

**Candomblé nagô do Axé Opô Afonjá: uma história de constituição de identidade e território na cidade de Salvador no Oitocentos**

Érika do Nascimento Pinheiro\*

**Resumo:** O século XIX foi o momento de uma redefinição étnico-africana na Bahia. Em função das guerras em solo africano que levou à desagregação do Império Yoruba, muitos nagôs (yorubas) foram feitos cativos e enviados para o Brasil. Além de guerreiros, viveram na paz as tradições de seu povo, a filiação étnica, a formação família. Uma vez no Novo Mundo, a identidade étnica continuaria a ser um guia de organização social e, principalmente, religiosa. A constituição do candomblé nagô, no século XIX, pode ser entendida como a constituição de um território-religioso que amalgamou a identidade étnico-religiosa dos mesmos e, também, como a reterritorialização desses grupos na diáspora. Foi a fundação de um território especificamente negro no espaço urbano de Salvador.

**Palavras-chave:** Religiosidade – Identidade - Território

*Abstract: The Century XIX was the moment of a redefinition ethnic-African in the Bahia. In function of the wars in ground African that led to the disaggregation of the Yoruba Empire, many nagôs (yorubas) had been made captive and envoy for Brazil. Beyond warriors, the traditions of its people, the ethnic filiation, the familiar formation. A time in the New World, the ethnic identity would continue to be a guide of social organization e, mainly, religious. The constitution of candomblé nagô, in century XIX, can be understood as the constitution of a territory-religious one that it amalgamated the ethnic-religious identity of same the also as the reterritoryation of these groups in the immigration. It was the foundation of a specifically black territory in the urban space of Salvador.*

**Keywords:** Religiosities - Identity - Territory

Propomos um estudo sobre a formação do território-religioso do candomblé nagô não mais como uma justaposição da cultura africana, ameríndia e européia ou um

---

\* Mestranda em História Social da UERJ/FFP. Órgão financiador FAPERJ.

lugar de preservação de traços africanos que ficaram imutáveis ao longo do tempo, tampouco um espaço que se encerra nos muros do terreiro. Ele será tratado aqui como um lugar de auto-fundação de grupos em diáspora que tiveram que forjar um Novo Mundo ao mesmo tempo em que reconstruíam a si mesmos.

O terreiro de candomblé foi constituído por afro-brasileiros que fundaram no Brasil uma nova religião, uma nova cultura. A constituição do candomblé nagô da Bahia foi um processo histórico de constituição de uma instituição religiosa legítima diante da história.

A formação do candomblé nagô de Salvador será analisada a partir de três pressupostos básicos: um lugar de formação de uma cultura específica, a afro-brasileira; espaço de elaboração e reelaboração de identidades e, por fim, como a construção de um território-religioso, espaço facilitador de relações sociais internas que extrapolam para a sociedade mais ampla.

As “sucessivas ondas de civilizações” permitiram uma circularidade cultural intensa (ORTIZ, 1994, p71). As migrações, segundo Arjun Appadurai (1997, p. 35), facilitaram a formação de comunidades diferenciadas dentro de um território que se pretendia “isomorfo entre povo, território e soberania legítima”.

Nosso objetivo é compreender como a cultura afro-brasileira se constituiu a partir da formação do candomblé nagô da Bahia, processo iniciado no início do Oitocentos. O estudo do candomblé nos permite ver como grupos africanos, ao estabelecerem-se no Brasil, procuraram integrarem-se em um novo contexto utilizando os instrumentos disponíveis e a cultura que trouxeram. Criaram algo novo. Esse novo, mesmo sendo reconhecido como originalmente africano, nos possibilita compreender esses grupos como construtores e não copiadores de uma tradição europeia ou simplesmente preservacionistas das tradições africanas.

Mintz e Price (2003, pp22-27) mostraram que na diáspora a transposição cultural nunca é completa, tanto de africanos como de europeus. O que ocorreu na formação da cultura afro-americana foi uma interpenetração dessas culturas, acrescentamos aqui a ameríndia, e esta interpenetração seria o aspecto mais interessante da formação das sociedades crioulas. O que os autores chamam de interpenetração aqui será denominado de circularidade, conceito desenvolvido por Carlo Guizburg (2006). Segundo Mintz e Price (2003, p27) cultura seria como um “corpo de crenças e valores socialmente adquiridos e padronizados, que servem de guias de e para a conduta num grupo organizado. Os autores alertam que utilizarão esse conceito com um pouco de

“distorção”, pois estão tratando de grupos que foram separados de seus respectivos contextos culturais e transportados, para o Novo Mundo, em grupos mais ou menos heterogêneos, logo essa transmissão desse corpo de crenças vê-se comprometida, da forma como proposta pelo conceito, e impõe-se a questão de como a cultura trazida será transmitida dentro de um grupo ainda em formação já no negreiro e que irão se autofundar nas Américas.

Entendemos a cultura forjada por africanos e afro-descendentes como mais uma das formas de se ler a cultura baiana. A tradição religiosa afro-brasileira é entendida como um elemento da cultura (HALL, 2003, p243). Mas essa tradição aqui resgatada não significa algo conservador por excelência, retrógrado e anacrônico. A cultura é o lugar da luta, da perda, da vitória e das negociações, mesmo que essas negociações sejam claramente feitas entre desiguais, ou seja, entre a elite dominante e os subalternos. A formação da cultura afro-baiana deve ser vista ligada à sociedade de uma forma geral e não como um enclave ou ilha. Segundo Hall (2003, p.238), não há uma cultura pura, autêntica e autônoma. Ela sempre deve ser vista dentro das relações de poder e de dominação culturais. Por isso, compreendemos a nação de candomblé nagô como uma organização religiosa e cultural que está na cidade e a contem. Os seus integrantes fazem parte do terreiro e estão ao mesmo tempo fora de seus muros, não sendo a cidade perdida de vista em momento algum. Eles fazem uma releitura daquilo que é imposto pela cultura dominante.

Podemos entender, desta forma, que elementos tradicionais constitutivos da cultura são manipulados e rearranjados o tempo todo. Tradição não significa permanência de velhas formas e sim novas articulações respondendo às novas demandas do grupo. Por isso, compreendemos a elaboração de identidades mais como sentimento de pertença, processual e relacional que cultural, apesar da cultura ser parte integrante da identidade. Mas os elementos ditos tradicionais ou foram inventados há pouco tempo e possuem a idéia de longevidade ou foram resignificados (HOBSBAWN e RANGER, 1997, p13). Tradições inventadas não no sentido de falseamento da realidade, mas como algo construído historicamente e com certa intencionalidade. Estas se caracterizam, também, por serem uma tentativa de estabelecerem uma coesão social, legitimar a instituição onde estão sendo forjadas e a socialização de seus membros.

O candomblé nagô foi criado como um espaço de culto aos orixás de tradição afro-brasileira. O termo tradição é aqui entendido como uma construção e, também, como entrega de conteúdos de uma geração para outra. Esses conteúdos devem ser

entendidos dentro de uma dinâmica cultural. Essa tradição inventada (HOBSBAWN e RANGER, 1997, p9) juntamente com a questão das transmissões de geração a geração (SODRÉ, 1988, pp92-95), garantiram tanto a manutenção da nação de candomblé como a legitimidade de determinados grupos no poder. Já que a ligação com a África, representada pelas casas mais tradicionais, no sentido de anterioridade, exercem influências sobre as de fundação mais recente.

A entrada para um terreiro de candomblé não ocorreu mais seguindo as tradições familiares, como era feita em África. A adesão se dava, no Novo Mundo, de forma individual. O conceito de nação assumiu um caráter teológico utilizado para definir a adesão a certo grupo com determinadas características (FERRETI, 1995, p100). É o local onde novas formas de sobrevivência são reinventadas. Mas não deixam de dialogar com a sociedade, pois estão integradas a ela. Foi uma forma de se constituir identidades no cotidiano. Foi a maneira encontrada por diferentes etnias africanas de transmitirem sua cultura. Essa transmissão aos mais novos foi sendo realizada na forma de segredo. É recriada a importância da transmissão oral e a sacralização da palavra. É o local onde a cultura africana é reelaborada no diálogo com a europa, a ameríndia, com a sociedade mais global e passada de boca a ouvido.

Esse espaço de identidade foi forjado num processo dinâmico e relacional. Entendemos que a identidade emerge em uma situação de contraste, manifesta-se no coletivo, não isoladamente, caracterizando-se pelo estabelecimento de fronteiras entre grupos. Os grupos étnicos percebem-se através das diferenças e só devem ser caracterizados através desta distinção que fazem entre si (CUNHA, 1986, pp115-116).

Segundo Hall (2003, p110), não significa que sejam formadas unidades homogêneas. A busca por solidariedade, por reconstituição de famílias simbólicas não deixam de ser espaços de tensão. O Candomblé foi uma das saídas forjadas para amenizar as condições implacáveis e adversas da sociedade escravista e pós-abolicionista.

A constituição dos Candomblés, em Salvador, é caracterizada pela formação de identidades que se definem não só por solidariedade e proximidades culturais de grupos trazidos pelo tráfico de escravos, como também, pelo diálogo com a sociedade de uma forma mais ampla. Vários fatores interagem para a formação dessas identidades: as diferentes experiências socioculturais dos lugares de origem, o impacto da travessia do Atlântico, a chegada ao Novo Mundo, as circularidades culturais do mundo Atlântico e a conseqüente inserção em outra realidade social-cultural-territorial. Essa busca por um

espaço religioso, na sociedade baiana do século XIX e que se projeta aos nossos dias, é marcada por negociações internas e externas, tensas ou não, quando estes grupos procuram afirmar suas identidades e visões de mundo.

Uma outra importante questão para compreendermos os terreiros de candomblé é a questão de comunidade. Pois os terreiros, no começo do século XX, se caracterizaram como sociedades, ou seja, como uma organização religiosa que representa uma comunidade dentro de uma comunidade maior, que é a sociedade baiana. A noção de comunidade, como foi tratada por Benedict Anderson (2005, pp.25-26), é entendida como uma realidade sociológica associada fortemente à idéia de parentesco e religiosidade. As relações familiares, mesmo que sejam simbólicas, são fatores importantes de identidade e de manutenção do grupo. Evoca como comunidade sentimentos de companheirismo profundo e horizontal. A religiosidade entra como um fator que amalgama os diferentes membros, pois tem o apelo do sobrenatural, Orixás, dos antepassados míticos e da morte. Desta forma o terreiro de candomblé pode ser compreendido como uma comunidade imaginada e um território religioso.

A constituição como uma comunidade imaginada pode ser entendida, também, como uma forma de se diferenciar da cultura hegemônica, de reinventar tradições de matrizes africanas. A organização social dos iorubás não pôde ser trazida na diáspora e foram recriadas no novo contexto. Esta recriação se caracterizou pela formação de um território-religioso que serviu como forma de resistência, identificação cultural e de diálogo com a cultura hegemônica. O conceito de comunidade imaginada (ANDERSON, 2005, p.26), é utilizado aqui por permitir uma reflexão sobre como se constituiu a comunidade nagô, como ela foi imaginada coletivamente, e por permitir pensar, a partir dos laços de parentescos simbólicos, a família e o sentimento de pertença que une os diversos membros a este território.

Nesta comunidade entra-se através de um processo de iniciação. É no decorrer desse processo que o iniciado toma parte dos ritos e do cotidiano do grupo religioso. Ele aprende as regras, hierarquia e comportamentos esperados. Aprende os mitos, que são revividos e atualizados nos ritos e a língua litúrgica, o iorubá. Essas características, elaboradas ao longo do tempo e parte de um processo de escolha dentro da reelaboração cultural da herança africana no contexto baiano, será uma das formas de identificar o grupo tanto em um contexto de contato com a sociedade baiana como de se reconhecerem como pertencentes à mesma comunidade religiosa.

A identidade étnica se promove na referência a uma origem histórica, mas essa história não precisa, necessariamente, estar presente na cultura antepassada de um determinado grupo, logo a identidade étnico-religiosa se refere a uma origem histórica putativa “através de sinais tangíveis: a cultura”. A história é “uma caução para o que, no dia-a-dia, marca a identidade do grupo” (CUNHA, 1985, pp 206-208). Esta tem a ver com a forma de ser do grupo, como ele se constitui como tal nos processos históricos e na produção cultural.

A cultura, nesta perspectiva, é dinâmica e envolve seleção de traços identitários pelo grupo. Ela se define no processo histórico tendo em vista a escolha criativa de determinadas características, a cultura de origem, o novo contexto e onde se pretende chegar. A formação do terreiro de candomblé será, também, o resultado da elaboração de uma cultura que definirá, como veremos, a organização de um tempo próprio, comidas específicas, formas diferenciadas de se vestir, de tocar os atabaques, de hierarquias, de utilização do ioruba como língua litúrgica, de utilizar as encruzilhadas, as estradas, outros espaços religiosos, a mata, os rios, as praias, enfim, a totalidade da cidade.

Em 1910, mãe Aninha comprou uma roça no alto de São Gonçalo do Retiro, para construir seu terreiro. Neste lugar organizou seu candomblé, denominado Axé Opô Afonjá. Esses foram os primeiros passos na constituição da nação de candomblé chamada de nagô ou keto, esses diversos terreiros e seus descendentes passaram a pertencer a essa nação.

A fundação da nação de candomblé nagô foi uma forma de africanos e descendentes se recusarem a serem vistos como um grupo indiferenciado de indivíduos pela sociedade baiana.

As organizações das sociedades iorubás serviram de modelos para os futuros terreiros. As lembranças das sociedades tradicionais que a memória foi buscar seus elementos para refundar, no Novo Mundo, as antigas organizações sociais sobre outras bases. Os iorubás, em África, se organizavam em famílias extensas, que eram a base da organização social. Viviam em habitações coletivas patrilineares onde o Orixá cultuado de forma principal era o do chefe da família, o pai. O Orixá da linhagem da mãe era cultuado de forma secundária. No Novo Mundo houve uma reinterpretação dessa organização familiar. O chefe do culto, pai ou mãe-de-santo substituiu o chefe da família tradicional e o seu Orixá passou a ser o principal da comunidade e uma nova situação foi elaborada, cada integrante passou a ter um Orixá pessoal e suas ações

passaram a ser medidas, não a partir de suas condutas na sociedade, mas em relação à fidelidade tanto ao Orixá como à comunidade. A idade passou a ser medida pelo tempo de iniciação e não mais pelo de nascimento.

Consideramos que o espaço, assim como os lugares, devam ser categorias historicamente situadas, uma vez que as experiências que neles se dão, são dialeticamente condicionadas e condicionantes, ou seja, são resultantes do entrelaçamento entre a contingência que lhe está implícita com os aspectos estruturais que se constituíram em processos anteriores. Nesta perspectiva, procuramos fazer uma abordagem, simultaneamente, mais ampla da formação social do espaço que configurou em Salvador, e mais específica fazendo referência à formação do terreiro que nele se constituiu.

O lugar aqui é utilizado como um conceito que deriva da idéia de espaço. Sendo caracterizado por uma circunscrição, e assim entendido como o local no qual se dão as experiências do dia-a-dia, conjugando pessoas que compartilham referências espaciais comuns. A construção do lugar pressupõe um processo de caráter íntimo e afetivo, visto que significa a apropriação particular que fazemos da relação com um determinado espaço. Neste sentido, vem expressar os vínculos afetivos e os sentimentos de pertencimento que são engendrados a partir da íntima relação que se opera entre um sujeito ou grupo e seu lugar. Este movimento é permeado pela formação de vínculos identitários, na medida em que é marcado pela criação de códigos de referência fundadores de uma mesma identidade étnica e religiosa.

Territorialidade é a forma como o ser humano se relaciona com o espaço, com o real, na busca de identidade. As relações entre os indivíduos são pensadas a partir das especificidades do território, constituído como uma comunidade imaginada (ANDERSON, 2005). Ele aparece como um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, onde essas identidades são vividas assim como expressão por excelência de uma determinada cultura, a afro-brasileira.

O terreiro é o lugar que se contrapõe à uniformização da chamada cultura dominante e serviu de suporte para a continuidade e descontinuidades da cultura do antigo escravo (SODRÉ, 1988, p17). Os adeptos do candomblé passam a ser reconhecidos a partir da sua vinculação a um determinado espaço territorial.

O terreiro do Axé Opô Afonjá, da forma como se projeta até nossos dias, foi dividido em dois espaços: o urbano, onde se localizam as construções públicas e privadas, como as casas dos Orixás, o barracão onde ocorrem as festas, a cozinha, onde

são feitas as comidas para o público de uma forma geral e uma outra destinada às comidas dos Orixás. O outro espaço é o mato, onde estão as árvores sagradas e os assentamentos dos Orixás da floresta.

Os muros de um terreiro não delimitam seu espaço territorial, este é extrapolado para a cidade. Os Orixás, que sacralizam o terreiro, não são uma idéia abstrata, fazem parte da vida diária de uma pessoa ligada a um terreiro (SIQUEIRA, 1998, p.43). Eles são incorporados nas festas religiosas, e recebem suas oferendas, também, nas encruzilhadas, rios, praias, estradas assim como também são comemorados, como Oxalá, que é festejado na colina sagrada junto ao Senhor do Bonfim. Desta forma, percebemos que o culto aos Orixás ganha a cidade.

O terreiro concentra, num espaço geográfico limitado, diversos Orixás com suas casas específicas. Esses Orixás são originários de diferentes regiões da área cultural jeje-iorubá. A constituição hierárquica é rígida e tem na mãe ou pai-de-santo sua mais alta liderança.

A constituição do terreiro do Axé Opô Afonjá significou um marco na organização religiosa de africanos e descendentes. A sua importância se projeta até nossos dias como um lugar que se diferencia da paisagem da cidade de Salvador, devido as suas especificidades, assim como é definido por esta cidade ao mesmo tempo em que lhe imprime identidade.

As migrações forçadas de africanos tiveram como resultado a reterritorialização desses grupos no Novo Mundo. Este processo fez surgir uma instituição que se projetou até nossos dias, o candomblé, apesar de tantas perseguições. O candomblé se constituiu como um território religioso onde reconstruíram suas práticas religiosas, relações sócias, políticas e econômicas. O território definido não só como um espaço geográfico, mas como uma localidade produzida. Produzir localidades “no sentido de que localidades são mundos da vida constituídos por associações relativamente estáveis, histórias relativamente conhecidas e compartilhadas e espaços e lugares reconhecíveis e coletivamente ocupados” (APPADURAI, 1997, p.34). O terreiro deve ser compreendido na sua complexidade, como um lugar formador de identidades, cultura e religiosidade.

**Referências:**

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Lisboa: Edições 70, 2005.

APPADURAI, Arjun. “Soberania sem territorialidade. Notas para uma Geografia pós-nacional”. In: *Novos Estudos Cebrap*, novembro de 1997.



- CARVALHO, José Murilo. “Brasil: nações imaginadas”. In: Antropolítica. Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política. UFF, n. 1, jan/jun de 1995.
- FERRETI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Quem precisa de identidade?”, p. 103-133. In SILVA, Tomaz Tadeu (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- MINTZ, Sidney Wilfred e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes, 2003.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.
- ORTIZ, Renato. “Cultura e modernidade-mundo”. In: *Mundialização e Cultura*, São Paulo: Brasiliense, 1994.
- SANTOS, Deoscórides Maximiliano dos. *História de um terreiro nagô: crônica histórica*. São Paulo: Carthago & Forte, 1994.
- SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a formação social negro-brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.