



Escravidão no Brasil: os terreiros de candomblé e a resistência cultural dos povos negros¹

Por Márcia Sant'Anna²

1. A reorganização dos cultos africanos no Brasil

O regime escravocrata, ao longo de mais de 300 anos, trouxe para o Brasil diversos grupos étnicos, oriundos, principalmente, da costa ocidental da África. Os primeiros escravos vieram do Senegal e de Serra Leoa – que formavam a região então chamada da Guiné Portuguesa – diretamente para os canaviais de Pernambuco e da Bahia. A esses negros fulas e mandingas vieram se juntar, em seguida, os negros bantos, que, no século XVI, chegaram ao Nordeste do Brasil em levas crescentes para viabilizar a introdução e a exploração da cana de açúcar e da criação de gado na colônia. No século XVII, Angola e Congo já constituíam as principais regiões fornecedoras de escravos para o Brasil.³

Segundo Pessoa de Castro,⁴ a palavra banto significa “os homens” e designa todo um grupo lingüístico que ocupa vários territórios na África Central, Oriental e Meridional, composto por várias línguas e etnias que atualmente espalham-se por países como Angola, Namíbia, Repúblicas Popular e Democrática do Congo, Zâmbia, Uganda, Quênia, Moçambique, África do Sul e outros. Embarcados na ilha de São Tomé, vieram para o Brasil escravos originários das regiões de Cabinda, do antigo reino do Congo, do norte de Luanda, da costa Sul e do interior de Angola e do

¹ Artigo preparado para a Revista *Oralidade* com base em estudos realizados, em 2001 e 2003, para a instrução dos processos que designaram como patrimônio cultural do Brasil os Terreiros de Candomblé do Axé Opô Afonjá e Manso Banduquenqué, também denominado de Terreiro do Bate Folha.

² Arquiteta e urbanista, coordenou o Grupo de Trabalho Interinstitucional que propôs a legislação brasileira de preservação do patrimônio cultural imaterial. Atualmente, dirige o Departamento do Patrimônio Imaterial do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan.

³ Edison Carneiro, **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967, p 13.

⁴ Yeda Pessoa de Castro, **Falares Africanos na Bahia: Um Vocabulário Afro-Brasileiro**. Rio de Janeiro: ABL: Topbooks, 2001, p.25.



atual Moçambique.⁵ Por essa razão, ficaram popularmente conhecidos como negros congos e angolas. Sua contribuição na formação da cultura e do falar brasileiros foi, sem dúvida, capital.

Trabalhando no eito, no engenho, na mina ou na cidade, os homens e mulheres bantos foram deixando sua marca no comportamento, no fazer, no falar e no ser brasileiro. Marca tão profunda que hoje nem se sabe da sua origem africana, pois é vista e sentida como parte constitutiva do que somos e do que é, cada vez mais, a nossa língua. Hábitos como o “cafuné”,⁶ festejos que atravessam regiões, como as congadas, e palavras como cachaça, samba e muitas outras, dão uma medida da profundidade da assimilação de elementos dessa cultura no Brasil. Pessoa de Castro mostra que, de fato, há uma matriz africana no Português do Brasil e que essa matriz é uma das razões de nossa unidade lingüística. Em sua configuração, as línguas do grupo banto “foram as mais importantes (...) devido à antiguidade e superioridade numérica de seus falantes e à grandeza da dimensão alcançada pela sua distribuição humana no Brasil colonial”.⁷

Atualmente, as principais fontes de informação sobre as línguas africanas que eram correntemente faladas no Brasil até o século XIX são os terreiros de candomblé e outras variantes dos cultos afro-brasileiros espalhadas pelo território nacional. Nesses lugares, sob a forma de língua ritual, sobrevivem os falares que deixaram de ser usados no cotidiano do povo negro em diáspora e foram sendo substituídos pela língua dominante do branco. Esses falares, inclusive, passaram a constituir o principal traço distintivo das chamadas “nações” dos candomblés. Nações que transcendem etnias, mas que, pela língua e tradições religiosas, retraçam as remotas origens dos que as construíram.

Os negros da chamada Costa da Mina, área que hoje abrange Benin, Nigéria e Togo, começaram a aportar no Brasil só no final do século XVIII, para o trabalho nas minas de ouro e diamante. Eram, em sua maioria, pertencentes aos grupos nagô, jêje, fanti, axanti e outros do litoral, e de grupos do Sudão islamizado como os hauçá ou malê, kanúri, tapa e grunci.⁸ No Brasil, o termo “nagô” designa todos os grupos vinculados à língua ioruba, incluindo suas variantes dialetais.⁹ Englobados por esse designativo, encontram-se grupos do Sul e do centro do Benin e do Sudoeste da Nigéria, como os keto, os egbá, os egbado, os sabé, os ijexá, os ijebu, e os oyó – nomes que correspondem às cidades-estado africanas habitadas por esses povos.

⁵ Idem: 34.

⁶ Hábito de, carinhosamente, coçar a cabeça de uma pessoa ou criança de colo para acalmá-la, para fazer dormir ou, simplesmente, para catar piolhos.

⁷ Pessoa de Castro, op. cit., p 74.

⁸ Edson Carneiro, op. cit., p 13.

⁹ Juana Elbein dos Santos, **Os Nagô e a morte: Pàdè, Asèsè e o culto dos Égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 29.



O tráfico de escravos da Costa da Mina teve seu principal porto em Salvador, na Bahia, desenvolvendo-se também em decorrência da utilização do escravo como moeda de troca para aquisição do fumo produzido no Recôncavo baiano.¹⁰ Esse comércio prolongou-se até meados do século XIX, e as últimas etnias que chegaram foram do grupo jêje, de língua fon, também conhecidos como ewês, e os já mencionados nagôs. Com o declínio das lavras de mineração, a maioria desses negros ficou na Bahia, em parte sendo vendidos também para Pernambuco e Maranhão.

Certamente em função de sua vinda mais recente, e favorecidos pela grande concentração na cidade de Salvador, os negros jêjes e nagôs firmaram uma espécie de hegemonia cultural em relação aos grupos que os precederam. Trouxeram para o Brasil todo um complexo cultural, desenvolvido especialmente no plano religioso que os envolvia desde a África. Em decorrência das circunstâncias da escravidão, as trocas culturais entre esses grupos intensificaram-se e isso explica a notável “unidade” espacial e lógica existente entre os terreiros de candomblé desenvolvidos no Brasil, especialmente na Bahia. Estes possuem sempre uma mesma estrutura geral, embora apresentem diferenças especialmente vinculadas à língua usada no ritual, às divindades cultuadas e a alguns aspectos litúrgicos. Em outras palavras, os candomblés autodenominados de nação jêje, angola, congo ou nagô (neste caso, keto, ijexá e outros) são, mantidas as diferenças citadas, originários de uma mesma fórmula de culto, transposta da África e reorganizada no Brasil num novo modelo.

Os cultos africanos são dinásticos, familiares, tribais ou circunscritos a determinadas localidades. Na chamada *Yorubaland* eles não fogem a essa regra. Não existiam, portanto, na África, organizações semelhantes aos terreiros de candomblé brasileiros, que reúnem num mesmo lugar cultos diversos e originalmente dispersos no território africano. Essa nova organização foi fruto da escravidão e da reunião compulsória, numa terra estranha, de vários grupos que, em sua terra de origem, cultuavam diferentes divindades. Na região ocupada pelos vários grupos nagô, por exemplo, o orixá Oxossi só era cultuado na região de *Ketu*; Xangô na região de *Oyó*; Yemanjá, em *Abeocutá*; Ogun em *Ire*, e assim por diante.¹¹ O terreiro de candomblé, tal como o conhecemos, é a criação, nas condições adversas da escravidão, de uma nova instituição e de um novo modelo de culto, adaptado às circunstâncias encontradas no Brasil.

As notícias mais antigas sobre associações religiosas semelhantes aos candomblés datam das primeiras décadas do século XIX e informam que essas organizações vinculavam-se,

¹⁰ Pierre Verger, **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX**. São Paulo: Corrupio, 1987.

¹¹ Ver a esse respeito, Waldeloir Rêgo, “Mitos e Ritos Africanos na Bahia” e Pierre Verger, “Orixás da Bahia”, ambos in: Carybé, **Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia**. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia/INL/UFBA, s/d.



inicialmente, a confrarias ou a irmandades religiosas católicas. As primeiras irmandades negras foram organizadas sob as bênçãos da Igreja, como um importante aspecto da política colonial de controle dos escravos. No século XIX, assumiram o caráter de associações de serviços e de assistência social¹², e, indiretamente, de espaço para a preservação de costumes e tradições africanas. Como observa Renato da Silveira, “as irmandades católicas foram eventualmente também um espaço de expressão para o afro-brasileiro”, servindo ainda “discretamente para preservar certas tradições, dissimular a organização de candomblés e mesmo para acobertar conspirações contra a ordem estabelecida”.¹³

Alguns fatores favoreceram o surgimento dos candomblés jêje-nagôs na Bahia. Em primeiro lugar, como já mencionado, a grande concentração de negros dessas etnias em Salvador, vindos em massa num período relativamente curto. Também chamados de “negros sudaneses”, eles constituíam 57% da população escrava na cidade entre 1820 e 1835. Em segundo lugar, o significativo número de africanos e crioulos libertos nesse período, em Salvador, assim como o de escravos de ganho,¹⁴ que, com os primeiros, controlavam o comércio ambulante e todo tipo de biscate. Os escravos de ganho tinham muito mais mobilidade do que os escravos domésticos ou de aluguel, e consideravelmente mais “liberdade” que os escravos do eito. Reuniam-se em locais denominados “cantos”, e sua atividade favorecia a associação com outros negros, especialmente aqueles de mesma etnia ou grupo lingüístico. Os cantos, as confrarias e as irmandades católicas foram, assim, os embriões das associações religiosas negras conhecidas depois como candomblés.

O termo candomblé vem da palavra banto *kandómbilé* ou *kandombelé*, que, segundo Pessoa de Castro, significa rezar.¹⁵ Pouco se conhece, entretanto, sobre os cultos que os bantos e seus descendentes praticavam aqui no período colonial. A historiografia brasileira é abundante em referências aos “batuques” dos negros nos engenhos e nas cidades, mas essas práticas não eram associadas ou percebidas como parte de um culto religioso organizado.

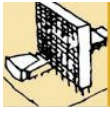
A reunião, no Brasil, de cultos religiosos de origem africana em um modelo litúrgico claramente organizado só ocorreu a partir da chegada maciça dos grupos jêje e nagô no século XIX. Esses grupos chegaram num momento em que o tráfico de escravos banto praticamente havia cessado, e em que seus nativos ou descendentes já se encontravam mais integrados à cultura da terra, sendo, inclusive, a principal base ancestral dos negros e mulatos aqui nascidos.

¹² Renato da Silveira. “Pragmatismo e milagres de fé no Extremo Ocidente”. In: João José Reis (org.). **Escravidão e Invenção da Liberdade: Estudos sobre o negro no Brasil**. São Paulo: Brasiliense: CNPQ, 1988, p 170.

¹³ Idem, ibidem, p 172-173.

¹⁴ Os escravos de ganho ou “ganhadores” eram aqueles autorizados pelo senhor a realizar serviços na rua como ambulantes ou carregadores, entregando o ganho do dia ao senhor e ficando com uma pequena parte dele. Esses escravos moviam-se livremente pela cidade e conseguiam, muitas vezes, juntar recursos para comprar sua liberdade.

¹⁵ Pessoa de Castro, op. cit. p 82.



Os nagôs, jêjes e os hauças islamizados e letrados – recém chegados e menos integrados – capitanearam as revoltas escravas ocorridas em 1835¹⁶ e promoveram as primeiras formas de associação organizada entre o elemento servil. Ocorreu, no período, como já observado por vários autores, um “florescimento cultural” nagô, resultante da sua concentração numérica, da crise que já vivia a sociedade escravista e também do uso do ioruba como língua franca entre os africanos recém-chegados.¹⁷

Ordep Serra observa que, ainda que sem homogeneidade, se pode notar naquele momento a existência de duas “faixas de relações interétnicas” entre a população negra na Bahia: a “angolano-crioula” e a “sudanesa”, envolvendo jêjes e nagôs.¹⁸ Foi no seio desses últimos grupos que surgiu, naquele mesmo período, o modelo litúrgico e espacial do que hoje se conhece como terreiro de candomblé, e essa nova e poderosa construção religiosa, como também observa Serra, produziu efeitos tanto de ruptura no esquema religioso como de conversão e assimilação, sobre crioulos e bantos.¹⁹ Para este autor, os candomblés de “congo” e “angola”, que surgiram depois, constituíram uma “reação, ao mesmo tempo criativa e assimilativa, ao surto religioso jêje-nagô”, uma espécie de “retorno místico a uma tradição angola/congo reinventada” que toma o sentido de uma “afirmação neobrasileira” desses grupos e de seus descendentes.²⁰

O papel central dos jêjes e nagôs na reorganização dos cultos africanos no Brasil levaram a etnografia brasileira a privilegiá-los em seus estudos, o que contribuiu para uma escassez de trabalhos sobre os candomblés de nação angola e para a propagação de uma espécie de preconceito com relação a esses terreiros, vistos, por muito tempo, como formas degradadas de um modelo nagô supostamente “puro”. Contemporaneamente, os estudiosos reconhecem o caráter intrinsecamente híbrido do próprio modelo nagô, assim como a existência de uma estrutura básica comum entre esse modelo e a tradição religiosa banto pré-existente. Reconhecem, inclusive, que a interação dessas tradições, a partir do século XIX, foi o que produziu a grande variedade de cultos afro-brasileiros existentes no Brasil. Mesmo na forma mais próxima e assimilada do modelo jeje-nagô, a matriz religiosa banto também se faz presente, não somente na língua de culto, mas em especificidades rituais e em variantes do modelo espacial de terreiro.

¹⁶ Ver João José Reis, **Rebelião Escrava no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

¹⁷ Ordep Serra, **As Águas do Rei**. Petrópolis: Vozes e Rio de Janeiro: Koinonia, 1995, p. 35.

¹⁸ Idem, p. 36.

¹⁹ Idem, p. 38.

²⁰ Idem, *ibidem*.



2. O modelo espacial de terreiro jêje-nagô

Os candomblés mais antigos e tradicionais estão instalados em grandes terrenos, denominados “roças” ou “terreiros” e, como observa Juana Elbein, constituem comunidades de culto com características especiais.²¹ Parte dos membros habita o próprio terreiro ou seus arredores e parte reside na cidade ou mesmo fora dela, permanecendo na casa apenas para as obrigações anuais. Assim, nos terreiros, além das edificações religiosas, se encontram algumas habitações tanto de caráter permanente como temporário. Em alguns casos o aglomerado dessas pequenas construções remete aos *compounds* nigerianos, conjunto de pequenas casas ou apartamentos separados por meias paredes e voltados para uma espécie de pátio comum. A sociedade do terreiro ou *egbé*, portanto, extrapola seus muros e mantém vínculos com o resto do corpo social, constituindo “uma comunidade flutuante, que concentra e expressa sua própria estrutura nos terreiros”.²²

O modelo espacial básico de terreiro jêje-nagô apresenta duas áreas muito distintas, delimitadas e interrelacionadas: uma, onde estão construídas as edificações de uso religioso e habitacional, e outra, mais intocada e selvagem, reservada ao “mato” - área verde que simboliza a floresta ancestral, onde existem árvores sagradas, plantas ligadas à flora ritual, fontes e alguns “assentamentos”²³ de divindades. Na área edificada - também denominada por Juana Elbein de “espaço urbano”, em decorrência de suas características mais domésticas e controladas,²⁴ estão localizados a casa principal do culto, o espaço onde as cerimônias públicas são realizadas, as habitações permanentes e temporárias e os “ilê orixá” ou “casas de santo”. Estas são pequenos santuários consagrados a um orixá ou, mais raramente, a grupos de orixás que podem ser cultuados em conjunto. São dedicados às divindades que, por suas características, não podem ser cultuadas com aquelas que estão no templo principal e estão vinculadas a vários cultos originalmente dispersos no território africano. A localização desses santuários no espaço do terreiro busca reproduzir, conforme observou Bastide em seus estudos sobre os candomblés da Bahia, o espaço geográfico da “África mística” no Brasil.²⁵

Na casa principal encontra-se, geralmente, o “ilê axé”, também chamado de camarinha ou runcó (cômodo onde ficam reclusos os que estão sendo iniciados no culto); santuários de

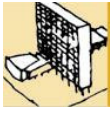
²¹ Juana Elbein dos Santos, op. cit., p 32.

²² Idem, ibidem, p 33.

²³ Os assentamentos são lugares assinalados materialmente por uma pequena cerca ou pela construção de um pequeno altar, constituindo um local de oferendas para determinados orixás em geral ligados ao mato. Muitas vezes esses assentamentos estão ao pé de uma árvore sagrada, identificada com o orixá Iroko ou Loko e funcionam como o seu peji ou altar de oferendas.

²⁴ Juana Elbein dos Santos, op. cit., p 34.

²⁵ Roger Bastide, **O Candomblé da Bahia: Rito Nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 (edição revista e ampliada a partir do original de 1958), p. 76 e **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1983.



algumas divindades; a cozinha onde são preparadas as “comidas” dos santos; um espaço semipúblico no qual a iyalorixá (mãe-de-santo) recebe pessoas; acomodações para as sacerdotisas e sacerdotes mais graduados, e, às vezes, o grande salão dos rituais públicos, também chamado de “barracão”. Este pode estar ou não incorporado à edificação principal e, em muitos terreiros, constitui uma edificação independente.

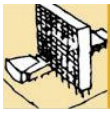
No barracão existem lugares determinados para os diferentes grupos que compõem o terreiro: para os músicos que acompanham o ritual; para a assistência; para os ogans e ekedes ²⁶mais importantes; para a mãe ou pai de santo; e, naturalmente, para a dança das iaôs em torno do poste central – elemento simbolicamente muito importante no candomblé. O poste central pode estar ou não associado a um elemento arquitetônico, como o pilar central de sustentação da cumeeira do barracão (Terreiro da Casa Branca); pode ser apenas uma coluna sem função estrutural (Terreiro de Oxumaré) e pode, até mesmo, ser um eixo imaginário (como no Terreiro do Axé Opô Afonjá). Contudo, está sempre presente, pois remete, como notou Roger Bastide,²⁷ ao eixo que une o céu à terra, que estabelece a comunicação entre o Orum (o além) e o Aiyê (este mundo) e permite a comunicação entre os homens e os deuses.

No terreiro de candomblé, a área do mato é indispensável à existência do culto, não só porque contém árvores consideradas sagradas, plantas e ervas utilizadas nos rituais, mas porque simboliza a natureza – origem e destino de todas as coisas. Todos os terreiros mais antigos possuem, ou um dia possuíram, uma grande área de mato. Com o crescimento da cidade, contudo, e, em decorrência de a maioria das associações de candomblé não ter a propriedade dos terrenos que ocupam, muitas dessas áreas verdes foram invadidas ou duramente mutiladas. No entanto, terreiros de nação keto-nagô, como o Axé Opô Afonjá, e de nação congo-angola, como o Bate Folha (Manso Bandunqüenque), possuem matas preservadas, ainda que constantemente ameaçadas por invasões. De todo modo, mesmo que não disponham de área verde significativa, os terreiros de candomblé sempre possuem pelo menos algumas árvores consideradas sagradas, especialmente as gameleiras brancas, identificadas com a divindade jêje Iroko ou Loko – que, nesses casos, simbolizam e representam o mato.

Essa peculiar organização espacial dos terreiros de candomblé busca recriar, numa área reduzida, a geografia religiosa africana, com seus cultos dispersos em várias cidades e regiões. Reflete ainda o conagraamento de vários grupos étnicos, que, a despeito das condições de vida extremamente perversas do período da escravidão, foram capazes de recriar seu espaço cultural

²⁶ As ekedes são sacerdotisas que não incorporam divindades, mas participam do ritual ajudando as iaôs ou filhas de santo. É mais ou menos o equivalente feminino do ogan.

²⁷ Roger Bastide. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973, p 328-333.



e retomar algumas de suas mais caras instituições. Estabelecendo alianças entre si e com setores da sociedade, e fazendo as escolhas certas, sobreviveram e fundaram uma religião nacional.

3. Terreiros de candomblé: um patrimônio nacional

Os terreiros de candomblé foram duramente perseguidos e proibidos até a década de 30 do século XX. Alvo constante de investidas policiais, essas associações sobreviveram e se consolidaram graças, em grande parte, às alianças que souberam firmar e manter. Renato da Silveira arrola dois tipos principais de alianças, além daquela fundamental e interétnica que possibilitou a (re) organização do culto: a aliança com os santos católicos e a aliança com personalidades influentes da sociedade que apoiavam e protegiam os terreiros.²⁸

A aliança com a religião católica foi estratégica para a constituição e sobrevivência dos candomblés, pois, além de favorecer a reunião de negros em irmandades, aproximou o culto africano do culto oficial, o que era visto por alguns como um degrau para a conversão. Igualmente importantes ainda foram os laços firmados com personalidades influentes, simpatizantes dos terreiros. Por essa via, os candomblés tanto se protegeram de perseguições como abriram caminho para uma crescente adoção e aceitação pelo corpo social. Exerceu um papel preponderante nessa estratégia a figura do ogan. O ogan é um tipo especial de sacerdote do culto nagô, do sexo masculino, que não incorpora divindades, mas realiza tarefas específicas como a música e os sacrifícios, além de outras, administrativas e de representação. Nos cultos africanos reestruturados na Bahia, essa figura foi mantida, criando-se ainda uma modalidade especial de ogan, correspondente a um cargo honorífico destinado a personalidades importantes da sociedade, tanto brancos como mestiços em ascensão. Esses personagens foram fundamentais para a consolidação dos centros de culto afro-brasileiro, promovendo sua aceitação social e contribuindo para sua notável expansão numérica nos dias de hoje.²⁹

Em 1937, Edison Carneiro identificou nos registros da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia a inscrição de 67 candomblés, dos quais 30 sudaneses (jêje-nagôs), 21 bantos (congo e angola), 15 ameríndios e um afro-indígena.³⁰ Nos anos 80, a Federação Baiana dos Cultos Afro-Brasileiros, registrou 1500 candomblés e o Projeto MAMNBA – Mapeamento dos Monumentos e Sítios Religiosos Negros da Bahia,³¹ em 1987, identificou cerca de 2000. Os candomblés bantos

²⁸ Renato da Silveira, op. cit., p 177-186.

²⁹ Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Arthur Ramos, Jorge Amado, Carybé, Antônio Carlos Magalhães e outros foram ou são ogans de alguns terreiros tradicionais de Salvador.

³⁰ Edison Carneiro, op. cit., p 44-45.

³¹ O Projeto MAMNBA - Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia foi desenvolvido entre 1982 e 1987, a partir de convênio celebrado entre a antiga Fundação Nacional Pró-Memória e a Prefeitura Municipal de Salvador. Reunia técnicos de ambas as instituições sob a coordenação de especialistas em cultura e religião afro-brasileira e realizou, com base em levantamentos de fontes primárias e secundárias, o mapeamento dos centros de cultos afro-brasileiros em Salvador.



constituem atualmente a maioria dos terreiros cadastrados, seguidos de perto pelos nagôs. Os “ameríndios” ou “afro-indígenas”, também conhecidos na Bahia como “candomblés de caboclo” são mais raros e, na realidade, uma variação que incorpora aspectos de cultos indígenas.

Os terreiros de candomblé são e sempre foram lugares de preservação de memória. O próprio sistema religioso o exige. Isso se verifica tanto na reverência obrigatória aos ancestrais quanto na prática religiosa de marcar o lugar “habitado” por uma divindade ou, ainda, na preservação dos rituais e da língua de cada “nação”. Além disso, a relação da comunidade de culto com o espaço do terreiro é de caráter profundamente sagrado. O culto só pode ocorrer aí, pois no seu centro simbólico está enterrado o axé da casa – conjunto de objetos e material orgânico que representa e fixa a força divina sem a qual não se dá a comunicação com o mundo dos orixás, dos voduns ou dos inquices, nem nada existe ou pode existir. Daí a importância fundamental da preservação do espaço para a continuidade da manifestação religiosa. Apesar das dificuldades relacionadas à posse dos terrenos em que estão instaladas e à falta de recursos, a maior parte das comunidades tradicionais de culto conseguiu preservar seus terreiros. Em muitos bairros populares de Salvador, os matos sagrados são as únicas áreas verdes que restam, em meio a uma ocupação do solo intensa e desordenada.

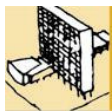
A criação dessa instituição – os terreiros de candomblé – no Brasil foi parte de uma estratégia de sobrevivência cultural, de integração interétnica e de criação, em última análise, de um embrião de sociedade civil para os negros no seio da escravidão.³² A assistência e o apoio comunitário, a resistência e a preservação de tradições culturais estão, portanto, na origem dos terreiros de candomblé baianos, e neles são cultivados até hoje.

Os terreiros mais antigos de Salvador remetem, ainda, à história da cidade. Por força da proibição do culto e das associações negras durante longo período, esses centros foram obrigados a se localizar em áreas periféricas, então de ocupação nula ou rarefeita. Em função das características de suas comunidades, os terreiros foram agregando habitações de membros ou simpatizantes, constituindo, por fim, embriões de bairros e, assim, tornando-se também um dos fatores de urbanização. Como observou agudamente o historiador e antropólogo Antônio Risério,³³ os terreiros são também testemunhos materiais de que em algumas de nossas cidades coloniais não se construiu modelos arquitetônicos e urbanísticos exclusivamente europeus. Salvador talvez seja a que melhor demonstra isso em seus bairros populares.

Por essas e outras razões, cinco terreiros de candomblé tradicionais já foram designados patrimônio cultural do Brasil. Em Salvador da Bahia, o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho

³² Ver a esse respeito Renato da Silveira, op. cit.

³³ Observação realizada em texto que compõem o processo n. 1432-T-98 por meio do qual o Terreiro do *Axé Opô Afonjá*, em Salvador – Bahia, foi designado patrimônio nacional.



(Ilê Axé Iyá Nassô Oká) – o mais antigo da cidade e considerado a grande matriz do culto –, o Terreiro do Axé Opô Afonjá, o Terreiro do Gantois (Ilê Axé Iyá Omim Iyamassê) e o Terreiro do Bate Folha (Manso Banduquenqué).³⁴ Em São Luis do Maranhão foi também declarado patrimônio nacional o Terreiro da Casa das Minas, um dos mais antigos terreiros jêje do Brasil. Contudo, o trabalho iniciado na Bahia e no Maranhão necessita ser aprofundado e estendido a outras regiões de forte presença negra no país. A dívida dos organismos de preservação para com a herança cultural material e imaterial legada pelos afrodescendentes no Novo Mundo ainda é grande. O reconhecimento da importância desse patrimônio, constituído também por outras manifestações religiosas, artísticas, literárias ou musicais, está apenas começando.

³⁴ Encontra-se em fase final de processo a proteção do Terreiro do Alaketo, também em Salvador.