
- Oxumaré- é reverenciado como a cobra-arco-íris na tradição religiosa. Na cultura nagô, ele é associado à mobilidade e à atividade. Uma de suas importantes funções é dirigir as forças que movem o mundo. Ele é considerado o senhor de tudo o que é alongado. O cordão umbilical, sob sua proteção, é tradicionalmente enterrado, juntamente com a placenta, sob uma palmeira. Essa árvore torna-se então a propriedade do recém-nascido, cuja saúde é considerada depender da preservação desse vínculo. Além disso, Oxumaré simboliza a riqueza e a fortuna, sendo considerado um dos benefícios mais valorizados na cosmologia iorubá.
- Ossain- uma figura venerada dentro do panteão dos Orixás, é reverenciado como o guardião do axé, uma força vital e poderosa que nenhum outro Orixá pode negligenciar. Essa energia, fundamental para os rituais e práticas religiosas, reside nas folhas e ervas específicas que Ossain domina. O conhecimento dos nomes dessas plantas e sua aplicação ritualística representam uma parte altamente sigilosa e reservada do culto aos Orixás, revelando a profundidade e a complexidade das tradições religiosas afro-brasileiras.

- Nanã- uma das entidades mais reverenciadas no conjunto dos Orixás, é a guardiã da sabedoria e dos pântanos. Responsável pelos portais de entrada (reencarnação) e saída (desencarne) das almas, ela preside aos mistérios mais profundos da existência. Sua origem remonta ao momento da criação do mundo, quando Odudua separou as águas estagnadas e libertou a terra do "saco da criação". No ponto de contato entre esses dois elementos, surgiu a lama dos pântanos, que representa os fundamentos mais sagrados associados a Nanã. Com sua conexão intrínseca com a morte, a fertilidade e a riqueza, Nanã é frequentemente retratada em associação com os búzios, sendo venerada como uma figura de imenso poder e mistério.
- Xangô- Rei de Oyo é um orixá bastante cultuado pelas religiões afro-brasileiras, considerado orixá da justiça, dos raios, dos trovões e do fogo, também é conhecido como protetor dos intelectuais. É considerado o mestre da sabedoria, gerando o poder da política e justiça.
- Oba- é a Orixá africana do Rio Oba ou rio Níger, primeira esposa de Xangô. Guerreira, Obaxilê é a senhora da "Sociedade Elecô". Obá personifica as águas agitadas dos rios, incluindo as pororocas, as correntezas intensas e os locais de quedas d'água, todos reconhecidos como territórios sob seu domínio. Além disso, ela exerce controle sobre o barro, a água estagnada, a lama, o lodo e as inundações.
- Oyá- também conhecida como Iansã, deriva do nome de um rio na Nigéria, onde seu culto é praticado, atualmente chamado de rio Níger. Ela é uma divindade associada ao fogo, assim como Xangô, mas também está ligada ao elemento ar, governando os raios. Oyá é uma das deidades que, juntamente com Airá e Afefê Iku (o vento da morte), controla os ventos. O título Iansã foi concedido a Oyá por Xangô, em referência ao crepúsculo. Iansã significa "A mãe do céu rosado" ou "A mãe do entardecer". Era assim que ele a chamava, pois a via tão radiante quanto o entardecer.
- Ewa- é reverenciada como a orixá do Rio Ieuá, um majestoso curso d'água que serpenteia pelas terras do estado de Ogum, situado na Nigéria. Seu culto ancestral floresceu entre os ieuás, um dos subgrupos étnicos do povo iorubá, que também são reconhecidos no Brasil como "nagôs". Estes ieuás residem predominantemente no sudoeste da Nigéria, onde mantêm viva a tradição de adoração a Ewa e honram sua importância como divindade das águas.
- Oxum - (em iorubá: *Ọṣun*), é uma orixá que reina sobre as águas doces, considerada a senhora da beleza, da fertilidade, do dinheiro e da sensibilidade. Intimamente

associada à riqueza espiritual e material, à vaidade, à estratégia e à capacitação da mulher. Oxum é dona do ouro e das pedras preciosas, e é cultuada como rainha da Nação Efon e da Nação Ijexá. Tem o título de ialodê (em iorubá: *ìyálodè*), ou seja, senhora da sociedade.

- Logunedé- é um orixá de origem yorubá, reverenciado como filho de Oxóssi e Oxum. Seu culto é praticado nos Candomblés brasileiros, bem como em outras religiões afro-diaspóricas. Logunedé é conhecido por sua dualidade única, combinando as qualidades de seus pais divinos: a habilidade como caçador, herdada de Oxóssi, e a ligação com as águas e a beleza, provenientes de Oxum. Esta dualidade faz de Logunedé uma divindade complexa e multifacetada, associada à fartura, prosperidade, e renovação da vida. Ele é frequentemente invocado em rituais que buscam atrair boa sorte, abundância e harmonia. A representação de Logunedé no panteão dos orixás destaca a importância da juventude e da capacidade de adaptação, simbolizando a união de forças opostas e complementares.
- Yemanjá- é venerada como a rainha as águas do mar do mundo. Seu nome origina-se da expressão "YéYé Omó Ejá", que significa "mãe cujos filhos são peixes". Na África, Yemanjá era cultuada pelo povo egbá, um subgrupo da nação iorubá, situado na região de Ifé e Ibadan, onde se encontra o rio Yemojá, que é considerado sagrado em sua homenagem.Yemanjá é uma das divindades mais importantes no panteão dos orixás, representando a maternidade, a fertilidade e a proteção. Ela é frequentemente associada à figura de uma mãe acolhedora e amorosa, que cuida de seus filhos com devoção e compaixão. Além disso, Yemanjá é conhecida por sua força e poder, sendo capaz de influenciar as marés e controlar os destinos daqueles que a veneram. Nas religiões afro-diaspóricas, como o Candomblé e a Umbanda no Brasil, Yemanjá é celebrada com grande fervor. Festividades em sua honra, como o famoso Festival de Yemanjá em Salvador, atraem milhares de devotos que depositam oferendas no mar, pedindo por bênçãos, proteção e prosperidade. Estas celebrações refletem a profunda conexão espiritual que os seguidores têm com Yemanjá, reconhecendo-a como uma figura central em suas vidas e práticas religiosas. Yemanjá também simboliza a continuidade e o fluxo da vida, sendo invocada em rituais de nascimento, cura e renovação. Sua presença é sentida nas águas que correm e nos oceanos que abraçam as costas, lembrando aos fiéis a importância do respeito e da harmonia com a natureza.

Como mãe das águas, Yemanjá ocupa um lugar de destaque no coração dos seus devotos, representando a união entre o ser humano e o divino através do elemento aquático.

- Iroko- é um orixá simbolizado pela árvore sagrada conhecida como "Iroko", uma árvore de grande porte associada à longevidade, estabilidade e força. Iroko é frequentemente visto como uma divindade que conecta o mundo dos vivos com o mundo espiritual, funcionando como um intermediário entre os humanos e os ancestrais. Na mitologia iorubá, Iroko é reverenciado como a personificação de uma árvore antiga e poderosa, considerada a morada dos espíritos e dos ancestrais. A árvore de Iroko é conhecida por sua resistência e durabilidade, qualidades refletidas nas características atribuídas ao orixá. Iroko é associado ao tempo e à eternidade, representando a continuidade da vida e a ligação entre as gerações passadas e futuras.
- Oxoguian- Oxoguian também conhecido como Oxoguiã ou Oxoguian, é uma das muitas manifestações de Oxalá. Oxoguian é uma divindade de origem iorubá, conhecida como o jovem guerreiro Oxalá. O nome "Oxoguian" é derivado das palavras "Oso" (guerreiro) e "Guian" (branco), refletindo sua associação com a pureza e a luta. Na tradição iorubá, Oxoguian é filho de Oduduwa, o ancestral divino dos iorubás, e é frequentemente representado como um jovem forte e impetuoso. O culto a Oxoguian envolve rituais específicos que celebram sua força e proteção. As oferendas a Oxoguian frequentemente incluem inhame, um alimento que simboliza a abundância e a fartura, além de outros alimentos brancos. Nos terreiros de Candomblé, as cerimônias para Oxoguian incluem danças vigorosas e cânticos que exaltam sua bravura e vitalidade.

Com a apresentação dos orixás divinizados cultuados pela nação *Efon*, conforme detalhados neste trabalho, pretende-se estimular uma maior atenção e reconhecimento da diversidade das nações dentro dos Candomblés. Este esforço visa promover a proteção e valorização de todos os terreiros e suas respectivas tradições. É de suma importância que a preservação do patrimônio cultural e religioso dos Candomblés considere a vasta e rica pluralidade existente, garantindo que todas as vertentes sejam devidamente reconhecidas e respeitadas.

O Candomblé é um sistema religioso profundamente enraizado na cultura afro-brasileira, e suas diferentes nações, como a *Efon*, contribuem para a diversidade de práticas,

crenças e rituais dentro dessa tradição. Cada nação possui seus próprios orixás, mitos, cantigas, danças e formas de culto, refletindo a complexidade e a riqueza do legado africano no Brasil.

Ao reconhecer e valorizar as diversas nações dentro do Candomblé, não apenas se preserva um patrimônio cultural único, mas também se fortalece o respeito pela pluralidade religiosa e étnica do país. Essa valorização contribui para uma maior compreensão e aceitação das diferentes expressões espirituais e culturais presentes na sociedade brasileira, promovendo um ambiente de respeito mútuo e convivência harmoniosa entre os diferentes grupos religiosos e étnicos.

A diversidade dos Candomblés se manifesta não apenas nas diversas nações e suas práticas distintas, mas também na riqueza dos orixás venerados, seus mitos, rituais e modos de culto. Cada Comunidade tradicional de terreiro de Candomblé, especialmente os tombados como patrimônio imaterial, carrega consigo um legado inestimável de conhecimentos, práticas e valores transmitidos ao longo de gerações. Esse reconhecimento é fundamental não apenas para a preservação da memória coletiva, mas também para a valorização da identidade cultural afro-brasileira.

As Comunidades tradicionais de terreiro de Candomblé são centros de resistência cultural onde se preservam tradições ancestrais africanas adaptadas ao contexto brasileiro. Cada um desses locais é um repositório vivo de história, religião e sabedoria, onde são mantidos os ensinamentos sobre os orixás, as cantigas sagradas, os rituais de iniciação e todas as práticas que constituem o sistema religioso do Candomblé.

A preservação dessas Comunidades tradicionais de terreiro de Candomblé como patrimônio imaterial não se limita apenas à conservação física dos espaços, mas também à salvaguarda das práticas espirituais e culturais que ocorrem dentro deles. É através dessas práticas que se transmite não apenas a devoção aos orixás, mas também a cosmologia, a ética e a cosmovisão que sustentam as comunidades de Candomblé.

Além disso, o reconhecimento oficial Comunidades tradicionais de terreiro de Candomblé como patrimônio imaterial contribui para fortalecer a identidade cultural afro-brasileira, promovendo o respeito e a valorização das tradições religiosas de matriz africana. Isso é crucial para combater o racismo estrutural e promover uma sociedade mais inclusiva e plural, onde todas as formas de expressão religiosa e cultural sejam respeitadas e celebradas.

Portanto, ao valorizarmos a diversidade do Candomblé e reconhecermos a importância dos terreiros como patrimônio imaterial, não apenas preservamos um legado histórico e espiritual único, mas também fortalecemos os laços de identidade e pertencimento das

comunidades afro-brasileiras no Brasil contemporâneo. Os terreiros de Candomblé são espaços sagrados onde se perpetuam tradições ancestrais, transmitindo conhecimentos, rituais e valores que são fundamentais para a cultura afro-brasileira.

Além disso, é crucial que novas políticas de tombamento sejam mais inclusivas, abrangendo todos os terreiros que desempenham um papel vital na manutenção das tradições dos Candomblés. Muitos desses terreiros, mesmo não tão reconhecidos publicamente, são fundamentais para a resistência contra o apagamento cultural. Eles são espaços onde se realizam práticas religiosas, celebrações comunitárias e transmissão de saberes que conectam as pessoas às suas raízes africanas.

A preservação dessas casas de culto vai além da salvaguarda física dos edifícios. Ela envolve o apoio à continuidade das práticas espirituais, culturais e comunitárias que ocorrem dentro desses espaços. É através dessas práticas que as futuras gerações poderão acessar e vivenciar essa rica herança cultural, desenvolvendo um senso de identidade e respeito pela diversidade religiosa e cultural do país.

Porém, investir na preservação dos terreiros de Candomblé não é apenas uma questão de patrimônio histórico, mas também um ato de justiça cultural e social. É uma forma de reconhecer e valorizar as contribuições das comunidades afro-brasileiras para a construção da identidade nacional, promovendo a inclusão e o respeito às diferentes expressões religiosas e culturais que compõem a riqueza do Brasil.

Em suma, este trabalho busca não apenas documentar a importância das Comunidades Tradicionais de Terreiros já tombados, mas também abrir caminho para um reconhecimento mais amplo e inclusivo da diversidade dentro dos Candomblés, promovendo assim uma valorização mais completa e justa das tradições afro-brasileiras.

Na seção seguinte: A fundação do terreiro *Ilê Ògún Anaueji Igbaele Ni Oman,* iremos trazer elementos e particularidades sobre a fundação do terreiro em Salvador.

2.4- A fundação do terreiro Ilê Ògún Anaueji Igbaele Ni Oman

Para compreender o cenário da formação do terreiro *Ilê Ògún Anaueji Igbaele Ni Oman*, é necessário explorar os acontecimentos relacionados à chegada da Nação *Efon* ao Brasil e ao estabelecimento do *Asé Oloroke na Bahia*. A Nação *Efon,* oriunda do povo Iorubá, trouxe consigo suas práticas religiosas durante o tráfico de escravos no século XIX. Esses africanos preservaram suas tradições através da oralidade, formando comunidades religiosas na Bahia. O *Asé Oloroke*, fundado por líderes espirituais *Efon*, tornou-se um pilar do

Candomblé Efon, e o *Ilê Ògún Anaueji Igbaele Ni Oman* é uma continuidade deste legado, mantendo viva a devoção aos orixás, especialmente *Ògún.* Segundo Parizi (2020) "Os melhores e mais importantes registros históricos africanos não foram produzidos por cronistas, mas pelos assim chamados de memória prodigiosa, arquivam e transmitem os eventos marcantes da tradição. Portanto, é principalmente na riquíssima tradição oral e na observação in loco de rituais que foram realizadas as melhores pesquisas sobre as religiões africanas e afro-brasileiras".

Para compreender o cenário da formação do terreiro *Ilê Ògún Anaueji Igbaele Ni Oman*, é necessário explorar os acontecimentos relacionados à chegada da Nação Efon ao Brasil e ao estabelecimento do *Asé Oloroke* na Bahia. De acordo com a tradição oral do terreiro, a Nação Efon surge no Brasil com a vinda de José Firmino dos Santos, filho de *Osún e Sàngó*, conhecido como Babá *Irufã.* Tio Firmo chegou ao Brasil em 1880, na condição de escravizado, oriundo da cidade de Ekiti-Efon, situada na Nigéria.

Estes indivíduos trouxeram consigo suas práticas religiosas e culturais, que foram preservadas e transmitidas oralmente. Na Bahia, fundaram o *Asé Oloroke*, um importante centro religioso que manteve viva a tradição da Nação Efon. O terreiro *Ilê Ògún Anaueji Igbaele Ni Oman* é uma continuidade deste legado, dedicado à preservação e celebração dos rituais em honra a Ògún e outros orixás, assegurando que as tradições culturais e religiosas sejam passadas para as futuras gerações.

Com o advento da abolição dos escravizados, o dono do Engenho Velho de Brotas realizou a divisão do local em lotes, entregando-os aos alforriados que passaram a cuidar dessas terras. Nesse contexto, Tio Firmo recebeu um lote na antiga Travessa Antônio Costa nº 12, em Salvador, Bahia. Em 1901, ele fundou nesse local o *Ilê Olorokê*, cujo patrono é o orixá *Oloke*. No mesmo dia, Tio Firmo plantou *Roko e Iroko*, duas árvores sagradas, com mudas recebidas da Casa Branca do Engenho Velho.

A fundação do *Ilê Olorokê* marcou um momento significativo para a Nação Efon no Brasil. O terreiro tornou-se um centro espiritual e cultural, preservando e promovendo os rituais e cerimônias tradicionais dos orixás. A plantação das árvores sagradas, *Roko e Iroko*, simbolizou a conexão com as raízes ancestrais e a continuidade das tradições espirituais trazidas de *Ekiti-Efon*, Nigéria.

O *Ilê Olorokê* serviu como um refúgio para a comunidade, oferecendo um espaço onde os descendentes de africanos poderiam praticar sua fé livremente, celebrar suas tradições e fortalecer os laços comunitários. A liderança de Tio Firmo e a dedicação de figuras como Mãe

Milu foram essenciais para a consolidação e expansão do terreiro, que se tornou um marco da resistência cultural e espiritual dos afro-brasileiros.

A tradição oral do terreiro relata a importância desses eventos e figuras, enfatizando o papel crucial de Tio Firmo na preservação da Nação *Efon* e na fundação de um espaço sagrado que continua a desempenhar um papel vital na vida religiosa e cultural de seus seguidores. O legado de Tio Firmo e o *Ilê Olorokê* perduram, inspirando futuras gerações a manterem viva a herança ancestral e a celebrarem a rica tradição dos orixás..

Tio Firmo teve a companhia de sua filha Asika na condução do Asé Olorokê até 1905, quando ela faleceu. Após a perda de Asika, Maria Bernarda da Paixão passou a dividir com ele as responsabilidades da casa. Em 1908, Tio Firmo transferiu a direção do terreiro para Maria Bernarda da Paixão, também conhecida como Iyá Adeboluye. Ela foi a segunda pessoa a assumir a mais alta posição na direção do Asé Olorokê, após a morte de José Firmino em 1909.

Iyá *Adeboluye* desempenhou um papel crucial na continuidade e fortalecimento do Asé *Olorokê*. Foi sob sua liderança que Milú d'*Yemojá* foi iniciada. Milú, que mais tarde se tornou *Yakèkèrè* da casa, recebeu a orientação e os ensinamentos de *Iyá Adeboluye*, garantindo a preservação das tradições e rituais sagrados do terreiro.

A transição de liderança para *Iyá Adeboluye* e sua decisão de iniciar Milú d'Yemojá foram fundamentais para a manutenção da coesão e da vitalidade do *Asé Olorokê*. Este período de transição garantiu que os ensinamentos e práticas da Nação *Efon* fossem preservados e passados para as futuras gerações, mantendo viva a conexão com as raízes ancestrais e fortalecendo a identidade cultural e espiritual da comunidade.

O legado de Tio Firmo, continuado por *Iyá Adeboluye* e depois por Milú d'*Yemojá*, ilustra a resiliência e a dedicação da Nação *Efon* em manter suas tradições vivas. A liderança e os esforços desses indivíduos asseguraram que o Asé *Olorokê* permanecesse um centro de devoção e preservação cultural, desempenhando um papel vital na vida religiosa e comunitária de seus seguidores.

Maria Bernarda da Paixão, também conhecida como *Iyá Adeboluye*, desempenhou um papel crucial na preservação e transmissão das tradições do *Asé Olorokê*. Durante sua liderança, ela iniciou várias figuras importantes, assegurando a continuidade da herança espiritual e cultural do terreiro.

Entre os iniciados por Maria Bernarda da Paixão estavam Cristóvão Lopes dos Anjos, Matilde Muniz Nascimento (conhecida como Matilde d'*Jagun*), Cristina de *Yemojá* (esposa

de Cristóvão), e Paulo S. de Oliveira, filho de Milú d'*Yemojá*. Paulo foi iniciado para o orixá *Sàngó*, embora anos mais tarde ele tenha escolhido seguir outra religião.

Cada um desses iniciados teve um papel significativo na manutenção e na expansão das práticas religiosas do *Asé Olorokê*. Matilde d'*Jagun* e Cristina de *Yemojá*, em particular, tornaram-se figuras respeitadas dentro da comunidade, contribuindo para a realização de rituais e cerimônias, e ajudando a transmitir o conhecimento espiritual para as novas gerações.

A decisão de Paulo S. de Oliveira de se afastar da religião e seguir outro caminho espiritual demonstra a diversidade e a dinâmica das trajetórias individuais dentro da comunidade do terreiro. Apesar de sua escolha, a formação e a iniciação de Paulo para *Sàngó* representaram um elo importante na cadeia de transmissão das tradições do *Asé Olorokê*.

A liderança de Maria Bernarda da Paixão, também conhecida como *Iyá Adeboluiye* e Maria d'*Oloke*, foi marcada por sua capacidade de formar novos líderes religiosos e garantir que a essência das práticas e crenças da Nação *Efon* continuasse a florescer no Brasil. A herança deixada por ela e pelos iniciados sob sua orientação reforça a resiliência e a continuidade das tradições dos Candomblés, celebrando a rica cultura e espiritualidade africana em solo brasileiro. Maria Bernarda da Paixão faleceu em 18 de novembro de 1945, e Matilde d'Jagun assumiu a cadeira mais alta do terreiro *Axé Olorokê.*

Matilde *d'Jagun,* uma das iniciadas por Maria Bernarda, continuou o trabalho de preservação e expansão das tradições do terreiro. Ela tinha duas filhas, Maria de Lourdes dos Santos e Angélica Maria de Assis, e foi responsável pela iniciação de importantes figuras como Crispina d'*Ògún*, Nair d*'Osún* e Arlinda *D'Odé*. Sob sua liderança, o terreiro manteve-se como um centro vital de práticas religiosas e culturais.

Matilde d'*Jagun* faleceu em 31 de outubro de 1970, passando a liderança do terreiro para Cristóvão Lopes dos Anjos. Cristóvão, que já havia fundado o *Ilê Ògún Anaueji Igbaele Ni Oman – Axé Olórokè Pantanal – Olokiti*-Efon no Rio de Janeiro, passou a dividir seu tempo entre a direção do terreiro de Salvador e o do Rio de Janeiro. Como Babálorisá, ele desempenhou um papel crucial em manter a conexão entre os terreiros e em assegurar que as tradições da Nação *Efon* fossem preservadas e continuassem a prosperar em diferentes regiões do Brasil.

A história do *Asé Olorokê* e seus líderes ilustra a resiliência e a adaptação das tradições religiosas africanas no Brasil, demonstrando como a comunidade de Candomblé conseguiu se manter forte e coesa ao longo das décadas, apesar dos desafios. A dedicação de líderes como Maria Bernarda da Paixão, Matilde *d'Jagun* e Cristóvão Lopes dos Anjos foi

essencial para a continuidade e o crescimento dos Candomblés, celebrando a herança africana e garantindo sua transmissão para as futuras gerações.

Durante a ausência de Cristóvão d'*Ogunjá*, que dividia seu tempo entre Salvador e o Rio de Janeiro, Arlinda *d'Odé* foi responsável pelas atividades do terreiro em Salvador. Arlinda assegurou que as práticas e rituais fossem mantidos, preservando a vitalidade do terreiro durante esse período. Após o falecimento de Cristóvão *d'Ogunjá* em 23 de setembro de 1985, a direção do terreiro de Salvador foi assumida pela *Yalorisá Crispina de Ògún*. Sob sua liderança, o terreiro continuou a ser um importante centro de espiritualidade e cultura até o ano de 1993, quando Crispina faleceu. Cada transição de liderança manteve viva a essência do Candomblé, destacando a importância da continuidade e da adaptação para enfrentar os desafios ao longo dos anos.

Essa linha de liderança e compromisso com a preservação das tradições reflete a força e a resiliência da comunidade de Candomblé. As práticas, crenças e rituais foram cuidadosamente transmitidos de geração em geração, assegurando que a rica herança cultural e espiritual dos orixás permanecesse vibrante e relevante. O legado desses líderes é um testemunho da perseverança e do amor pela cultura ancestral, que continua a inspirar e guiar os seguidores dos Candomblés até os dias de hoje.

O primeiro terreiro de candomblé fundado por Cristóvão *d'Ogunjá* foi o *Ilê Ògún Anaueji Igbaele Ni Oman* em Ubarana, Salvador, no ano de 1938. Nesse terreiro, Cristóvão conduziu a iniciação de várias figuras importantes, incluindo Maria *d'Osalá,* Arlete *d'Osún*, Regina *d'Ògún* (irmã carnal de Cristóvão), Waldomiro *d'Sàngó* (popularmente conhecido como Waldomiro Baiano) e Anélia *d'Osún.*

Em 1949, com o intuito de difundir a tradição *Efon* no estado do Rio de Janeiro, Cristóvão mudou-se inicialmente para o bairro de Gramacho, em Duque de Caxias. No ano seguinte, em 1950, ele comprou um terreno na Rua Eça de Queiroz, no bairro Pantanal, também em Duque de Caxias. Este local tornou-se a sede do Asé Pantanal – *Ilê Ògún Anaueji Igbaele Ni Oman*, que continua a funcionar até os dias atuais.

A fundação e expansão dos terreiros por Cristóvão *d'Ogunjá* refletem seu compromisso em preservar e disseminar a tradição *Efon*, estabelecendo comunidades espirituais que servem como centros de cultura e devoção. A formação de novos líderes e a criação de espaços dedicados ao culto dos orixás garantiram a continuidade das práticas e crenças ancestrais, fortalecendo a identidade e a coesão da comunidade de Candomblé.

O legado de Cristóvão *d'Ogunjá* é evidenciado pela vitalidade e permanência dos terreiros que ele fundou, tanto em Salvador quanto no Rio de Janeiro. Sua visão e liderança

foram fundamentais para a adaptação e crescimento dos Candomblés, assegurando que as tradições religiosas africanas continuassem a florescer em diferentes regiões do Brasil. A trajetória de Cristóvão é um testemunho da importância da preservação cultural e espiritual, inspirando gerações futuras a manterem viva a herança dos orixás.

No Capítulo seguinte: "*Asé Pantanal e o culto a Iroko*: A busca pelas raízes", trataremos de mais elementos sobre a trajetória de Cristóvão e a fundação do terreiro Ilê *Ògún Anaueji Igbaele Ni Oman*.

3 - Asé Pantanal e o culto a Iroko: A busca pelas raízes

O capítulo que se inicia busca trazer referências sobre a fundação do terreiro *Ilê Ògún Anaueji Igbaele Ni Oman*, as trajetórias e os caminhos traçados por Ògún, que também é o meu orisá, para a consolidação das estruturas e dimensões do Asé Pantanal, em uma retomada do elo ancestral forjado ainda no Orun pelos responsáveis pela consolidação e expansão do Asé, que também formaram identidades e promoveram metamorfoses visíveis e invisíveis no caminho de seus filhos.

No tópico a seguir realizei tessituras, bordando os pontos que fazem com que a minha trajetória como um homem de *Ògún, Babálorisá* da Nação Efon se encontre com a trajetória de Pai Cristóvão, homem de *Ògún, Babálorisá*, personagem fundamental na vinda do Asé Pantanal para o Rio de Janeiro e responsável por plantar a gameleira ancestral.

3.1- Asé Pantanal: Trajetórias e caminhos traçados por Ògún

Àdùrà[19] *Ti Ògún*

Ògún dá lẹ́ kọ́

Ẹniadéran

Ògún dá lẹ́ kọ́

Ẹniadéran

Ògún towa dó

Ẹniadéran

Ògún towa dó

Ẹniadéran

Ògún constrói casa sozinho

A mando do rei

[19]Àdùrà é uma reza utilizada para fazer pedidos aos Orixás e divindades ou ancestrais.

Ògún constrói casa sozinho

A mando do rei

Basta Ògún na construção da aldeia

A mando do rei

Basta Ògún na construção da aldeia

A mando do rei

Começo esse tópico com um *Àdùrà* de meu Pai Ògún, uma reza que possui muita significância para mim, que acho especialmente bonito, assim como o Itan sobre como Ògún se transformou em um Orisá que trago abaixo, multiplicado entre os povos tradicionais, a partir da nossa tradição oral, que fala sobre fé, retidão e transformação:

"*Ògún* percorria a África conquistando cidades, ao chegar a Irê, destronou o rei, apossando-se do poder. Mas não conseguia ficar parado, sua missão era andar pelo mundo, dominar cidades e lutar.

No dia em que ia ser coroado, aceitou ser rei, mas negou-se a ser coroado. Mandou que os servos fizessem outra coroa de mariwo, essa sim, deixou que colocassem em sua cabeça. Mas não ficou muito tempo naquela cidade. E ao partir, deixou seu filho governando aquele povo.

Muitos anos depois, *Ògún* resolveu voltar à Irê. Sabendo de sua decisão, seus soldados correram para cidade para combinar com o povo uma grande festa em sua homenagem.

Ao chegar, sem saber o que lhe aguardava, cumprimentava a todos, que para fazer-lhe uma surpresa, nada lhe respondiam. *Ògún* ficou furioso com aquele silêncio e julgou ser uma agressão a ele. Não pensou duas vezes, brandiu a espada e decepou a cabeça de todos que encontrava pela frente, mesmo daqueles que tentavam detê-lo.

Chegando ao palácio real seu filho explicou sobre a homenagem e o porquê do silêncio. Desesperado por seu ato impensado, que tirou a vida de muitos inocentes, Ògún que sempre procurava ser justo e não faltar com a verdade, mandou servir um banquete, com suas iguarias prediletas. Despediu-se do filho e de todos, entrando terra adentro. Assim foi o fim de um guerreiro e o nascimento de um Orisá, aquele que venceu a si próprio e aos seus instintos."

Minha história no candomblé, assim como o Itan, também fala de fé, retidão e transformação, começando aos 16 anos de idade, quando ainda professava outra fé, filho de

família católica. Foi uma fase da vida em que tive que ressignificar visões de mundo, avançando em relação a escolhas de caminhos que me possibilitassem seguir e cumprir com os propósitos de vida estabelecidos, para minha existência aqui no Ayê. Dentro da perspectiva Yorubá acreditamos que "Àjàlá Mopin" é a Divindade à qual Olodúnmarè atribuiu a responsabilidade de "modelar" o Orí das pessoas.

Esse despertar espiritual surgiu através de sonhos inicialmente estranhos e inexplicáveis com Orisás e eu não entendia a razão desses fatos estarem acontecendo justamente comigo. Como trouxe anteriormente na introdução desta pesquisa, após passar muito mal, minha mãe me levou até D. Estrelita, uma Yalorisá já de idade avançada, nascida na Bahia, onde realizei uma consulta oracular, através dos búzios. Ali eu buscava respostas para as mudanças que estavam acontecendo em minha vida e acabei sabendo sobre meu compromisso ancestral e que meu pai Ògún já me aguardava para meu renascimento. Com o tempo descobri que Caminho que *Ògún* abre ninguém fecha!

Inicialmente fiquei muito confuso, mas logo percebi que não havia outro caminho a percorrer e decidi que renasceria para *Orisá*. Conheci o *Ilê Asé Omo Ayrá*, localizado na Vila Urussay, em Saracuruna, Duque de Caxias, no Rio de Janeiro, que tinha como dirigente a Yalorisá Valéria d'Ayrá, um terreiro que seguia as ritualísticas da Nação Efon. Permaneci como Abian neste terreiro, observando, aprendendo e vivenciando as rotinas e compromissos pelo período de um ano, até renascer para Ògún e me tornar então o jovem *Yawo* Rafael Douraddo de *Ògún*.

Figura 3- Fotos da minha saída de santo, quando fui iniciado para o Orisá Ògún.



Fonte: Acervo pessoal.

Depois de alguns meses de iniciado minha mãe Valéria d'Ayrá fechou o terreiro, por motivos particulares. Apesar da pouca idade, eu já tinha ciência de que tinha firmado um compromisso ancestral e que precisaria dar continuidade a minha trajetória espiritual em outro Asé. Foi quando conheci o *Ilê Babá Oluwa Asé Oko Fadaka* em Cubango, no município de Niterói, no Rio de Janeiro. O terreiro é dirigido pelo Babálorisá Tadeu d'Jagun e seguia a tradição Ekiti Efon. Foi nesse Asé que pude aprimorar meus conhecimentos e colocar em prática tudo aquilo que observava e recebia de ensinamento do meu Babálorisá.

Permaneci por alguns anos nessa casa, até que o *Asé* mudou a sua origem, abandonando a Nação *Ekiti Efon*, migrando para a tradição Ketu. Com muita tristeza saí dessa casa, pois eu precisava honrar o meu compromisso e seguir na tradição *Ekiti Efon.* No dia 6 de junho do ano de 2020 se inicia a história ancestral *Ilê Asé T'Ògún Layó* (Casa do Guerreiro da felicidade), em Saracuruna, Duque de Caxias, Rio de Janeiro, terreiro do qual tenho muito orgulho de ser o fundador e dirigente, sob os ritos e tradições da Nação onde me iniciei a minha trajetória no candomblé, o Efon.

Figura 4- Foto do dia 07 de fevereiro de 2024, no dia do meu Odun de quatorze anos, no Ilê Asé T'Ògún Layó, juntamente com alguns dos meus filhos.



Fonte: Acervo pessoal.

Como citei anteriormente, desde antes de passar pelo processo iniciático, eu já sabia que era filho de *Ògún*, mas com o passar do tempo, eu fui compreendendo o que o meu *Orisá* significava na minha vida, principalmente após a minha iniciação, onde desenvolvi um sentido maior de troca com o meu outro eu. Eu sou Ògún e Ògún sou eu e a partir desse mergulho interior e íntimo, fui entendendo os porquês desse *Orisá* ter acolhido o meu Orí, de situações que passei na vida, de projetos que não se concretizaram, para que eu refizesse percursos a partir de novos caminhos onde tudo fluísse e se concretizasse.

Compreendi também a partir dessas reflexões e realizações, o que *Ògún* queria para mim, além de entender a relação dos Itans de *Ògún* com a minha vida e minhas vivências familiares. A partir de então, eu procurei cada vez mais buscar um elo com essa divindade que habitava em mim desde quando eu retornei para o Ayê e tudo isso potencializou a vontade de trabalhar questões da minha vida e personalidade que valorizam a minha ancestralidade que através de Ògún eu represento.

O Itan a seguir retrata a importância de *Ògún*, grande criador de ferramentas que movem o mundo:

"*Ògún* andava nos montes e estradas, procurando um meio para alcançar o Orun, já que os homens haviam perdido a comunicação com Olodumare. Depois de pensar muito, foi

para forja, onde fundiu uma imensa cadeia de ferro que tinha começo, mas não tinha fim. Seus elos simbolizavam a ancestralidade, os homens que subiam por ela no caminho da evolução.

Ao verificar o trabalho de *Ògún*, Olodumare considerou aquela imensa corrente de ferro, como o eixo do mundo, ou seja, o centro de equilíbrio da terra e que permitia aos homens alcançarem a divindade superior. Essa corrente está nos assentamentos do *Orisá Ògún*, juntamente com suas ferramentas."

Todas essas questões me marcaram e me marcam muito até os dias atuais, pois foi *Ògún* que esteve comigo nos momentos mais difíceis, nos momentos mais felizes também é *Ògún* que está comigo. Foi *Ògún* que travou toda essa história, a minha trajetória, o antes, o agora e também o depois, todos os caminhos são definidos pelo meu Pai. Eu estou em *Ògún* e *Ògún* está em mim… Seguimos dessa forma, nessa expansão, realizando conexões e sentidos dos itans com minhas vivências.

Eu sigo e seguirei honrando a minha ancestralidade, para que ela continue me olhando, para que eu siga nessa ética que envolve ser um Omo *Orisá*, sendo olhado com bons olhos, para que mesmo com 14 anos de iniciado eu siga sendo o *Yawo* de *Ògún*, para que as benesses do *Orisá* sempre recaiam sobre mim e aquilo que não seja da vontade de Orí e do *Orisá* caia por terra. *Ògún* é isso… Está na composição do ferro no nosso sangue, nos avanços e tecnologias, *Ògún* está em tudo que nos propomos a fazer, pois *Ògún* é o caminho e quem está vivo busca caminho, busca felicidade, busca viver. *Ògún* é o sentido mais explícito da vida!

Como citei anteriormente também sigo honrando o meu compromisso em seguir na tradição *Ekiti Efon* e a realização dessa pesquisa, nesse contexto, também se torna parte desse compromisso e perpetuação do legado tão importante desta Nação. Falar da Nação Efon me remete a muitas emoções, é a tradição na qual iniciei e a minha trajetória e aprendizados no candomblé estão totalmente atrelados a ela.

O candomblé no Brasil é um sistema sofisticado, que surge através das memórias e conhecimentos dos africanos de diversas etnias que vieram na condição de escravizados. Dentro dessa diversidade de etnias, podemos destacar o povo de Efon, que vieram dessa região e mantiveram o nome dessa região nos nossos rituais religiosos, surgindo assim o Candomblé da Nação Efon. Efon é uma cidade nigeriana localizada na Nigéria, em uma região montanhosa, atravessada por rios e corredeiras que favoreceram as chamadas divindades *Awon Oke* (das montanhas), as divindades *Awon Omi* (das águas e as divindades *Awon Orisá Funfun* (ligadas a cor branca).

Além do Orisá Oloroke, que é o patrono da nossa Nação, a nossa Matriarca é Osún, segundo as tradições ligadas a Oloroke. O culto atravessou o Atlântico e chegou ao Brasil pelas mãos da princesa Adeboluiye, mais conhecida como Maria Violão e de Babá Irufá, o tio Firmo, ambos iniciados no culto na Nigéria, ela para Oloroke e ele para Osún.

O Efon é uma Nação com tradição ligada aos Orisás das montanhas, as passagens das águas, as memórias afetivas ligadas ao Ekiti na Nigéria. Assim como a maior parte das cantigas entoadas fazem alusão a essas passagens, aos feitos desses Orisás cultuados. São ligações que compõem e também dão sentido territorial e ancestral aos pilares da Nação: *Oloroke* e *Osún*. Temos uma cantiga que traz os versos:

"A injôlayó

Omó Efon farayó…"

Essa cantiga já nos diz o propósito dessa Nação, nos solicitando que dancemos e cantemos com felicidade, pois os iniciados no Efon para a felicidade. O Efon é a minha verdade, a verdade que conheci quando tinha apenas 16 anos, um encontro apaixonante, um misto de sentimentos. Eu já nutria um amor incondicional por *Osún*, a rainha do Efon e a minha iniciação e o passar dos anos só reforçou o meu amor e o meu sentimento de pertença em relação à Nação, e a partir desse momento eu consigo coligar elementos da minha vivência, da minha história com a história do nosso ancestral Pai Cristóvão d'Ogunjá o responsável por transportar a tradição do Efon Oloroke para o Rio de Janeiro.

Isso me traz um sentimento ainda maior de pertencimento e de busca por essa origem e à medida que o tempo passa, que aprendo e me desenvolvo dentro da nossa tradição, eu admiro ainda mais o esforço que os nossos ancestrais fizeram para fundamentar e estruturar a Nação aqui no Rio de Janeiro e isso me traz além de um amor grande pela Nação Efon, por *Babá Mi Oloke*, por *Yá mi Osún*, cada vez mais uma memória afetiva com a história da nossa Nação, as tradições do nosso povo, os costumes , os cânticos que nos emocionam e fortalecem o nosso Orí, a nossa memória e esse Asé que foi compartilhado e tudo isso é muito simbólico, particular e grandioso.

Eu acredito em uma ligação ancestral muito poderosa com todos nós que somos Omo Efon, e toda essa estrutura ancestral que nos acolhe nos ensina e nos devolve tanto Asé. Quando eu retomo esse processo de aproximação com a nossa matriz, o Asé Pantanal, isso fomenta minhas memórias afetivas fortes e personifica elementos de vivências que vou ligando com a minha história, com a história de pai Cristóvão, com a história de Mãe Maria *d'Sàngó*, a herdeira da Nação e Yalorisá do Asé pantanal, e isso fortalece o elo que ligam

nossas histórias, nossas ancestralidades, os elementos religiosos que nos compõem como lideranças de Asé, como pessoas que foram iniciadas para felicidade, para dançar, para cantar.

Após contar um pouco da minha trajetória e dos caminhos abertos e traçados por *Ògún* para a minha vida, volto alguns anos no tempo e nas encruzilhadas da vida, retomando a trajetória e os caminhos traçados por Ògún para a vida de Pai Cristóvão d'Ogunjá. Cristóvão Lopes dos Anjos nasceu no dia 24 de julho, no ano de 1908, filho de Matilde Oliveira Guedes e Tertuliano Lopes dos Anjos.

Sua trajetória no candomblé se iniciou quando ainda era uma criança e frequentava o terreiro onde Maria Bernarda da Paixão era dirigente. O pequeno Cristóvão por muitas vezes abriu mão das brincadeiras de criança para ficar na companhia de Maria Bernarda da Paixão, em conversas e ensinamentos onde a Yalorisá lhe confiava fundamentos e segredos do culto de Nação Efon. Tais conversas por vezes adentravam a noite, iluminadas pela luz de um lampião.

Quando tinha apenas dez anos de idade foi realizada a sua iniciação no candomblé, pelas mãos da Yalorisá que já havia lhe ensinado muitas coisas sobre a religião. Naquele momento Cristóvão d'Ogunjá foi designado como Axogum e algum tempo depois para a função de primeiro Olúwo da casa.

De acordo com Lima:

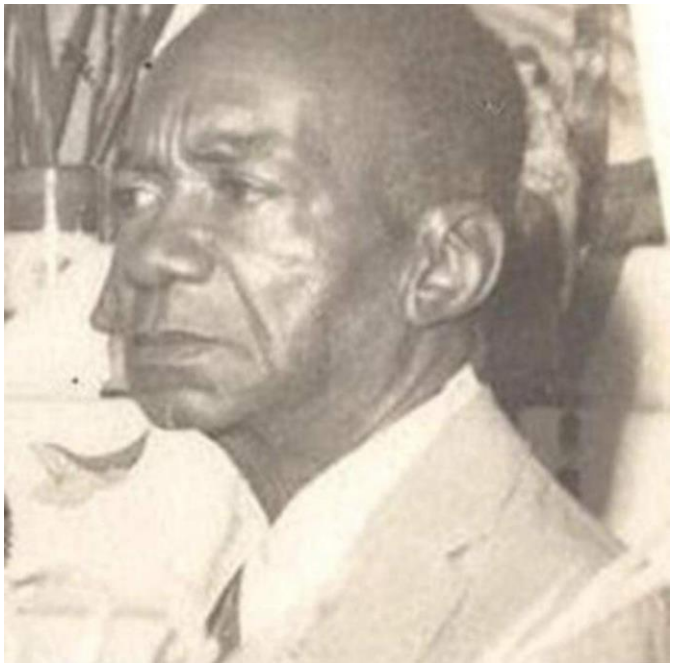
> O termo Yorubá *Olúwo* Ol- senhor + awo- segredo, mistério, ou seja, senhor do segredo, é uma das denominações aos sacerdotes do culto a Ifá. Com a diáspora africana, alguns Babalawos chegaram ao Brasil. Reiteramos que, o próprio fundador da Nação Efon na Bahia, José Firmino dos Santos era conhecido como Babá Irufá, o primeiro sacerdote a sentar na cadeira do Axé Oloroke. Portanto é razoável considerar que o título de *Olúwo* transmitido a Cristóvão, não seja considerado da mesma forma que se compreende o título dos Babalawos do culto a Ifá, e sim, como uma ressignificação do termo, o senhor do segredo, ou o portador da tradição da nação Efon confiada por Maria Bernarda da Paixão, que veio a falecer em 1945, quando a direção passa para Matilde d'Jagun. (Lima, 2021, p.49)

Após alguns anos de dedicação ao Asé Oloroke, Cristóvão d'Ogunjá funda o *Ilê Ògún Anaueji Igbaele Ni Oman* em Ubarana em Salvador, no ano de 1938. No ano de 1949, Cristóvão no intuito de difundir a tradição Efon no estado do Rio de Janeiro, se muda inicialmente para a Avenida Assis Vargas nº 626 no bairro de Gramacho em Duque de Caxias e em 1950 realiza a compra do terreno da Rua Eça de Queiroz, Quadra 69, lotes 15, 16, 17,31 e 32, no bairro Pantanal, também em Duque de Caxias onde se situa até os dias atuais o *Asé* Pantanal – Ilê Ògún Anaueji Igbaele Ni Oman.

No ano seguinte, no dia 1º de maio de 1951, Pai Cristóvão realizou o plantio das árvores sagradas: Roko, Iroko, Dendezeiro, Jaqueira, Bambuzal, dentre outras plantas fundamentais para o culto da Nação Efon. Nessa trajetória, com caminhos traçados por *Ógún* em meio à diáspora, os Igbás[20] dos *Orisás Ogunjá*, *Osalá* e *Oloke*, atravessaram o Atlântico no navio negreiro e aportaram em Salvador, para posteriormente juntamente com descendentes de africanos que passaram pelo processo de escravização, realizar nova viagem, dessa vez saindo da Bahia, situada no nordeste brasileiro, para o Rio de Janeiro, localizado na região sudeste.

Cristóvão d'Ogunjá iniciou as funções no *Asé* Pantanal no mês seguinte ao plantio das árvores sagradas, em junho, juntamente com os festejos de Santo Antônio, com novenas, ladainhas, com encerramento no dia 13 de junho. No dia 16 de junho de 1951, em um sábado, foi realizado o toque de Alvorada, o nascer do sol celebrado ao som dos atabaques, homenageando os *Orisás*. Após, foi realizada uma missa e no cair da noite foi realizado o candomblé de Ògún.

Figura 5- Foto de Pai Cristóvão de Ogunjá.



Fonte: Acervo do Asé Pantanal

20

Igbá ou Ibá é o termo iorubá que designa os elementos simbólicos nos assentamentos dos Orisás nas religiões de matriz africana. Ibá quer dizer cabaça, continente primeiro na criação do universo na cosmogonia Yorubá.

Ao longo de sua trajetória neste plano, até seu retorno ao Orun em 23 de setembro de 1985, Cristóvão d'Ogunjá sempre valorizou e manteve viva a memória de seus ancestrais, fundadores da Nação Efon, José Firmino dos Santos, Maria Bernarda da Paixão e Maria d'Jàgún, terceira pessoa a assumir a maior cadeira no Asé Oloroke de Salvador.

O tópico seguinte, "*Asé* Pantanal: Estruturas e dimensões do território", falará das especificações físicas e estruturais do território do terreiro e do recente processo de tombamento do *Asé* Pantanal.

3.2- *Asé* Pantanal: Estruturas e Dimensões do Território

Adentrar pelo espaço do *Asé Oloroke* Pantanal - *Ilê Ògún Anaueji Igbaele Ni Oman é* também mergulhar na história dos seus precursores, história essa que se funde com a própria história da Nação Efon.

O *Asé* Oloroke fica localizado na Rua Eça de Queiroz, Lote 17- Quadra 69, no bairro Pantanal, no município de Duque de Caxias, no Rio de Janeiro e corresponde a uma área total de 3.800 m², com 2.000 m² de área construída (atualmente o terreiro se encontra em obras).

Ao entrarmos pelo portão, encontramos os assentamentos de Esú, indo mais ao centro tem uma edificação que se estende até a Casa de *Esú* e a Casa da Cigana. Na primeira casa, à direita, onde era a casa de Pai Cristóvão d'Ogunjá encontra-se o Memorial Cristóvão Lopes dos Anjos, um espaço criado pela Yalorisá Maria *d'Sàngó*, neta e herdeira do Asé Oloroke, para manter viva a memória e o legado de seu avô, e mais um assentamento do Orisá Esú Oxeturá.

O espaço conserva o quarto em que Pai Cristóvão dormia com todos os seus objetos pessoais originais, como cama, sofá, guarda-roupas, rádio, ventilador, enceradeira, um baú de madeira que veio com ele na viagem de Salvador para o Rio de Janeiro, dentre outros objetos cuidadosamente guardados, além de fotos de família, incluindo uma fotografia de Luzia *d'Osún*, já falecida, que segundo Mãe Maria era o "xodó" de Pai Cristóvão.

Saindo desse quarto temos acesso a uma sala onde Mãe Maria mantém sua mesa com seus búzios para consultas oraculares, a sala também possui alguns objetos de Pai Cristóvão como um bule e canecas onde tomava café, e uma linda travessa utilizada em dias de Natal. Yá Maria realiza consultas aos búzios nesse espaço também é uma forma de sentir essa energia e se manter conectada a essa ancestralidade.

Saindo desse cômodo entramos em uma sala onde encontramos mais objetos, documentos, e fotos que contam a história de Pai Cristóvão e do Asé Oloroke. A começar pelo antigo altar de Pai Cristóvão com santos católicos, rememorando a sua devoção a Santo Antônio de Pádua, São Sebastião, Nossa Senhora de Aparecida, Sant'Ana, Santa Bárbara e alguns outros santos mais.

Figura 6- Foto da fachada do Memorial Cristóvão Lopes dos Anjos.



Fonte: Acervo Asé Pantanal.

Em uma mesa de madeira com tampo de vidro são expostos os objetos relacionados à memória de Cristóvão d'Ogunjá, podemos ver seu jogo de búzios e a roupa com a qual o *Babálorisá* tomou o seu último Bori, seu adjá, certidões, cadernos de anotações, paramentas de Orisás, dentre outros objetos, além de seus documentos pessoais. Em outra mesa, temos fotos do início do Asé Pantanal (década de 50) e fotos que Yá Maria conseguiu recuperar do terreiro de Salvador. O espaço também possui alguns objetos importantes sobre a história da Matriarca do Asé, como o camisu que utilizou quando ainda criança se iniciou no candomblé.

O Asé Pantanal possui três casas que contemplam 10 dormitórios, 6 banheiros, para acomodar filhos do terreiro, amigos de outras casas e visitantes que vêm de diversas regiões do país. O *Asé* também possui um memorial em homenagem a Arlinda Lopes dos Anjos, com uma mesa fixa ao centro, reservada para as festas do terreiro, logo ao lado encontramos a cozinha principal do terreiro, uma área sagrada, onde só podem entrar pessoas autorizadas.

Indo para a área externa temos particularidades relacionadas às árvores sagradas, algumas delas representam, inclusive, a morada dos Orisás, são assentamentos, como por exemplo, o tronco do dendezeiro, uma árvore originária da Costa Oriental da África de nome científico *Elaeis guineenses*, que abriga um assentamento de *Ògún*.

A cerca de cinco metros da entrada do barracão, do lado direito, podemos contemplar a árvore Gameleira Branca *(Ficus Doliaria),* a árvore de Iroko, plantada por Cristóvão d'Ogunjá no dia 1º de maio de 1951, dia celebrado anualmente com a festa de Iroko. A gameleira ancestral possui um grande significado para os filhos e filhas do terreiro, é uma representação que simboliza o sagrado e a história do Asé.

Figura 7- Foto de Pai Cristóvão de Ogunjá junto a Iroko, no Asé Pantanal.



Fonte: Acervo do Asé Pantanal

Ao lado da gameleira, podemos ver a cabana e os assentamentos dos Caboclos. Ao lado do barracão tem um poço, cujas águas são utilizadas nas ritualísticas, processos iniciáticos e celebrações. Na porta de acesso ao barracão vemos uma imagem em azulejo de

Santo Antônio. Contam os mais antigos que Pai Cristóvão era devoto do santo e rezava o terço caminhando de cabeça baixa de um lado para o outro.

Quando caminhamos pelo espaço sagrado do barracão, encontramos o círculo de mármore, conhecido como Ixê, onde está plantado o que chamamos de Asé do terreiro. Nas paredes observamos a reverência à memória dos ancestrais, com as fotos de Maria Bernarda da Paixão, uma das fundadoras da nação Efon em Salvador, e de Pai Cristóvão d'Ogunjá, fundador do Asé Pantanal. A cadeira de Pai Cristóvão é mantida no canto esquerdo, revelando a sua presença e importância para os filhos e filhas e conservação dessa memória.

Ao caminhar pelas laterais vemos os quartos de santo, onde se encontram os assentamentos dos Orisás e um corredor que dá acesso ao *Sábáji*[21], que liga aos outros quartos reservados aos períodos de recolhimento iniciático. Na parte de trás do terreiro temos mais um quarto em uma área restrita, temos a Casa de Babá. Nesse espaço somente podem circular as pessoas credenciadas a participar do culto ao *Égun Babá Odé Orun Aueji* (Cristóvão Lopes dos Anjos) e aos ancestrais *Irufá, Adeboluiye, Asika, Olúwa e Lagbojú.*

Em uma distância de cinco metros temos acesso a uma bancada de pedra e a uma cozinha sagrada, onde são preparadas as comidas dos Orisás. Ao lado da mesma, se encontra o quarto dos Ogãs. Encontramos em uma área acima assentamentos de divindades da família Ji, tradição Jeje, como Roko e Bessen (Oxumarê). Acessamos esse local através de oito lances de escada. Subindo mais alguns lances de escada temos a casa de Omolu.

A Nação Efon se encontra com a Nação Jeje a partir da iniciação da filha de Pai Cristóvão, nesta nação. Arlinda Lopes dos Anjos, a Mãe Lindinha, não foi iniciada nas águas do Efon e sim na Nação Jeje. Por esse motivo encontramos elementos dessa tradição no Asé Pantanal, e temos a presença de rezas e cantigas da Nação Jeje presentes nos terreiros de Nação Efon.

O terreiro possui uma área arborizada com outros assentamentos de Orisás, como o bambuzal com assentamento de Oyá e uma jaqueira, onde se cultua as Mães veneráveis- Iyá Mi Oxorongá.

O *Asé* Pantanal segue sendo um espaço de pertencimento ancestral, em meio a uma cidade que se organiza de forma totalmente diferente, a partir de valores vigentes e impostos pela cultura hegemônica, mantendo vivos os saberes ancestrais, herdados de geração para

[21] Um espaço sagrado do terreiro onde os Orisás são arrumados com suas roupas, adornos e paramentas, e também acontece a excorporação. De acordo com o autor Maxsuel Quenil, excorporação é o termo utilizado para expressar o que vem de dentro para fora. O "eu orixá", reencontro com a natureza mítica ancestral. Não existe possessão do orixá, pois a divindade orixá não é espírito que sai de dentro para fora, o orixá se faz morada dentro de todos os seres humanos Ele se encontra com sua natureza, e por isso, o termo sair de dentro, e não o contrário.

geração, preservando a memória dos ancestrais e das ancestrais que trouxeram a Nação Efon para o Brasil, que fundaram o *Asé* Oloroke.

Figura 8- Foto de Mãe Maria de Sàngó com a princesa do Culto de Osún em Osogbo, Nigéria.



Fonte: Acervo Asé Pantanal.

No dia 26 de setembro de 2023, foi dado mais um importante passo para a preservação das memórias e da cultura do Asé Pantanal, quando o então presidente do Iphan, Leandro Grass, recebeu na sede do Instituto, em Brasília (DF), uma comitiva de representantes da Nação Efon, e do terreiro *Asé* Oloroke Pantanal, A comitiva foi liderada por Mãe Maria de *Sàngó*, visitou a capital federal, no intuito de solicitar o tombamento do terreiro, fundado em 1938.

Nesse sentido, é de extrema importância salvaguardar o local, com suas árvores, bens materiais e culturais, e espaços sagrados para os filhos da nação Efon, que tem uma história ainda mais antiga no Brasil e cuja relevância, especialmente nas últimas décadas do século XX, vem sendo revalorizada por pesquisadores das religiões de matriz africana.

Figura 9- Foto da visita da comitiva do Oni de Ifé para reconhecimento do Asé Pantanal como a Matriz da Nação Efon no Brasil.



Fonte: Acervo Asé Pantanal.

Ao contrário das Nações Angola, Jeje e Ketu, que já se organizaram politicamente para obter, nos últimos anos, o tombamento de alguns de seus principais terreiros como patrimônios da história e da cultura do País, a Nação Efon ainda não teve o mesmo reconhecimento formal por parte dos organismos patrimoniais brasileiros - lacuna que, agora, seus descendentes esperam ver corrigida. Nas Palavras de Mãe Maria de *Sàngó*:

> É um momento único chegar até aqui. O mais importante é deixar esse legado aos meus ancestrais, da minha árvore genética e da Mãe África que chegou até aqui ao Brasil, e também deixar um legado para o futuro, para os que virão, e nunca mais ser desfeito. (Ministério da Cultura, 2023)

Na ocasião, de acordo com o site do Ministério da Cultura (2023), o presidente do Iphan, Leandro Grass, destacou o esforço do Instituto e do governo federal em priorizar ações e políticas públicas voltadas à cultura de matriz africana. “Logo no início do ano, o Iphan orientou as superintendências para que priorizassem a cultura de matriz africana no orçamento. Além disso, temos aumentado a articulação com os estados para fortalecer as parcerias de preservação dos bens de matriz africana. Temos ainda uma consulta pública em

andamento para construir uma portaria para o tombamento constitucional de quilombos", afirmou o presidente.

Além da mãe Maria de Xangô, estiveram presentes na comitiva o Babálorisá Diego de Ayrá e o pesquisador Robson Outeiro, que colaborou com o livro "Nação Efon: Memória e Identidades", utilizado como referência na presente pesquisa, que entregou um exemplar autografado ao presidente do Iphan.

Mãe Maria busca o tombamento do *Asé* Pantanal, dentre outras razões, para garantir que o território sagrado da Nação Efon seja protegido contra atos de depredação e intolerância religiosa, que, infelizmente, têm sido frequentes na região da Baixada Fluminense no Rio de Janeiro, onde o terreiro está localizado e no país. Para além da salvaguarda de seus espaços e bens materiais, os representantes da já sinalizam a intenção de solicitar, ainda, o registro da história e da cultura da Nação Efon como Patrimônio Cultural do Brasil.

Figura 10- Foto do início do processo de tombamento do Asé Pantanal, junto ao IPHAN com a visita de Mãe Maria a Brasília.



Fonte: Assessoria de Comunicação IPHAN.

Ao longo dos anos outros terreiros, em sua maioria localizados na Bahia, passaram pelo processo de tombamento, como:

- Terreiro da Casa Branca, Salvador BA, 1986;
- Terreiro do Axé Opô Afonjá, Salvador BA, 2000;
- Terreiro do Alaketo, Ilê Maroiá Láji, Salvador BA, 2004;
- Terreiro Casa das Minas Jeje, São Luís MA, 2006;
- Terreiro de Candomblé Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé, Salvador BA, 2006;

- Terreiro de Candomblé do Bate-Folha, Salvador BA, 2006;
- Terreiro de Candomblé Ilê Axé Oxumaré, 2014;
- Terreiro Zogbodo Male Bogun Seja Unde (Roça do Ventura), Cachoeira BA, 2015;
- Terreiro Culto aos Ancestrais - OMO Ilê Agbôulá, Itaparica BA, 2017;
- Terreiro Tumba Junsara, Salvador BA, 2018;
- Terreiro Obá Ogunté - Sítio Pai Adão, Recife PE, 2019.
- Além desses, existe outro tombamento provisório:
- Terreiro Aganjú Didê da Nação Nagô-Tedô (Ilê Axé Icimimó Aganju Didè), Cachoeira, BA.

O Asé Pantanal é um território transposto da África, que inclusive conserva bens materiais móveis que vieram da África como o assentamento de Exú Marabô e de Ògún, e se materializou em terras brasileiras, por meio dos seus espaços sagrados encontrados, apresentando uma geografia sagrada, que é concebida, construída, vivenciada e se mantém viva até os dias atuais, através do culto a ancestralidade.

No próximo tópico "A retomada do elo ancestral forjado no Orun", veremos aspectos voltados para a ancestralidade e o elo, o compromisso forjado no Orun pelas pessoas que fundamentaram o Asé Oloroke, com enfoque especial na trajetória da Yalorisá Maria de Sàngó.

3.3- A retomada do Elo Ancestral forjado no Orun

Dedicação
Para Moremi, 1963

A terra não herdará do caibro a inveja, chãos de estrume
Rompam, não a sutil pele do geco, mas sua queda
Prove este solo para a morte e prume-o fundo para a vida

Como o inhame, térreo todo, ainda que tubérculo
Vivo à calidez das águas, térreo qual fontes
Qual raízes do baobá, qual a lareira.

O ar não te negará. Como um pião

Te gire no umbigo da tormenta, pois a enxada
Que enraíza as florestas ara uma senda aos esquilos.

Sê sem idade qual turfa preta, mas que só dedos
De chuva, não pés de homens, te lavem embora.
Longa veste a sombra do sol; corre nua para a noite.

Pimentas verdes e rubras — criança — tua língua arqueiem
A cauda de escorpião, cospe retorno reto às ameaças de perigo
Arrulha, ainda, com o pombo pardo, orvalho rebento entre teus lábios.

Te abriguem como a carne das palmeiras, ao céu erguidas
Cúspides em ninhos de espinhos, seladas como o cerne da semente —
A carne da mulher é óleo — criança, óleo de palma em tua língua

É labilidade à vida, e vinho desta cabaça
Do mesmo atemporal correr de córregos a preencher
Tuas pocinhas, criança, de teu desmame, acolhemos

Leite melífluo da terra, vinho da única costela.
Agora rola tua língua no mel até tuas bochechas serem
Colmeias enxameadas — teu mundo precisa de doçura, criança.

Urucum ao redor do coração, giz para surtos
De mácula — vês? Amanhece! — antimônio
Sob axilas qual uma deusa, e perdure esse gosto

De sal em teus lábios, para que nunca o busques
Nas lágrimas. Esta água, da chuva, é a dádiva dos deuses
Bebe de sua pureza, dá frutos em tempo.

Frutos, então, aos teus lábios: apressa-te a saldar
A dívida da nascença. Gera marés de homens como o mar
E, à vazante, deixa um sentido nas areias fósseis.

Poema “Dedication” do escritor Wole Soyinka, publicado no livro de poemas *Idanre and Other Poems* em 1967, traduzido pelo professor Adriano Moraes Migliavacca.

Começo esse tópico com esse belo poema de Wole Soyinka, em homenagem a sua filha Moremi na ocasião de seu nascimento. Soyinka é um dramaturgo, romancista, poeta e ensaísta nigeriano e recebeu o Prêmio Nobel de Literatura de 1986, um acadêmico, ativista, nigeriano da cidade de Abeokuta, pertencente ao grupo étnico Yorubá.

O escritor nos apresenta traços africanistas em sua escrita, e tece diálogos criativos nos seus textos, os relacionando com culturas tradicionais africanas, em especial a cultura Yorubá.

Soyinka nos apresenta a visão de mundo Yorubá, inclui no presente tanto passado quanto futuro em um ciclo que engloba tanto os vivos quanto os ancestrais e ainda aqueles que virão a nascer. Nessa circularidade, temos um papel ativo, pois são os nossos atos de hoje que garantirão a nossa existência e continuidade (Migliavacca, 2017).

Nesse sentido, precisamos realizar esse movimento circular e nos atentarmos para que os propósitos de vida forjados no Orun possam atingir concretude aqui no Ayê, assim como os percussores da Nação Efon no Brasil, conseguiram sustentar esse elo ancestral, fundamentando e propagando os conhecimentos, a religião, o canto, a dança, as ritualísticas e alegrias dos nossos ancestrais de *Ekiti-Efon*. De acordo com B.HAMMA e JKI-ZERBO apud RIBEIRO:

> O tempo africano tradicional engloba e integra a eternidade em todos os sentidos. As gerações passadas não estão perdidas para o tempo presente. À sua maneira, permanecem sempre contemporâneas e tão influentes, se não mais, quanto o eram durante a época em que viviam. O sangue dos sacrifícios de hoje reconforta os ancestrais de ontem. Tudo é onipresente nesse tempo intemporal. (RIBEIRO,1996, p.55)

Um momento muito marcante que guardo em minha memória foi quando estive em maio de 2023 no Asé Pantanal, nos festejos de Iroko e Mãe Maria *d’Sàngó* entoou as rezas sagradas, a reza de *Ògún* de frente para o *Ojubó* de *Ògún* do terreiro. Naquele momento fui tomado por uma emoção inexplicável, quem esteve presente pode sentir a presença dessa ancestralidade que nos circunda, que nos ampara.

Figura 11- Foto de Mãe Maria realizando a reza de *Ògún* de frente para o *Ojubó*de*Ògún* no dia da festa de Iroko, em 1º de maio de 2023.



Fonte: Acervo Pessoal.

Eu tive instantes de muito particulares, de energia, e de reflexão muito grandes, como se tivesse voltado no tempo, lá atrás, no reino de *Ekiti*, na Nigéria, vendo nossos ancestrais vivendo em comunidade dançando, cantando e louvando os nossos Orisás, em torno de árvores sagradas, com as águas sagradas de Efon correndo em meio a natureza, os animais. Foi verdadeiramente um momento de paz espiritual inexplicável.

Mãe Maria, assim como seu avô pai Cristóvão, sempre buscou meios de manter viva a memória dos fundadores e percussores da Nação Efon. A Matriarca do *Asé* Pantanal Maria José Lopes dos Anjos nasceu no dia 26 de fevereiro de 1948 em Salvador, porém foi

registrada em Duque de Caxias, no Rio de Janeiro, é neta sanguínea do *Babálorisá* Cristóvão d'Ogunjá e filha sanguínea da Ya Lindinha de Iansã.

Passou pelo processo de iniciação no culto de Sàngó, aos seis anos de idade, pelas mãos de seu avô, no ano de 1953, tendo Osún como seu juntó[22], Orisá pela qual Mãe Maria tem muito amor e sempre diz que é ela quem governa e domina a sua vida. Aos quatorze anos de idade, quando tomou sua obrigação de 7 anos e se tornou Egbomi, recebeu o cargo de herdeira do Asé.

Teve uma infância feliz, sob os cuidados, mimos e ensinamentos do seu avô, Pai Cristóvão, que sempre a incentivou a estudar e expandir conhecimentos. Estudou no colégio de Freiras Santo Antônio em Duque de Caxias, Santo do qual ele era devoto. Por vontade própria não quis prosseguir nos estudos, na educação formal. A jovem realizou um curso de corte e costura do qual seu avô teve a alegria de participar da sua formatura.

Ao mesmo tempo em que desde muito pequena sabia das responsabilidades que um dia iria ter que assumir, era uma criança como toda criança de terreiro, cresceu com outras crianças que moravam no Asé ou frequentavam o terreiro. Eram brincadeiras comuns dançar para o *Orisá*, performar os Ilás dos *Orisás* e trejeitos das entidades, e simular iniciação no candomblé com as outras crianças e bonecas.

Mãe Maria na fase adulta viveu por alguns anos no estado de São Paulo onde foi dirigente e fundadora de um terreiro situado no bairro de Vila Medeiros em São Paulo. Quando o seu avô ficou doente, encerrou as atividades de seu terreiro e voltou para o Rio de Janeiro, assumiu a cadeira do Asé pantanal aos 37 anos, com muita responsabilidade, e além de ocupar o cargo de Yalorisá do Asé Pantanal, carrega a responsabilidade de representar a Nação Efon no Brasil.

No ano de 2019 Mãe Maria, que é uma das Yalorisás mais reconhecidas na Baixada Fluminense, recebeu a medalha Zumbi dos Palmares, na Câmara de Vereadores de Duque de Caxias. A homenagem é a mais alta honraria da casa e é concedida para quem de alguma forma contribui na conscientização e na formação da identidade negra do povo brasileiro.

A entrega desta medalha para Mãe Maria, para além de reconhecer a sua importância como liderança de terreiro, também destaca o fortalecimento da lei municipal 2.926/2018. Essa lei reconhece as formas de organização de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africanas (de origem Yorubá; *Ewe-Fon;* Bantu/Angola; dentre outras) existentes no município de Duque de Caxias.

[22] Nos candomblés e na umbanda, juntó é o segundo orixá do filho de santo. Para Nei Lopes, o nome vem do *fongbéto*, "pai", com o português "junto".

Figura 12 – Foto da entrega da Medalha Zumbi dos Palmares a Mãe Maria na Câmara de Vereadores de Duque de Caxias.



Fonte: Acervo do Asé Pantanal.

O fortalecimento de leis municipais como esta é de fundamental importância, como dirigente de um terreiro na Baixada Fluminense, não posso deixar de lembrar como as estatísticas na nossa região são assustadoras. Dentre os terreiros do Rio de Janeiro mais afetados por violência, ameaças e destruição de seus espaços, os municípios de Nova Iguaçu e Duque de Caxias estão na frente.

O decreto foi assinado no ano de 2018 e compete à Secretaria Municipal de Cultura e Turismo registrar as Unidades Territoriais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana[23], bem como salvaguardar o Patrimônio Imaterial e Material, Cultural e Civilizatório dos povos existentes em Duque de Caxias.

Nos dias atuais, após 70 anos de iniciação para *Sàngó*, Mãe Maria segue sendo um instrumento dos *Orisás* e da ancestralidade, cultuando, aplicando a vontade destes, difundindo o legado da Nação Efon, dando continuidade aos sonhos do seu avô, na condição de ancestral *Babá Odé Orun Aueji.*

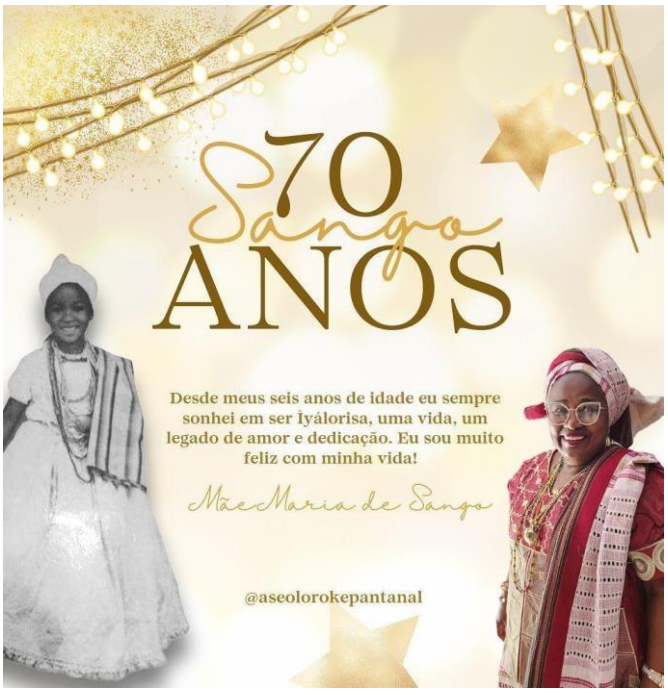
No dia 06 de janeiro de 2024, a Yalorisá completou 70 anos de iniciação para Sàngó, a data foi celebrada no *Asé* Pantanal, e a matriarca também recebeu muitas homenagens nas

[23]São considerados como Unidades Territoriais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana os espaços necessários à reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, sendo a base da organização e da identidade dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, conforme Anexo Único desta Lei.

redes sociais. A página do Asé Pantanal publicou no Instagram e no Facebook o seguinte texto:

> Você se imagina com 70 anos? O que será que você estará fazendo? Quais serão as suas realizações?
> Falamos de um futuro, pois certamente a maioria das pessoas que aqui estão não chegaram aos 70 anos e, nossa Matriarca, chegou aos seus 70 somente de iniciação!
> A ela todo amor e respeito por essa trajetória, por permanecer e conduzir com tanta responsabilidade todo um legado.
> Sàngó e Ọ̀ṣùn nos presentearam com sua magnitude, com sua coragem e sabedoria!
> Ògún seu grande amor nos presenteou com uma mulher cujo a vida é digna, respeitosa, regada de garra!
> Ìyá Maria de Sàngó é a regente dessa grande orquestra afinada que é o Àṣẹ Oloroke Pantanal!
> Somos orgulhosos de sua vida, de sua postura, de sua palavra!
> Amamos a sua energia, a sua alegria, a sua liderança!
> Almejamos todos e todas honrar a sua existência e sua grandeza!
> Nossa grande Mãe, te amamos e desejamos a senhora saúde, lucidez e muita paz!
> Vida longa a nossa Rainha!
> Viva Ògún!
> Viva Sàngó!
> Viva Ọ̀ṣùn!
> Família Àṣẹ Oloroke Pantanal
> 70 anos
> 840 meses
> 25.200 dias
> VIVA NOSSA RAINHA MÃE MARIA DE SANGO! (INSTAGRAM ASÉ OLOROKE, 2024)

Figura 13- Foto divulgada nas redes sociais do Asé Oloroke na ocasião do Odún de 70 anos de Mãe Maria de Sàngó.



Fonte: https://www.facebook.com/aseolorokepantanal?locale=pt_BR

As comemorações irão prosseguir ao longo do ano e no dia 28 de setembro de 2024, o terreiro está se mobilizando para preparar uma grande festa em virtude dos 70 anos de Sàngó. Na ocasião do sai de seu Odún, Mãe Maria trouxe algumas palavras emocionantes sobre sua trajetória legado e responsabilidades, as quais transcrevo uma parte abaixo:

> Eu carrego um legado de um fardo de ancestralidade que atravessou o oceano Atlântico para chegar até aqui, então é um encargo muito grande e vocês não tem noção e talvez eu mesma Maria não tenha, do cargo, desse encargo sobre a minha pessoa, sobre o meu nome, sobre a minha fala, sobre a minha atitude, sobre o meu comportamento. Eu sou restrita de coisas como um ser humano normal porque eu tenho um legado a cumprir. Ninguém perguntou pra mim, você quer? Não… Eu sei que queria, com três anos eu falava para meu avô que queria ser mãe de santo, eu quero ser Yalorisá, então eu não fui obrigada, eu queria desde pequena. Só que quando a gente vira adulto a gente começa a ver os pesos, prós e contras. Mas entre todos os contras eu posso dizer que eu sou privilegiada, tenho bons filhos, bons amigos e pessoas que eu sei que realmente me amam… (Yalorisá Maria de Sàngó, 2024)

Figura 14- Foto de momento da celebração dos 70 anos de Sàngó de Mãe Maria no Asé Pantanal.



Fonte: Acervo Asé Pantanal.

Mãe Maria e sua trajetória que dignifica o elo ancestral forjado no Orun, colaboram de forma fundamental para a sobrevivência e proteção das tradições ancestrais, reterritorializando tais práticas, dentro do *Asé* Pantanal e na Nação Efon, conectando esses elementos à cidade transposta da África no Brasil, como seus ancestrais também fizeram.

O tópico a seguir "Identidades de *Asé*: Metamorfoses visíveis e invisíveis" trata sobre as observações e relatos e a percepção sobre as múltiplas metamorfoses no campo visível e invisível, que forjam a identidade do Asé Pantanal.

3.4- Identidades de *Asé*: Metamorfoses visíveis e invisíveis

Abraço que estremece
E me oferece a
Certeza de caminhos
Firmes e seguros

Seu Mariwo é
Energia sagrada
Que tal qual sua espada
Nos livra de
Toda energia caótica

Força que não
Me deixa sucumbir
Tampouco cair
Em armadilhas ardilosas

Ògún é o senhor que
Se vangloria de suas
Próprias lutas
E me concede generosamente
Sua proteção nas minhas
Próprias lutas

Aquele que está em sete lugares

Tomando conta de
Seus filhos e filhas
E de quem mais
Clamar por sua proteção.

Poema "Energia Sagrada" de autoria da minha filha de santo Janaína Nascimento, Fomo de Osún, em homenagem ao meu Pai Ògún, escrito em 2023.

Inicio esta seção com um poema em homenagem ao meu Pai Ògún, que é a energia sagrada que me move, aquele que abriu caminhos para que eu pudesse realizar a presente pesquisa e foi a força que me encorajou e não me deixou sucumbir ao longo do processo, colaborando no meu entendimento sobre a importância deste trabalho.

Quando fui pedir a autorização para realizar a pesquisa no *Asé* Pantanal Mãe Maria me agraciou com palavras que nunca irei esquecer. Ela me disse que essa pesquisa era um trabalho grandioso que, com certeza, todos os ancestrais da Nação Efon estavam muito felizes no Orun e que *Sàngó* abençoaria a todos esses processos que viriam, que a pesquisa iria se concretizar e seria linda. Falou também da importância de dar notoriedade a Nação Efon no âmbito acadêmico, pois a luta dela é muito grande, mas o esforço para que tudo isso se perpetue também é realizado através das pessoas que mantém vivas todas as memórias e tradições do *Asé* Pantanal e da Nação Efon.

Figura 15- Foto de momento do Ajodún de Iroko.



Fonte: Acervo Asé Pantanal.

Tudo isso me marcou muito, Mãe Maria me pediu que confiasse em *Sàngó*e seguisse os desígnios que o Orisá tinha para meu caminho, com todas as missões relacionadas à pesquisa acadêmica e também ao meu sacerdócio, a condução da minha casa e a mim como pessoa iniciada na tradição Efon. Mãe Maria me abençoou e disse para confiar em *Sàngó*, pois ele, Oloroke e *Osún* estariam junto comigo ao longo de toda essa trajetória.

Ao longo da pesquisa realizei cinco visitas ao Asé Oloroke. No primeiro estudo de campo, fiz o reconhecimento dos espaços sagrados do terreiro. Cheguei ao terreiro Oloroke pela manhã. A acolhida foi calorosa e, após me apresentar para algumas pessoas que não me conheciam, fui conduzido ao salão principal, onde ocorrem os rituais. A estrutura do terreiro é vasta e grandiosa, muito rica em detalhes simbólicos que remetem aos orixás e às tradições africanas. Os sons dos atabaques e os cânticos ao fundo criam uma atmosfera imersiva.

Mãe Maria iniciou nossa conversa falando sobre sua iniciação aos seis anos e como a memória dos antepassados é preservada através dos rituais e das histórias contadas oralmente.

Ela destacou a importância dos ancestrais na orientação espiritual e na formação da identidade da comunidade.

A Iyalorixá mencionou que o terreiro foi fundado por seu avô em 1950 e está localizado na mesma área há mais de três gerações. A proximidade com a natureza e os elementos naturais é essencial, pois reforça a conexão com os orixás, que têm associações específicas com rios, florestas e montanhas.

Neste dia também pude conversar com Pai Ekon Mensah de Xangô, um Ogan de 50 anos de idade. Ele compartilhou sua trajetória de vida e como encontrou no terreiro um espaço de acolhimento e transformação, relatando experiências pessoais de superação e a influência dos rituais na sua vida cotidiana.

O Ogan relatou sobre as mudanças na vizinhança e como a expansão urbana afetou o terreiro, mencionando a resistência da comunidade em manter suas tradições vivas, mesmo com as pressões externas e aumento de casos de intolerância religiosa. Destacou o papel dos espaços sagrados dentro do terreiro como centros de resistência cultural.

A imersão no terreiro do Pantanal revelou uma profunda ligação entre os aspectos culturais, religiosos e territoriais. A memória e a ancestralidade são pilares fundamentais que sustentam a identidade da comunidade. As narrativas pessoais coletadas forneceram um rico panorama das experiências individuais que, quando combinadas, formam um tecido complexo de práticas e crenças.

A geografia cultural do terreiro é marcada pela resistência e pela adaptação às mudanças externas e climáticas. A comunidade demonstra uma resiliência notável em preservar suas tradições enquanto navega pelas transformações sociais e espaciais do entorno.

Na segunda visita, foi realizado o acompanhamento da preparação para a festa de Iroko, além de observações e conversas com a Mãe Maria e outros filhos da casa. A pesquisa seguiu explorando os temas de memória, ancestralidade e os recortes territoriais na geografia cultural e religiosa do local, complementada por entrevistas com membros da comunidade.

Cheguei ao terreiro após o almoço e fui novamente recebido com cordialidade e afeto. Neste dia, o ambiente estava mais movimentado devido à preparação para um ritual que iria ocorrer à noite. Minhas observações iniciais indicaram uma interação mais intensa entre os membros da comunidade, cada um desempenhando seu papel específico na preparação.

Conversei com a Ekedji Bemba Sowde Yemonja, de 46 anos e a mesma citou sobre a importância da transmissão oral das histórias e conhecimentos ancestrais. Ela destacou como as histórias dos Orisás e dos antigos líderes da tradição Efon são contadas às novas gerações para preservar a cultura e a identidade do grupo.

Ela explicou que a disposição dos espaços dentro do terreiro, como a área dos atabaques, o barracão e os assentamentos dos Orixás, possuem um significado específico e são utilizados em momentos determinados dos rituais. Mãe Maria também mencionou como a vegetação ao redor é cuidada para manter o equilíbrio energético do local.

Pai Chipo Nkosi de Xangô, um Ogan de 35 anos compartilhou sua longa trajetória dentro da comunidade, começando jovem até se tornar um Ogan confirmado. Ele falou sobre os desafios enfrentados ao longo dos anos, incluindo preconceito e marginalização, também relatou como a espiritualidade o ajudou a superar essas adversidades e alguns momentos da vida. O Ogan também destacou a importância das encruzilhadas e dos caminhos dentro do terreiro, explicando que cada encruzilhada representa escolhas e caminhos espirituais. Ele mencionou rituais específicos realizados nesses locais para proteção e orientação dos membros da comunidade.

Nesta segunda visita reforcei a minha percepção de que o terreiro é um microcosmo de resistência cultural e espiritual. As narrativas pessoais de Mãe Maria e do Ogan Ekon Mensah forneceram insights valiosos sobre a transmissão de conhecimentos e a significação dos espaços sagrados dentro do terreiro.

A relação com o território é intrínseca às práticas religiosas e culturais, evidenciando uma geografia culturalmente carregada de significados e histórias. A interação entre os membros da comunidade durante a preparação para o ritual revelou uma coesão social forte, fundamentada na colaboração e no respeito mútuo.

Após um período de conversas informais com os membros da comunidade, o ritual noturno foi uma oportunidade crucial para aprofundar a compreensão das práticas rituais e suas implicações sociais e culturais.

Figura 16: Foto da minha segunda visita ao Asé Pantanal, recebendo as bênçãos da matriarca Mãe Maria de Sàngó aos pés de Iroko.



Fonte: Acervo pessoal.

A terceira visita foi no dia da festa de Iroko, realizada todos os anos no dia 1º de maio desde a fundação do terreiro Asé Pantanal em 1951. De acordo com Lima (2014) a árvore Gameleira Branca (Ficus Doliaria) onde se presta culto ao Iroko foi plantada no terreiro Asé Pantanal por Cristóvão Lopes dos Anjos, no dia 1º de maio de 1951 e por esse motivo a festa é realizada anualmente nesta data. Faz parte da tradição deste terreiro e dos terreiros que do Asé Pantanal descendem, o plantio da Gameleira Branca, a árvore sagrada para que seja cultuado o *Orisá Iroko.*

> No começo dos tempos, a primeira árvore plantada foi Iroko. Iroko foi a primeira de todas as árvores, mais antiga que o mogno, o pé de obi e o algodoeiro. Na mais velha árvore de Iroko, morava seu espírito. E o espírito de Iroko era capaz de muitas mágicas e magias. Iroko assombrava todo mundo, assim se divertia. À noite saia com uma tocha na mão assustando os caçadores. Quando não tinha o que fazer, brincava com as pedras que guardava nos ocos de seu tronco. Fazia muitas mágicas

> para o bem e para o mal. Todos temiam Iroko e seus poderes e quem o olhasse de frente enlouquecia até a morte. (PRANDI, 2001, p. 164).

Cheguei ao terreiro pela manhã, em um dia ensolarado. A atmosfera estava calma, mas havia uma sensação de expectativa no ar, pois os preparativos para um evento importante estavam em andamento. A presença de novos visitantes e a movimentação dos membros do terreiro indicavam a importância do evento.

Ao caminhar pelo terreiro, observei a disposição dos elementos sagrados, como as árvores consagradas, os assentamentos dos Orisás e as áreas destinadas aos rituais. A organização espacial do terreiro reflete uma geografia simbólica, onde cada elemento tem um propósito espiritual específico. Neste dia especial, pude conversar com alguns filhos da casa.

Mãe Adama Diop de Yemonjá, de 67 anos, falou extensivamente sobre a preservação da memória ancestral através dos cânticos e danças tradicionais. Ela explicou que cada cântico conta uma história e mantém viva a conexão com os antepassados. Ressaltou a importância da oralidade na transmissão dos conhecimentos e da história do terreiro.

Também destacou a sacralidade do espaço físico do terreiro, explicando que cada área tem uma função específica e está associada a diferentes orixás. Mãe Adama, enfatizou a importância do respeito e da manutenção desses espaços para garantir a harmonia espiritual e a continuidade das práticas religiosas.

Deka Kamara Egbomi de 25 anos, compartilhou sua experiência de crescimento dentro do terreiro e como as tradições foram incorporadas em sua vida desde a infância. Ela falou sobre os desafios de conciliar a vida moderna com as obrigações religiosas e a importância de manter viva a cultura ancestral. Ela mencionou os desafios enfrentados pela comunidade devido à urbanização e às mudanças no entorno do terreiro. A Egbomi destacou a importância dos espaços naturais, como o rio e a floresta, localizados nas proximidades, que são utilizados em rituais e são considerados extensões do terreiro.

Pai Femi Oladele de Oxóssi, Ogan de 24 anos, ressaltou sobre a importância dos objetos sagrados e das relíquias que foram passadas de geração em geração. Ele explicou que esses objetos não são apenas ferramentas rituais, mas também portadores de memórias e histórias dos antepassados.

Ele falou sobre a resistência da comunidade em face das pressões externas, como a especulação imobiliária e o preconceito. Pai Oladele destacou a importância de manter o território do terreiro intacto para preservar a identidade cultural e espiritual da comunidade.

Alguns momentos ficarão eternamente gravados na minha memória e a festa de Iroko com certeza é um deles. O primeiro contato que tive com essa festa foi anos antes do início dessa pesquisa, quando eu ainda não era *Babálorisá*, era Yawo. Retornar ao Asé Oloroke já tendo arriado Odun Ijê e com minha casa aberta, foi muito significativo para mim dada à consciência que eu tinha de toda essa formação, histórias, cantigas e ritualísticas que a Nação e o Asé Pantanal, como matriz, possui relacionada a essa divindade.

Eu não me esqueço da energia e da emoção muito fortes, que imagino que tomem qualquer pessoa que esteja de coração aberto, diante da árvore de Iroko. Quando encostei meu Ori em Iroko senti uma ligação inexplicável com aquele lugar, com aquela terra. Consegui me transportar para outro local que me traz narrativas, histórias, itans, passagens de odu que rememoram a Nação. Nesse sentido também temos Iroko como o Orisá da memória, que preserva e não tem somente galhos frondosos e grandes como símbolo de imponência, mas também como símbolo de memória, armazenamento e tecnologia que faz a transmissão de quem veio antes, com quem vive o agora e com quem virá depois.

Todos esses momentos seguem reverberando em mim, seguem impregnados em minha mente porque são momentos de energias fortes e contagiantes, num misto de emoção, onde sentimos a carne tremer. A energia da divindade e dos outros Orisás em terra se trata de um momento único, o ápice para quem é iniciado na tradição Efon, é uma energia contagiante imersa num simbolismo grande, pois dentro do culto dessa divindade há inúmeras questões relacionadas a resgate ritualístico e aos processos de cura coletiva.

Aos pés de Iroko pedimos saúde, longevidade, Iroko segue frondoso abençoando e acolhendo as pessoas e todos aqueles que depositarem fé terão junto a Iroko essa relação de entrega e memória, pois a memória guardará os feitos religiosos e a simbologia eu é essencial para o culto das divindades e o culto no candomblé.

A terceira visita me proporcionou uma compreensão mais profunda das dinâmicas internas do Terreiro Oloroke Pantanal. As entrevistas revelaram uma forte ligação entre memória, ancestralidade e espaço sagrado. A organização espacial do terreiro e a utilização de elementos naturais demonstram uma geografia cultural rica e complexa.

As narrativas pessoais de Mãe Adama, Deka e Pai Oladele. evidenciam a resiliência da comunidade em preservar suas tradições em meio às mudanças sociais e territoriais. A importância da oralidade, dos objetos sagrados e dos espaços naturais, que foram destacados como elementos cruciais para a manutenção da identidade cultural.

Figura 17- Foto da Gameleira ancestral no Asé Pantanal no dia 1º de maio de 2023, na festa de Iroko.



Fonte: Acervo Pessoal.

Figura 18: Minha foto aos pés de Iroko, no diaº 1 de maio de 2023.



Fonte: Acervo Pessoal.

Nas comemorações de Iroko de maio de 2023 também pude acompanhar uma ritualística de casamento aos pés de Iroko, dentro da tradição Efon. Uma cerimônia linda, repleta de emoções e ancestralidade. A reunião de pessoas em torno de um grande projeto, que é o casamento em nossa tradição, uma cerimônia onde percebemos o sentido do Ubuntu, onde a comunidade se reúne em prol das pessoas que estavam ali se casando, pessoas de diversos segmentos do candomblé e de religiões de matrizes africanas ali reunidas.

Uma festa com toques e cânticos pertinentes ao momento, quem esteve presente pode presenciar e sentir a grandiosidade e importância do matrimônio dentro da religiosidade africana, se casar com as bênçãos dos Orisás é algo maravilhoso, aos pés de Iroko com toda simbologia pertinentes ao ritual, vendo pessoas unidas pelo amor dando sim, com a benção dos *Orisás.*

Figura 19- Foto com as damas, noiva, noivo, convidados e convidadas do casamento realizado no Asé Pantanal no dia 1º de maio de 2023.



Fonte: Acervo Asé Pantanal.

As minhas visitas ao Asé Pantanal reforçaram ainda mais o laço ancestral com a casa matriz. Na ocasião da quarta visita, o Asé Pantanal comemorava o Odun Ika[24] do Babálorisá Fernando de Oxóssi e OdunIje[25] de Izadora de Oxumarê, onde para além de prestigiar a beleza e emoção do candomblé, pude realizar observações e conversar com alguns filhos presentes.

[24]Odun Ika é a obrigação realizada ao completar 14 anos de iniciado, onde o Egbomi irá renovar os seus votos perante aos orixás e vai oferecer ebós e comidas ao ori e ao Orisá.

[25]Odun Ije é uma das mais significativas e importantes obrigações na vida de um iniciado, pelo fato de marcar um novo ciclo, adquirindo posição ou status na hierarquia familiar do candomblé, pois é um rito de passagem de Yawo para Egbomi.

Figura 20- Registro da minha quarta visita ao Asé Pantanal.



Fonte: Acervo Pessoal.

Esse candomblé foi lindo em vários aspectos, Um momento em especial foi muito marcante. Durante o seu rum Oxóssi soltou diversos pássaros na natureza e nesse momento vários outros *Orisás* se manifestaram, uma série de coisas aconteceram durante esse momento que acabou trazendo questões inexplicáveis a razão humana, a emoção tomou conta, as pessoas se deixaram levar por essa energia e pra mim foi mais um momento mágico de estar pisando naquele chão, reverenciando os ancestrais. Quando falo da importância da ligação com o *Asé* Pantanal é dada a toda essa simbologia, ancestralidade e ritualísticas que nos emocionam a cada momento.

Nesse mesmo dia pude participar dos festejos compondo a roda de Sàngó, participando dos cânticos entoados, do Oye e isso para mim foi um momento de muita felicidade. Dançar e cantar naquele solo me remeteu de forma muito marcante e bonita ao hino da nossa nação que nos diz que nós devemos dançar e cantar com felicidade, pois nós nascemos para a felicidade. A emoção mexeu muito comigo. Confesso que por alguns momentos senti minhas pernas trêmulas, com esse misto de sensações, uma grande emoção em estar compondo aquela roda com tantas pessoas mais velhas de santo, me senti muito lisonjeado com o convite e feliz em viver esse momento com outros irmãos e irmãs da tradição Efon.

A roda de Sàngó é um momento durante o candomblé as pessoas são convidadas a irem prestar homenagens a esse orisá no intuito de chamar o orisá das pessoas que estão tomando obrigações. Um momento muito importante para as pessoas que estão arriando suas obrigações. A roda acontece a partir do Odu Ije ou nas festas direcionadas ao Orisá *Sàngó*.

Mãe Maria possui um número considerável de filhos no estado de São Paulo, que frequentam o *Asé* Pantanal em suas festas, ritualísticas e funções e também perpetuam a tradição Efon em seus respectivos territórios, passando esses saberes para seus filhos, realizando mais um ciclo de transposição das dimensões territoriais do Asé Oloroke, como acontece desde que a tradição atravessou o oceano atlântico com Tio Firmo e Maria d'Oloke.

Conversei com um filho da casa, o Egbomi Flávio de *Esú* nascido no Rio de Janeiro, falamos sobre as estratégias utilizadas para a manutenção e sobrevivência dos saberes ancestrais da Nação Efon. Ele me relatou que para ele a propagação desses valores se inicia nas escolhas realizadas em relação a sua família. Casado com uma mulher de Asé, que é yawoe também filha da casa, o casal possui uma filha pequena que também é iniciada na tradição.

A trajetória do Egbomi se iniciou em 2004, quando foi iniciado pelo *Babálorisá Wndeola de Osalá* junto ao seu Pai de Santo *Tawmagide* de Ogunjá (em memória), no *Asé Omolojo Tumba Jussara*, da Nação Angola, localizado no bairro de Jardim Catarina, no município de São Gonçalo, no Rio de Janeiro.

Após o falecimento do seu Pai de Santo, o Egbomi saiu em busca de consolo espiritual e foi congregar em uma igreja de culto evangélico, onde após um tempo se tornou missionário. Até que caiu em si, após seis anos de ministério, e percebeu que esse caminho não tinha como dar certo para ele. Os ventos de Esú sopraram mudanças em sua vida e o Egbomi sentia em seu íntimo que precisava retomar o seu propósito ancestral e cumprir com suas obrigações e seu juramento realizado ao seu Orisá.

Sem rumo e em busca de uma direção que lhe proporcionasse a escolha de bons caminhos e reconexão com sua espiritualidade, ele procurou o Asé Alto do Oxóssi, onde permaneceu por certo tempo, concluindo as suas obrigações de um ano, três anos e sete anos, se tornando Egbomi.

Foi quando os desígnios de Esú fizeram novamente grandes mudanças acontecerem em sua vida, proporcionando a ele o reencontro com Ògún, através do *Asé Oloroke* em Duque de Caxias, fundado por Pai Cristóvão de Ogunjá. A sua emoção foi grande , assim como a certeza de que seu Pai *Esú* o direcionou para o caminho que deveria trilhar na religião, agora dentro da tradição Efon.

No *Asé* Pantanal ele se viu novamente feliz nos braços de Ogunjá, na casa herdada pela sua *Yalorisá* Maria de *Sàngó*. Pai *Sàngó* e Mãe *Osún* receberam o Egbomi e sua família de braços abertos.

Sua esposa Ada Cristina, filha de Oxóssi, e sua filha Mirella, filha de Ogunjá, foram iniciadas por Mãe Maria de *Sàngó*. Foram Dofona e Dofonitinha[26] no barco[27], reforçando também o elo ancestral que as uniu no Ayê como mãe e filha. Mirella foi apresentada aos pés de Iroko assim que saiu da maternidade e nesse mesmo território foi iniciada com um ano e seis meses.

Neste ano, em 2024, sua esposa e sua filha completaram um ano de iniciadas e o Egbomi se emociona ao relembrar que *Ògún* nunca lhe abandonou e de como ele e sua família são felizes em fazer parte dessa Egbé. Ao encerrarmos a nossa conversa ele me disse emocionado: “Amo estar no *Asé* Pantanal, e fazer parte desta família. Somos Oloke! Somos "Nação Efon”!

Muitas vezes nos dias atuais escutamos algumas críticas em relação à iniciação de crianças, como se os adeptos dos candomblés tivessem que esperar seus filhos crescerem para que possam tomar essa decisão. Para nós é um movimento muito natural, o que é bom para nós, também é bom e necessário para os nossos filhos e filhas. Temos dentro da Nação os exemplos da própria Mãe Maria e de seu avô Cristóvão que foram iniciados na infância e são figuras fundamentais na constituição do que hoje é o Asé Oloroke e a Nação Efon.

Dentro da nossa cultura, para mantermos os saberes ancestrais vivos eles precisam ser passados de geração em geração. Chamou-me atenção a quantidade de crianças que circulam pelo Asé, e a segurança e pertencimento que desfilam através de seus gestos, vestimentas, indumentárias, canto e dança. Um amor e uma herança bonita replicados entre os membros das famílias que compõem essa comunidade tradicional. Mãe Maria em seus relatos traz essa importante observação, que quando era criança era cercada de outras crianças de *Asé* que também cresceram dentro desse espaço ancestral e hoje vêem nas crianças que correm e brincam pelo terreiro, a sua continuidade.

Outro aspecto importante nas festividades do terreiro é o cuidado com as comidas servidas a comunidade de terreiro e seus convidados. A cozinha do terreiro é um espaço sagrado, onde o que é produzido e servido também é compartilhamento de afeto e de *Asé.*

[26]O termo Dofonitinha significa que ela foi a segunda pessoa de seu barco de iniciação. A primeira pessoa do barco é o Dofono ou Dofona.

[27] No candomblé, “barco” se refere ao grupo de pessoas que são feitas para o orixá ao mesmo tempo.

Neste ano de 2024 retornei ao Asé Pantanal nas celebrações de Iroko, no dia 1° de maio e a emoção me tomou só de pensar nesse retorno. Neste ano as atividades relacionadas às comemorações de Iroko foram mais restritas devido às obras de reestruturação e preservação que a casa está realizando para as comemorações dos 70 anos de Sàngó de Mãe Maria. Devido a esse fato foi um momento mais íntimo, a casa não estava tão cheia e a maior parte das pessoas presentes era composta de filhos, netos e parentes consanguíneos.

Ao chegar pela manhã fomos recebidos com uma mesa maravilhosa de café da manhã, mãe Maria, como sempre muito hospitaleira e afetuosa. Após esse momento. deu-se início às ritualísticas aos pés da árvore sagrada de Iroko, a emoção esteve presente em todos os momentos em que pude prestigiar as celebrações do 1° de maio, neste ano, porém, ainda mais que nos outros, pois além da energia que tomava o local tínhamos dois Omo Orisás de Iroko presentes com seus orisá na festividade o que tomou o ambiente de uma energia e emoção muito fortes.

Todas as ritualísticas realizadas aos pés de Iroko foram lindas, com pedidos de benesses, longevidade, cura, expansão e união. Mãe Maria mais uma vez falou sobre o amor aos Orisás, narrando suas histórias, relembrando feitos da época em que seu avô, Cristóvão de Ogunjá, estava neste plano, reafirmando ali ao pé da gameleira ancestral, plantada por ele, seus desejos e comprometimentos com a ancestralidade. Todos dançamos em volta da árvore, felizes, irradiados por uma energia indescritível.

Após essa parte da celebração nos dirigimos ao salão principal, onde ocorrem as cerimônias públicas, e lá no salão enquanto Iroko dava seu rum, fomos agraciados com a presença de Osún de Mãe Maria, nesse momento vários outros Orisás chegaram. Osún dançou lindamente pelo salão, feliz, honrada, por naquele dia, sua também filha dileta ter por mais um ano cumprido o desejo de sua ancestralidade.

Osún bailava pelo salão, parecendo deslizar de um lado a outro, abençoando todos aqueles que colocavam as suas cabeças no chão diante da divindade. Osún me deu um abraço tão apertado, passou a mão pela minha cabeça e no meu coração, me dizendo que eu seguisse firme, que as águas me banhariam até os objetivos. Naquele momento eu me lembrei do início desta pesquisa e de como os Orisás têm sido suporte até este momento, me trazendo força, persistência, diante das lutas e adversidades que todo pesquisador negro, de origem pobre, gay, periférico, e no meu caso Babálorisá, enfrenta para concluir seus trabalhos e pesquisas acadêmicas.

Após esse momento, nos dirigimos para o espaço de convivência onde são realizadas as refeições, e lá foi servida uma comida de terreiro deliciosa, bem preparada, com todos os

irmãos presentes, em harmonia. O dia estava especialmente bonito, o sol raiava em meio da copa das árvores sagradas. Em um determinado momento uma moça precisou ser auxiliada, pois estava se sentindo mal. Osún a pegou pelo braço, como uma mãe pega um filho e a levou até a árvore de Iroko. Embaixo da árvore sagrada, Osún fez todas as ritualísticas que eram necessárias naquele momento, para que aquela filha ficasse bem e restabelecida.

No mesmo instante, alguns Orisás também vieram a terra para assegurar e auxiliar no momento, garantindo que tudo corresse bem. Exú e Yansã, após o término dos trabalhos abraçaram a todos os presentes, cada abraço era como um ebó, uma grande limpeza. Foi lindo e inesquecível tudo o que foi vivenciado naquele dia. No fim do dia, após todas as cerimônias, nos abraçamos e louvamos cânticos tradicionais da Nação Efon e mais uma vez reafirmamos a importância dos Orisás em nossas vidas e do culto às ancestralidades divinizadas como continuidade e manutenção do asé e da nossa cultura.

Figura 21- Minha foto aos pés de Iroko, no dia 1º de maio de 2024.



Fonte: Acervo pessoal.

Figura 22- Orisás dançando no salão.



Fonte: Acervo pessoal

Figura 23- Criança de Asé.



Fonte: Acervo Pessoal.

Figura 24- Filhos aos pés de Iroko



Fonte: Acervo pessoal.

Nas diversas ocasiões em que circulei pelo terreiro e nas conversas que realizei com os filhos e filhas da casa era muito notório o orgulho, o sentimento de pertença das pessoas, sejam Yawos, Egbomis, Sacerdotes e Sacerdotisas com casa aberta, em pertencer à casa matriz da Nação Efon. Pessoas que resistem e possuem um papel de protagonismo, trilhando caminhos de expansão espiritual em meio aos processos de opressão e intolerância pelas quais adeptos das religiões de matriz africana estão sujeitos a passar.

Inclusive, ao longo da construção desta pesquisa, houve um avanço da facção do narcotráfico que não permite o culto de matriz africana, expulsa e persegue seus adeptos, nas proximidades do Asé Pantanal, por esse motivo, visando à segurança, alguns dos filhos e filhas entrevistados tiveram os seus verdadeiros nomes preservados e substituídos por nomes de origem africana. Infelizmente esta é uma realidade que vem tendo avanços ao longo dos anos, e nos últimos ultrapassando as fronteiras dos morros e favelas cariocas e ganhando também as ruas de alguns bairros da Baixada Fluminense.

O capítulo final, do presente trabalho, apresentou os espaços sagrados de geo-ancestralidades que se encontram preservados dentro do Asé Pantanal. Tais elementos

corroboram para a recuperação da memória histórica, sem deixar de conectá-la ao contexto atual, urbano, e de avanço de violência local, nos quais o Asé está inserido.

Nesse sentido, o diário de campo originado a partir das minhas visitas e entrevistas realizadas no Asé, trouxe reflexões de extrema importância que colaboraram com a apresentação dessas trajetórias dos filhos e filhas da casa, que assumem representações e protagonismo dentro desse espaço, que é um território sagrado e simbólico.

Neste capítulo vimos, portanto, como funciona um geossímbolo na prática, isso vai de encontro às ideias de Bonnemaison (2002) e Corrêia (2008) sobre o que é a marcação do território semiografado que constitui paisagens através de criações realizadas na diáspora por meio da imaginação geográfica dos povos tradicionais, consolidadas como geossímbolos fixos, repletos de sentidos e importância no fortalecimento da identidade cultural dos filhos e filhas do Asé Pantanal.

Considerações finais

Diante da riqueza e complexidade das práticas culturais, religiosas e sociais que se entrelaçam na realização das atividades nas comunidades tradicionais de terreiro,a interdisciplinaridade desempenha um papel essencial no contexto desta pesquisa, pois permite que diversas áreas do conhecimento, como a história, geografia, antropologia e estudos culturais, se integrem para oferecer uma compreensão mais abrangente e profunda dessas culturas, promovendo a integração de perspectivas.Esse movimento interdisciplinar também no campo acadêmico é de fundamental importância para a elucidação e aprofundamento de novos conceitos que ainda não foram abordados sobre o tema, trago como exemplo relacionado ao presente trabalho o conceito de geo-ancestralidade.

O conceito de geo-ancestralidade, central nesta pesquisa, é analisado a partir de um conjunto de roteiros, tessituras e trajetórias traçadas por pessoas que continuam a perpetuar e praticar a manutenção de tradições ancestrais. Este conceito reforça o elo entre a história dos ancestrais e do povo negro, destacando o processo de transmissão e ressignificação de reterritorialização que se inicia em outro local, em outro tempo, e que atravessa o tempo para preservar a história e a cultura dos adeptos dessa Nação e de outras Nações.

Este processo é culturalmente muito rico, pois traz e preserva diversas noções práticas de preservações ancestrais, e cuidados coletivos e individuais. Este resgate reforça as nossas percepções acerca de toda a cultura afro-brasileira. O Asé Pantanal, por exemplo, é um terreiro que atualmente se destaca como um símbolo da Nação no Brasil. Quando se adentra nesse local, mesmo estando em uma área urbana, a sensação é de um retorno ao tempo dos ancestrais, ao tempo dos fundadores, às pessoas que resistiram cuidadosamente para que o Asé, a história dessa Nação e os feitos das pessoas importantes para a constituição do candomblé de tradição Efon no Brasil se perpetuasse.

Em meio ao processo de realização desta pesquisa, que iniciou em meio a pandemia da COVID-19 e isolamento social, encontrei desafios relacionados à estigmatização para encontrar conceitos que se enquadrem diante das subjetividades do tema. É de fundamental importância que mais pesquisas abordem adequadamente as múltiplas dificuldades que carregamos a partir dos processos de opressão às nossas identidades.

A pluralidade muitas vezes não é lida como potência ou categoria de saberes que precisam ser resguardados, valorizados e respeitados. Inclusive encontramos dificuldade de validação da relevância de nossas pesquisas, por meio de uma narrativa hegemônica. Dentro de um programa em Relações Étnico-raciais é de fundamental importância que se tenham

mais pesquisas e produções acadêmicas que tratem com respeito e olhar mais sensível às pesquisas que emergem a partir das cosmovivências de povos tradicionais, que deixam de ser objetos de pesquisa para se tornar sujeitos das mesmas, criando assim um cenário favorável ao fortalecimento para as construções relacionadas ao debate étnico-racial no Brasil.

As dimensões territoriais e todas as simbologias presentes nesse local são questões muito fortes e de singularidade significativa. É um espaço onde se reúnem diversos aspectos culturais que compõem a proposta e a percepção que a pesquisa traz, que denomino de geo-ancestralidades. Através dos caminhos percorridos desde a entrada do terreiro até as diversas composições e configurações que se manifestam na vida dos adeptos e dos visitantes que prestigiam essa Nação, o trabalho demonstra elementos configurativos territoriais muito importantes para o processo de manutenção e ressignificação histórico-cultural.

A conclusão da pesquisa é vista dentro da temática abordada e trazida como proposta interpretativa de um processo cíclico, que não termina, mas que adquire novos agentes e personagens que se aglutinam a esse processo de memorização, preservação cultural e religiosa. Este ciclo dá seguimento a uma grande e rica linha de ancestralidade, onde os personagens são rememorados, ressignificados e compõem o grande DNA do candomblé |Efon.

Para ampliar ainda mais esta discussão, é importante considerar como a interculturalidade pode aprofundar nosso entendimento dessas dinâmicas culturais. Podemos explorar como a história oral e as tradições narrativas afro-brasileiras desempenham um papel crucial na preservação da memória coletiva e da identidade cultural. A geografia cultural pode ajudar a mapear os espaços sagrados e suas importâncias simbólicas, enquanto a antropologia da religião pode oferecer insights sobre os rituais e práticas religiosas que mantêm essas tradições vivas.

Além disso, o estudo sobre o processo de integração comunitária pode ser aprofundado, examinando como as comunidades afro-brasileiras criam espaços de resistência e autonomia cultural em um contexto histórico de opressão e marginalização. Estudos de diáspora e resistência cultural podem fornecer uma base teórica para entender como essas comunidades mantêm e reinventam suas identidades culturais ao longo do tempo. A interdisciplinaridade, nesse sentido, oferece uma abordagem rica para o estudo dos terreiros, promovendo um enriquecimento no campo dos estudos acadêmicos, além da maior valorização e respeito pela cultura dos povos tradicionais.

A ressignificação e reterritorialização também merecem uma análise mais detalhada, considerando como as tradições são adaptadas e transformadas em novos contextos e como

esses processos contribuem para a continuidade e vitalidade da cultura afro-brasileira. Teorias de identidade cultural e memória coletiva podem ser aplicadas para explorar como as comunidades reconstroem suas histórias e práticas em novos ambientes.

Por fim, é essencial reconhecer o papel dos espaços sagrados, como o terreiro Asé Pantanal, na manutenção e transmissão das tradições culturais e religiosas. Esses locais não são apenas físicos, mas simbolizam a convergência de história, memória e identidade cultural. A antropologia religiosa, com seus estudos sobre rituais e espaços sagrados, pode oferecer insights valiosos sobre a importância desses lugares na vida das comunidades afro-brasileiras.

A análise deste território transposto da África, materializado em terras brasileiras, realizada a partir do levantamento etnográfico evidenciou como os membros Ilê Ògún Anaeji Igbele Ni Oman assumiram ao longo dos anos um papel ativo na manutenção das tradições do Asé e da Nação Efon, em meio aos processos de re(territorialização), partindo do continente Africano para terras baianas e posteriormente para o Rio de Janeiro. Os espaços ritualísticos apresentam uma geografia sagrada, construída pelos antepassados e que se mantém viva até os dias atuais, através do culto a ancestralidade.

As memórias foram preservadas no decorrer dos anos através dos itans, ritos, danças, cânticos, ritmos e linguagens, ressignificados por meio do culto ancestral, preservando a identidade, por meio da internalização dos papéis identitários que definem os modos de pensar e vivenciar as realidades nesses espaços.

Ao longo dos anos, os processos de resistência à cultura hegemônica foram fundamentais, a comunidade resistiu bravamente às tentativas de silenciamento e apagamento de sua cultura, impostas por tais narrativas, em meio às adversidades econômicas e sociais que impactaram essa comunidade em vários momentos. O apagamento cultural dentro dos terreiros de candomblé é um processo em que a cultura dominante marginaliza e suprime suas práticas e identidades culturais.

No Rio de Janeiro, nos últimos anos, esse apagamento também se materializou em forma de ataques físicos, vandalismos e incêndios. Tais ataques possuem a intencionalidade não somente de destruição dos territórios sagrados, mas também a intimidação e desvalorização dos povos tradicionais.

Nesse sentido, os processos internos de organização comunitária contribuíram, além da manutenção da cultura, para a criação de um espaço de impacto para a comunidade, de pertencimento e construção de identidades, utilizando de estratégias de transmissão de saberes ancestrais que seguem sem perder a essência em meio às adaptações e manutenções necessárias dentro do contexto contemporâneo.

Em resumo, a pesquisa destaca a importância da interdisciplinaridade para compreender a complexidade das tradições afro-brasileiras e como elas são preservadas e transformadas ao longo do tempo. Ao conectar o conceito de geo-ancestralidade com uma variedade de campos acadêmicos e teorias interdisciplinares, podemos obter uma compreensão mais profunda e holística da importância dessas tradições e da riqueza cultural que elas representam, ampliando o estudo das interações culturais e como elas moldam a identidade afro-brasileira, reconhecendo a importância da história oral e das tradições narrativas na preservação da memória coletiva, investigando a importância simbólica e cultural de espaços sagrados como o do Asé Pantanal.

Pesquisar sobre geo-ancestralidades, re-existências e memórias dentro do universo das comunidades tradicionais de terreiro, se apresenta como um campo emergente que busca compreender a relação entre a identidade cultural e ancestral de povos tradicionais e seus territórios. Esta abordagem interliga estudos geográficos, históricos, antropológicos e culturais, oferecendo uma visão interseccional das conexões entre o espaço, a memória e a identidade.

Os rumos futuros desta pesquisa levarão em consideração as inovações teóricas, metodológicas e aplicativas, visando a integração de estudos sobre memória coletiva e espacialidade, investigando como as narrativas ancestrais são situadas e transmitidas através das gerações. Este enfoque poderá revelar novas perspectivas sobre a construção da identidade cultural e a resistência ao apagamento histórico.

O presente trabalho, reafirma a necessidade de um olhar sensível e plural às tradições culturais e religiosas afro-brasileiras, promovendo a valorização e preservação de uma herança rica e diversa. O enfoque nas geo-ancestralidades tem o potencial de revelar profundas conexões entre território, identidade e cultura, contribuindo para a valorização e a preservação das tradições ancestrais, com avanços teóricos e metodológicos, e um compromisso com a ética e a colaboração, este campo emergente pode desempenhar um papel crucial na promoção de sociedades mais justas, com equidade e sustentáveis.

Referências

ADEOTI, Ezekiel Oladele. **Oral tradition and early historyof Efon Alaaye**, south west Nigeria. In: European Scientific Journal Edition, v. 9, n. 35, December 2013.

ALAGOA, E. J. Do delta do Níger aos Camarões: os fons e os iorubas. In: **História Geral da África, V**: África do século XVI ao XVIII. Editado por Bethwell Allan Ogot. Brasília; UNESCO, 2010. p. 519-539.

ALBAGLI, Sarita. Território e territorialidade. **Territórios em movimento: cultura e identidade como estratégia de inserção competitiva.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, 23-69.

ANDAH, Bassey W. A África ocidental antes do século VII. In: **História Geral da África, II.** África Antiga. Brasília: UNESCO, 2010 a. p. 657-690.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros.** São Paulo: Educ, 2013.

ASIWAJU, A. I. Daomé, país iorubá, Borgu (Bougou) e Benim no século XIX. In: **História Geral da África VI**. A África do século XIX à década de 1880. Brasília: UNESCO, 2010. p. 813-841.

AZORLI, Diego Fernando Rodrigues. **Mapa dos orixás: uma análise da desterritorialização e reterritorialização dos orixás da África Ocidental para o Brasil.** 2014.

BASTIDE, R., &Bastide, J. (2001). **African civilizations in the new world.** University of Texas Press.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil** (2 vols.). São Paulo: Pioneira/Edusp, 1971.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil.** 2ª edição, São Paulo: Editora Pioneira, 1985.

BASTIDE, Roger; VERGER, Pierre. Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia). **Escritos sobre a religião dos orixás***; [1]: Olóòrìṣà*, 1981, 57-86.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. (2015). **Colonização, Quilombos: modos e significação.** Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa - INCTI.

BONNEMAISON, J.; A viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L. & ROSENDAHL, Z. (orgs). **Geografia Cultural: um século (3).** Rio de Janeiro, Eduerj, 2002: 83-132.

BOTELHO, Denise Maria; NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Educação e religiosidades afro-brasileiras: a experiência dos candomblés**. 2012.

BRASIL, **OS POVOS TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA** • Elementos para a Definição e Conceituação Prof. Silas Nogueira (2012) a degradação das atividades e diálogos promovidos nesse sentido, inclusive do Seminário Territórios Das Matrizes Africanas No Brasil - Povos Tradicionais de Terreiro, Brasília - 14 e 15 de dezembro de 2012.

BROWN, D. H. (1994). **Umbanda: Religion and politics in urban Brazil.** Columbia University Press.

CAMPOS, A. **Do quilombo à favela: a produção do "espaço criminalizado" no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé, tradição e poder no Brasil.** Rio de Janeiro: Contracapa Livraria/ Pallas, 2004.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé.** Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARNEIRO, Edison. **Candomblé da Bahia.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CAVALCANTI, M. L. (2006). **Negras raízes: A influência africana na religião brasileira.** Editora Pallas.

CONRAD, Robert Edgar. **Tumbeiros: o tráfico escravista para o Brasil**. Tradução de Elvira Serapicos. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CORRÊA, Aurenice de Mello. **O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural.** Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de janeiro, v. 3, n. 1, p. 51-62, 2006).

CORRÊA, Roberto Lobato. A dimensão cultural do espaço: alguns temas. **Espaço e cultura**, n. 1, p. 1-22, 1995.

DAIBERT, Robert. **A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial.** Estudos Históricos (Rio de Janeiro), 2015, 28: 7-25.

DE OLIVEIRA CARNEIRO, Leonardo. TERRITORIALIDADES AFRO-BRASILEIRAS NO RIO DE JANEIRO: CONSIDERAÇÕES SOBRE O CANDOMBLÉ E A UMBANDA. **Revista de Geografia-PPGEO-UFJF**, v. 1, n. 1, 2011.

de Souza, L. F., Cirqueira, D. M., de Sousa, P. P. A., & Ratts, A. (2020). **Uma geografia das corporeidades e das diferenças.**

EKITI STATE. Ekiti road map. Disponível em: http://www.ekiti.com/AboutEkiti/maps. Acesso 13 agosto 2023.

ELTIS, David. A Diáspora dos Falantes de Iorubá, 1650-1865: Dimensões e Implicações. **TOPOI**, v. 7, nº 13, jul-dez. 2006, pp. 271-299.

FARIAS, João Pedro. As contribuições dos itan da nação Ketu-Nagô para o ensino formal e o empoderamento das crianças de candomblé. **Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação**, v. 6, n. 9, p. 5-23, 2018.

FERREIRA, Marta**. Itàn – Oralidades e escritas: um estudo de caso sobre cadernos de hunkó e outras escritas no Illé Asé Ompilarè Ìyá Sagbá.** Dissertação de Mestrado da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Rio de janeiro. 2016.

FERRETTI, S. (2010). **Exu: O guardião das encruzilhadas**. Pallas Editora.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GEERTZ, Clifford. **O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem.** LTC, 1989.

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.

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

HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios à multi territorialidade.** *Porto Alegre*, 2004, 16.

INSTITUTE FOR CULTURAL DIPLOMACY (ICD). The ICD "Experience Africa" Program. The African Diaspora. Introduction to the African Diaspora acrossthe World. Disponível em: http://www.culturaldiplomacy.org/experienceafrica/index.php?en_the-african- diaspora. Acesso 02 set 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios,** volume 32, 2012. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Os** sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois. Princípios, ações e resultados da política **de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil**. 2003 – 2010. 2ª

ed. Brasília: IPHAN, 2010.

IYAKEMI, Ronilda Ribeiro. **Alma Africana no Brasil.** Os iorubas. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

LÉPINE, Claude. As metamorfoses de Sakpata, deus da varíola. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (org.). **Leopardo dos Olhos de Fogo.** São Paulo, Ateliê Editorial, 1998.

LÉPINE, Claude. **Nossos antepassados eram deuses.** Belo Horizonte. 2001. Disponível em: <http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a6-clepine.pdf>.

LÉPINE, Claude. **Os dois reis do danxome: varíola e monarquia na África Ocidental, 1650 – 1800**. Tese de livre-docência. Marília, 1996.

LIMA, Alexandre Mantovani de et al. **Memórias e identidades de um terreiro de Candomblé: Ilé Ògún Anaeji Ìgbele Ni Oman-Àse Pantanal: a Nação Efon em Duque de Caxias RJ. 2015.**

LIMA, Alexandre Mantovani de. Memória **e identidades de um terreiro de Candomblé; Ilé Ógun Anaeji Igbalé Ni Oman- Asé pantanal. A nação Efon em Duque de Caxias- RJ.** Tese de doutorado, PPGPUC/SP, 2014.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. Selo Negro Edições, 2014.

MARTINS, Cléo & MARINHO, Roberval. **Iroco.** Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MATORY, J. L. (2005). Black **Atlantic religion: Tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé.** Princeton University Press.

MATORY, J. L. **Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, andMatriarchy in the Afro Brazilian Candomblé.** Princeton: Princeton University Press, 2005.

MATTOS, CLG de. A pesquisa em colaboração com o professor: vivências de campo em etnografia crítica de sala de aula. **Etnografia e educação: conceitos e usos [online]. Campina Grande: EDUEPB**, p. 85-100, 2011.

MELO, E.; SILVEIRA, A. F. S. **Espaço, debate e (in)visibilidade: estudos sobre terreiros de candomblé em revistas brasileiras de Geografia** (2000-2019). Geousp – Espaço e Tempo (On-line), v. 24, n. 3, p. 581-599, dez. 2020. ISSN 2179-0892.

MELO, Emerson Costa de et al. **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.

MELO, Emerson Costa. ÒRUN-ÀIYÉ-O "SAGRADO VIVIDO" PELOS MEMBROS DO CANDOMBLÉ E A AFRO-TERRITORIALIDADE: DIÁLOGOS ENTORNO DE UM CAMPO DE POSSIBILIDADES. **REVES-Revista Relações Sociais**, v. 2, n. 3, p. 0477-0491, 2019.

MELO, Emerson et al. Espaço, debate e (in) visibilidade: estudos sobre terreiros de candomblé em revistas brasileiras de Geografia (2000-2019). **GEOUSP Espaço e Tempo (Online)**, v. 24, n. 3, p. 581-599, 2020.

MELO, Emerson. Afro-territorialidade: uma perspectiva geográfica afrocentrada para compreender as dinâmicas territoriais dos terreiros de candomblé. Caminhos de Geografia) , v. 23, p. 282-294, 2022.

Milanez, F., Sá, L., Krenak, A., Cruz, FSM, Ramos, EU, & Jesus, GDSD (2019). Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas. **Revista Direito e Práxis**, 10, 2161-2181.

MOORE, Carlos. **A África que incomoda: sobre a problematização do legado africano no quotidiano brasileiro.** Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

MORAES, A.C.R. **Bases da formação territorial do Brasil: O território colonial brasileiro no longo séc.** Paulo: Hucitec, 2000.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias da destruição.** Filhos da África, 2018.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. **Quem eram os "negros da Guiné"? A origem dos africanos na Bahia.** Revista afro-ásia, Salvador, nº 19/20, p. 37-73, 1997.

OLUMIDE LUCAS, Canon J. **The religion of the Yorubas especially in relation to the religion ofancient Egypt: Being in account of the religious beliefs and practices of Yoruba peoples of Southern Nigeria, especially in relation to the Religion of Ancient Egypt**. Durham: Durham University, 1942.

Outeiro, Robson Bento. **A Nação Efon [audiobook]: oralidade / [organização Robson Bento Outeiro].** -- Rio de Janeiro : Emporio Empreendimento Artísticos e Culturais, 2020.

PARÉS, Luis Nicolau. (2007), **A formação do Candomblé. História e ritual da nação jeje na Bahia.** Campinas: UNICAMP, 2ª.

PAULO DE EFON. **Olooke, Oloroke, Orisa-Oke.** Disponível em: http://www.axeoloroke.com.br/oloroke.html. Acesso 25 set 2014.

PIERRE, VERGER. **Lendas africanas dos orixás.** *Tradução de Maria Aparecida*, 1987.

Porto-Gonçalves, C. W. (2017). **A Dimensão Geopolítica da Crise Brasileira.**

PRANDI, R. (1991). Os **candomblés de São Paulo: A velha magia na metrópole nova.** Editora HUCITEC.

PRANDI, R. (2001). **Mitologia dos orixás.** Editora Companhia das Letras.

PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova.** São Paulo: Hucitec: Edusp, 1991 a.

PRANDI, Reginaldo. **A religião e a multiplicação do eu-Transe, papéis e poder no candomblé.** *Revista USP*, 1991, 9: 133-144.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista brasileira de ciências sociais,** 2001, 16: 43-58.

PRANDI, Reginaldo. **Os orixás e a natureza.** *São Paulo: USP*, 2005.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras no novo mundo.** 4ª edição. São Paulo: Ed. Nacional, 1934.

RATTS, Alex. A questão étnica e/ou racial no espaço: a diferença no território e a geografia. **Boletim Paulista de Geografia**, 2020, 104: 1-22.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi; **NO BRASIL, Alma Africana.** EDITORA ODUDUWA 1996.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi; **NO BRASIL, Alma Africana.** EDITORA ODUDUWA 1996.

RODRIGUES, Maxsuel Quenil Pimentel. **A infância candomblecista: os aprendizados construídos pelas crianças no terreiro Ilé Axé IgbáOmi.** Dissertação de Mestrado, PPGFEBF/UERJ, 2021.

ROSENDAHL, Z. Hierópolis – **O Sagrado e o Urbano**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

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

RYDER, Allan Frederick Charles. Do rio Volta ao Camarões. IN: UNESCO, **História Geral da África, IV.** A África do Século XII ao Século XVI. 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 379-413.

SACRAMENTO, Mariana Pereira do. **Povos tradicionais de terreiro: memória, resistência e construção das relações nas políticas públicas**. 2016. Dissertação de Mestrado.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações.** Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, J. E. dos. (2014). **Orixás da Metrópole: umbanda e candomblé em São Paulo.** Editora da Universidade de São Paulo.

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

SANTOS, Milton. A questão do meio ambiente: desafios para a construção de uma perspectiva transdisciplinar. **Geo Textos**, v. 1, 2005.

SANTOS, Milton. O território e a Constituição. **Revista de Administração Pública**, v. 20, n. 4, p. 65 a 69-65 a 69, 1986.

SCISÍNIO, Alaor Eduardo. **Dicionário da escravidão.** L. Christiano Editorial, 1997.

SERIZ, Thainá Campos. **"Eu fico grande numa serra": raça, racismo e a corporeidade negra como mapa de um devir do mundo.** *Ars Histórica*, 2018, 17: 120-129.

SILVA, Alberto da Costa e. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses.** 3ª. ed. rev. amp. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2006.

SILVA, Mary Anne V. **Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana: o candomblé em Goiânia.** Tese de doutorado, PPGEO/UFG, 2013.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha.** Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto. 2ª ed. Salvador: Maiangá, 2010.

SILVEIRA, Renato da. **O Candomblé da Barroquinha: processo da constituição do primeiro terreiro de Keto.** Salvador. Edição Maianga, 2006.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Vozes, 1988. Bastide, R. (2001). As religiões africanas no Brasil: Contribuição para uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Editora EdUSP.

SODRÉ, Muniz; PAIVA, Raquel. **O império do grotesco**. Mauad Editora Ltda, 2002.

SOUZA, J. G. de**. Limites do Território**. São Paulo: Agrária, 10/11, 2009.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. Percurso Metodológico. In: BRANDÃO, A. (Org). **Saberes e Fazeres: caderno de metodologia.** Rio de janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2015.

TUAN, Yi Fu. **Espaço e lugar: perspectiva humanística**. Springer Holanda, 1979.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. **Mapeamento dos terreiros de Salvador.** Disponível em: http://www.terreiros.ceao.ufba.br/terreiro/config/600. Acesso 25 set 2014.

VERGER, P. (1999). **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Editora Corrupio.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX.** Tradução Tasso Gadzanis. 4ª ed. ver. Salvador: Corrupio, 2002. 1968

VERGER, Pierre. BORI, **PRIMEIRA CERIMÔNIA DE INICIAÇÃO AO CULTO DOS ÒRÌṢÀ NÀGÕ NA BAHIA,** BRASIL. *Escritos sobre a religião dos orixás; [1]: Olóòrìṣà*, 1981, 33-56.