

Territorialidades simbólicas em um terreiro de candomblé: a morfologia de um espaço sagrado

Symbolic territorialities in a *terreiro de candomblé*: the morphology of a sacred space

Territorialidades simbólicas en un terrero de candomblé: la morfología de un espacio sagrado

Maglandyo da Silva Santos

<https://orcid.org/0000-0002-0627-9060>

magdanca@gmail.com

Universidade Estadual do Ceará, UECE, Fortaleza, CE, Brasil

Otávio José Lemos Costa

<https://orcid.org/0000-0002-8354-442X>

otavio.costa@uece.br

Universidade Estadual do Ceará, UECE, Fortaleza, CE, Brasil

Resumo: Este trabalho evidencia territorialidades simbólicas de um terreiro de candomblé com dimensões espaciais fluídas, situado na cidade de Cajazeiras, Paraíba. As vivências partem da pesquisa de campo de cunho etnográfico realizada entre janeiro e abril de 2020. Delineamos a morfologia do espaço sagrado representado por geossímbolos e seus significados, que remetem à mitologia dos *òrìṣà* africanos, resgatados no terreiro. Descrevemos ainda, na perspectiva da microterritorialidade de Costa (2017), geossímbolos fora do terreiro, acessados eventualmente por ocasião ritual, revelando uma extensão simbólica do território que transgride determinações previamente construídas e constrói novos espaços identitários.

Palavras-chave: Território, Religião, Geossímbolo, Significado, Microterritorialidade.

Abstract: This work highlights the symbolic territorialities of a 'terreiro de candomblé' with fluid spatial dimensions, located in the city of Cajazeiras, Paraíba. The experiences are based on the ethnographic field research conducted between January and April. We outline the morphology of the sacred space represented by geosymbols and their meanings, which refer to the mythology of the African *òrìṣà*, rescued in the 'terreiro'. We also describe, from the perspective of Costa's micro-territoriality (2017), geosymbols outside the 'terreiro', eventually accessed by ritual occasion, revealing a symbolic extension of the territory that transgresses previously constructed determinations and constructs new identity spaces.

Keywords: Territory, Religion, Geosymbol, Meaning, Microterritoriality.

Resumen: Este estudio muestra territorialidades simbólicas de un terrero de candomblé con dimensiones espaciales fluidas, ubicado en la ciudad de Cajazeiras, Paraíba. Las vivencias parten de una investigación de campo etnográfica realizada entre enero

y abril de 2020. Esbozamos la morfología del espacio sagrado representado por geosímbolos y sus significados que remiten a la mitología del *òrìṣà* africano, rescatado en el terrero. También describimos, desde la perspectiva de la microterritorialidad de Costa (2017), geosímbolos fuera del terrero, a los que se accede ocasionalmente por ocasión ritual, revelando una extensión simbólica del territorio que transgrede determinaciones previamente construidas y construye nuevos espacios identitarios.

Palabras clave: Territorio. Religión, Geosímbolo, Significación, Microterritorialidad.

INTRODUÇÃO

A produção acadêmica da geografia brasileira que entende a cultura enquanto uma manifestação espacial, tem notoriamente crescido nas últimas três décadas, observam Corrêa e Rosendahl (2005). A cultura que já era objeto de análise em vários campos da geografia, mas em segundo plano, muito pela contribuição que Carl Sauer deu à temática e ao campo que se desenvolveu com o nome de geografia cultural, passou a figurar como chave para a análise do espaço em inúmeras pesquisas.

A cultura e suas manifestações tem na religião um caráter polivocal vivenciado de forma plural em todo o mundo, tanto pelas sociedades contemporâneas como as passadas. No Brasil, observamos que a religião está presente no cotidiano de forma tão integrada que, aos olhos destreinados, ela parece imperceptível, uma vez que permeia os hábitos cotidianos: está na alimentação, economia, política e no patrimônio arquitetônico das cidades, compondo a toponímia de ruas e equipamentos do Estado, entre outras formas de manifestação espacial.

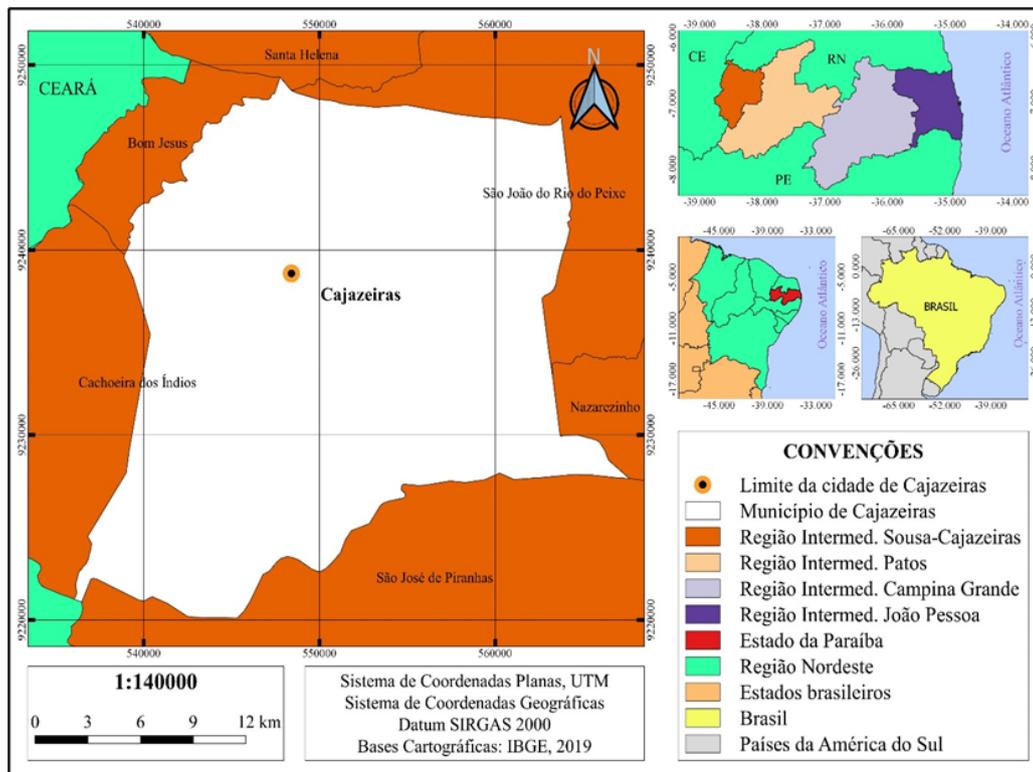
Notadamente, o catolicismo ocupa de forma hegemônica a cultura popular e os espaços de poder: a prática do jejum e o maior consumo de peixe na Semana Santa, as festas de São João, São Pedro e Santo Antônio, os feriados de Páscoa, Natal e *Corpus Christi*, a predominância de templos no âmbito das cidades, os nomes bíblicos de pessoas, ruas, edifícios, bairros, cidades e estados. Ora, a religião católica está presente, inclusive, na forma de imagens e símbolos nos recintos estatais, como evidenciado por Giumbelli (2011) que discorre sobre a aparente invisibilidade e discussões midiáticas ocorridas acerca da presença de um crucifixo às costas da Presidente Dilma, em 2011, quando em sua cerimônia de posse no Plenário da Câmara dos Deputados, situação que é, muitas vezes, naturalizada pela formação histórico-cultural cristã e católica do Brasil, segundo justificativas oficiais elencadas pelo autor.

O poder manifesto por uma religião predominante é explicado por Rosendahl (1995, p. 56) ao afirmar que “é nesta poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, ampliando muitas vezes o controle sobre territórios que a religião se estrutura enquanto instituição”. Por ser uma instituição tão marcante, Bellah (1976) vai explicar a existência de uma ‘religião civil’, uma ‘religião do Estado’, ainda que ele seja laico, moldando as práticas culturais de um povo, seja ele um agrupamento mínimo ou um país continental como o Brasil, construindo o espaço geográfico e demarcando múltiplos territórios.

Contudo, dialeticamente, outras manifestações religiosas buscam, através de um ato de resistência, estabelecer suas crenças e práticas rituais. Evangélicos, espíritas, candomblecistas e umbandistas, bem como outros grupos minoritários, conjugam uma trama que envolve a disputa de poder. Como agenda de pesquisa, no contexto da geografia cultural, emergem estudos e investigações que voltam o olhar não apenas para a religião católica, mas também para outras expressões religiosas corroborando assim com o crescente número de pesquisadores que discutem a temática.

Nessa perspectiva, almejamos contribuir para o debate no contexto da geografia cultural ao colocar no centro da discussão deste trabalho, as múltiplas territorialidades de um terreiro de candomblé recém-inaugurado na cidade de Cajazeiras, Estado da Paraíba (Fig. 1). No terreiro, tivemos contato com variadas práticas territoriais de controle, manifestadas no espaço e justificadas pelo fazer religioso do grupo, desde a demarcação hierarquizada de diferentes espaços sagrados dentro do terreiro, ao uso sistematizado de inúmeros lugares da cidade, sejam eles públicos ou privados, momentaneamente sacralizados pelos religiosos quando utilizados em ocasiões ritualísticas. Adquirem esses espaços, funções e significados diferentes dos usuais, pois os membros do terreiro conjugam uma forma de cultura, de religião e de uso do espaço a partir de valores sociais diferentes dos que são praticados pelos grupos religiosos hegemônicos.

Figura 1: Mapa de localização de Cajazeiras, PB.



TERRITORIALIDADES SIMBÓLICAS E O DEBATE RELIGIOSO

A priori, a territorialidade será a categoria definidora para o desenvolvimento do trabalho. Ao falar de territorialidade, Sack (1986) afirma ser a tentativa de um indivíduo ou grupo de afetar, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relacionamentos, ao delimitar e afirmar o controle sobre uma área geográfica. Ou seja, não se trata do controle sobre o território, mas o controle das ações humanas e não-humanas ao afirmar suas práticas sobre o território. Essas formas de controle das ações e acesso ao espaço, bem como a moldagem do comportamento são os focos da territorialidade em Sack, pois elas seriam a expressão de poder sobre o espaço em sua materialidade e imaterialidade.

Nesse sentido, a atenção que os geógrafos muitas vezes atribuem à distância, uma propriedade métrica do espaço, deve ser repensada. A complexidade da ação territorial supera a dimensão da lógica da distância, visto que a territorialidade só existe no espaço a partir das relações sociais de poder, como aponta Sack (1986), a territorialidade é sempre socialmente construída. É preciso um ato de vontade e envolve vários níveis de razões e significados. O controle do acesso, ações e comportamentos que expressam uma manifestação de territorialidade são exercidos em um plano individual ou grupal, como podemos identificar nas múltiplas ações que se desenvolvem em um contexto espaço-temporal, sempre de forma muito própria e relacionada a cultura de cada sociedade.

Sobre o aspecto cultural expresso no território, Bonnemaïson (2012, p. 281) apresenta-o como uma face oculta da realidade: “ele é ao mesmo tempo herança e projeto e, nos dois casos, confrontação com uma realidade histórica”. Tal confrontação se faz presente entre as religiões de matriz africana – candomblé, umbanda, entre outras – nascidas entre os séculos XIX e início do XX, fortemente ‘escondidas’, controladas e combatidas pelo Estado (Prandi, 2004). Somente nas últimas décadas do século passado que elas ascendem em uma onda de ‘revelação’ cultural, ressignificação e empoderamento identitário, ainda que persistam focos de intolerância por parte de grupos ligados às religiões hegemônicas. Então, quando estabelecemos a discussão sobre território e o caráter identitário das religiões de matriz africana, tomamos como esteio o pensamento de Bonnemaïson (2012, p. 284), ao afirmar que

a etnia deve ser considerada num sentido ampliado, sem referência a uma origem biológica comum. A existência ou não de ancestrais comuns (reais ou hipotéticos) a um grupo étnico é coisa relativamente secundária. Uma etnia existe, primeiro, pela consciência que tem de si mesma e pela cultura que produz. É em seu seio que se elabora e se perpetua a soma de crenças, rituais e práticas que fundam a cultura e permitem que os grupos se reproduzam.

De acordo com o autor, uma categoria profissional, um partido político ou um grupo de fiéis de uma igreja são exemplos de modernos ‘grupos culturais’, exemplos de grupos étnicos. Tomando por base essa assertiva, observamos que as religiões de matriz africana sempre foram demarcadas como um conjunto de ‘religiões negras’, criadas e cultuadas pelo povo negro enquanto busca por uma reterritorialização da África perdida na diáspora

(Corrêa, 2006). Para Bonnemaïson (2012, p. 294), “cada diáspora pode ser interpretada como uma tentativa de reconhecer o território perdido”. A diáspora africana teria feito surgir no Brasil várias religiões marcadas pela cultura negra onde, no terreiro, inúmeros elementos ritualísticos reivindicam e reconstróem a terra perdida, sacralizando esse espaço enquanto território africano simbolicamente transportado ao Brasil, o que Corrêa (2006) intitula como território-terreiro.

Contudo, destacamos a participação de pessoas de pele branca nos cultos de matriz africana, ao mesmo tempo em que a população negra segue adotando fortemente as religiões cristãs (Birman, 2011; Pierucci, 2011; Reina, 2017). Nessa perspectiva, abrir o conceito de etnia para ajusta-lo à complexidade das sociedades contemporâneas dá conta da ideia proposta por Bonnemaïson (2012, p. 285) de que “na sociedade moderna urbanizada, o que se tem como etnia são grupos complexos de contornos mutantes, eles mesmos estratificados em uma infinidade de microgrupos que possuem, cada um, seu tipo de discurso”. Uma etnia que abrange a escala do grupo vivido e que neste trabalho é o grupo religioso de um terreiro de candomblé.

Em Geertz (2001), a religião não pode ser entendida apenas como a vontade individual ou vocacional dos indivíduos, um ‘beliscão do destino’, mas como uma dimensão coberta de significados comunais e, ao mesmo tempo pessoais, que nos afiança laços identitários em constante construção. Identidade é entendida pelo autor como um ‘self coletivo’ que está em constante encontrar-se neste mundo global, carregado de estratificações culturais localizadas no espaço, pois “não existe etnia ou grupo cultural que, de uma maneira ou de outra, não se tenha investido física e culturalmente num território” (Bonnemaïson, 2012, p. 286).

Não seria diferente nas religiões de matriz africana. Suas territorialidades e identidades são exercidas cotidianamente nos terreiros, aqui considerada como verdadeiros geossímbolos presentes no espaço, conceito apresentado por Bonnemaïson (1992) como sendo as marcas locais encadeadas no espaço simbólico: pontos de signos e memórias no espaço, conectados em redes e que se constituem nas marcas identitárias de um grupo, logo, agenciando um território. Para o autor, “... um lugar, um itinerário, uma extensão, que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos, assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade” (Bonnemaïson, 2012, p. 292).

No terreiro, os membros exprimem valores e formas de organização social, o que justifica a análise desse espaço não como uma ‘aldeia tribal’ isolada do mundo, pois os indivíduos estão inseridos no mundo de classes (Maggie, 2001). Eles também exprimem organizações espaciais próprias, fundadas a partir da lógica mítica dos *òrìṣà*, suas divindades, afinal, “os mitos são a base para a compreensão da visão de mundo desta religião” (Moura, 2019, p. 5). Por isso, os geossímbolos de um terreiro não são pontos ‘soltos’ no espaço. Eles produzem o espaço e atuam no controle do comportamento humano. Para Bonnemaïson (1992), lugares e percursos são objetos de apropriação por grupos humanos e essa relação de apropriação, ao associar a identidade cultural à identidade geográfica, cria territórios. Os limites espaciais variam, os territórios políticos podem se segmentar

ou expandir, ou mesmo desaparecer; os lugares e os percursos, por outro lado, são permanentes, são as únicas marcas estáveis da paisagem e, como tal, referências permanentes de identidades coletivas.

Caracterizamos o terreiro como um espaço diversificado: enquanto representação da sociedade africana onde nasce o culto aos *òrìṣà*, vindo ao Brasil com a diáspora (Corrêa, 2006), mas também enquanto representação das sociedades modernas ao adequar o culto às práticas territoriais das cidades contemporâneas (Maggie, 2001) enquanto cultura de resistência: a cultura subalternizada que cria territórios próprios. Nesse sentido, o terreiro é algo novo, ajustado à realidade do Brasil no mundo. Moura (2019, p. 5) conclui:

No Brasil, os africanos, na condição de cativos, não podiam adaptar sua religiosidade nas diversas regiões do país, o que resultou na necessidade de transportar para um único local – o terreiro – o que seriam as regiões do mundo ioruba e suas respectivas divindades. E nesta transposição, outros mitos, relacionados aos atributos dos orixás, ganharam importância na determinação de sua localização no espaço do terreiro.

O terreiro se tornou um espaço acolhedor dos cultos às divindades antes espalhadas em África, mas condensados no Brasil; cultos que agregam o espaço urbano africano e seus vastos espaços naturais. Contudo, é interessante notar que, ao participar das atividades diárias de um terreiro de candomblé onde cultos africanos foram transportados para o seu interior, também identificamos formas de comunicação com os espaços externos a sua estrutura: vários rituais se mantêm conectados tanto à natureza como aos espaços urbanos.

METODOLOGIA

A geografia ao longo de sua trajetória teórico-metodológica, se amparou na forte tradição positivista, em que o olhar físico era pautado na dimensão objetiva. Assim, a observação se direcionava apenas para os aspectos formais do meio natural e da sociedade. Neste sentido, afirma Heidrich (2016, p. 16) que “o registro de um fato observado se limitava predominantemente à compreensão de suas feições”. Esta tradição é exercitada de forma ampla por aqueles que veem o fazer científico como, essencialmente, descritivo e positivista, mas tal posicionamento foi criticado por várias correntes filosóficas nas últimas décadas do século XX, na busca por superar o ideário quantitativo.

A ciência geográfica não se isentou dessa crítica e fez questionamentos internos acerca do método (Corrêa & Rosendahl, 2008), propondo outras lógicas de pesquisa: uma primeira, nos anos de 1970, calcada no materialismo histórico e dialético, que reverberou na crítica do pensar e fazer geográfico de forma crítica e dialética e; posteriormente, nos anos 1980, a dita geografia cultural renovada faz justamente uma crítica à anterior, baseando seus pressupostos na produção simbólica do espaço e seus significados (Corrêa, 2009).

Procurando outra compreensão da realidade que não fosse exclusivamente quantitativa e estabelecendo novos parâmetros metodológicos, muitos geógrafos passaram a adotar a abordagem qualitativa, que no dizer de Heidrich (2016, p. 22), seria estabelecida

através de um “... conjunto de procedimentos voltados à coleta de informações que envolvem o uso da linguagem, em geral objetivadas para a captura de subjetividade e/ou significados contidos nos textos produzidos no levantamento em trabalho de campo”. A abordagem qualitativa, segundo o autor, privilegia o trabalho com pequenos agrupamentos e por isso, a busca das informações realizada de forma intensiva e não extensiva. Na geografia, a prática tem privilegiado a busca pela subjetividade dos fenômenos e contextos observados no espaço.

Levando em conta a abordagem qualitativa, buscamos nortear o nosso método investigativo por meio da perspectiva fenomenológica, abaixo caracterizado:

A fenomenologia considera que a imersão no cotidiano e a familiaridade com as coisas tangíveis velam os fenômenos. É necessário ir além das manifestações imediatas para captá-los e desvelar o sentido oculto das impressões imediatas. O sujeito precisa ultrapassar as aparências para alcançar a essência dos fenômenos (Chizzotti, 2010, p. 80).

Segundo Merleau-Ponty (2018), a fenomenologia trata-se da descrição do fenômeno, da realidade que se apresenta ao ser no mundo. Para essa descrição, não vamos tão longe como Husserl (1996), para quem o objetivo da fenomenologia é encontrar os elementos simbólicos que ‘desnuda’ o fenômeno de tal maneira que o pesquisador possa imergir no campo suficientemente para julgar uma situação de pesquisa fundamentado pelos atos que lhe são correspondentes. Fugimos do estruturalismo característico desse autor e nossa pretensão se sustenta muito mais na descrição do que o primeiro autor vivenciou no terreiro e que era dito e interdito (Tfouni, 2008) nesse espaço sagrado pelos seus membros, atos que se justificavam na cultura mitológica do candomblé, expressa cotidianamente, logo, demarcadora de múltiplos territórios.

Nessa perspectiva, dirigimos o olhar para um terreiro de candomblé, objeto material e simbólico que constituiu esse trabalho tendo como principal procedimento operacional o trabalho de campo de cunho etnográfico. Angrosino (2009) e Geertz (2017) definem a investigação etnográfica como a produção de uma descrição densa das interpretações do é visto, ouvido e vivido pelo pesquisador em campo, em sua inserção prolongada na problemática de um grupo. Com esse olhar, o primeiro autor frequentou o terreiro determinado entre os meses de janeiro e abril de 2020 nos papéis de observador e participante (Angrosino, 2009; Silva, 2006) daquele cotidiano de tradição candomblecista, de modo que a análise de suas vivências viesse a identificar as práticas territoriais dentro e fora do terreiro, abordadas adiante.

A partir da vivência cotidiana com o terreiro investigado, fizemos várias escolhas metodológicas e reflexões éticas para que o trabalho estivesse de acordo com os sujeitos participantes. A primeira delas é o abandono no texto por usar o termo ‘espaço observado’ para nos referirmos ao terreiro. A partir da observação participante, acompanhamos o fazer religioso de todos os atos litúrgicos coletivos do espaço sagrado que abertos aos seus membros. Então, é o terreiro um espaço acompanhado, vivenciado.

Não produzimos fotografias e gravações audiovisuais das celebrações por entender aquelas ocasiões, até as festas públicas, como momentos sagrados para os membros e que

deviam ser vividos com intensidade e dedicação plena. Todas as experiências eram registradas em caderneta de campo no fim das atividades diárias, seja em forma de anotação ou desenho à punho livre, posteriormente trabalhados no software CorelDRAW X7. Por isso, altares sagrados e sujeitos tiveram suas imagens resguardadas e identidades mantidas em sigilo, acordo firmado em Carta de Anuência assinada pelo líder religioso do terreiro. Nest análise até mesmo o nome do espaço religioso não será exposto, adotando o mesmo pressuposto, na convicção de que essas informações não influenciam na construção metodológica do trabalho, nas reflexões promovidas e nos resultados que são apresentados. Isso não nos impediu de produzirmos mapas no *software* QGIS v. 3.14, além de gráficos e croquis das formas espaciais que representassem cenários vivenciados pelo autor, desde que os produtos não destacassem informações relevantes dos sujeitos e espaços envolvidos. Pelo contrário, esses produtos possibilitam aos autores o desafio de descrever a percepção dos fenômenos de diferentes formas.

BREVE CARACTERIZAÇÃO DO TERRITÓRIO-TERREIRO ACOMPANHADO

O olhar para nosso real, delineado na pesquisa empírica, está voltado para um terreiro recém-criado na cidade de Cajazeiras. Fundado em janeiro de 2019, está localizado em um dos mais recentes loteamentos residenciais da cidade de Cajazeiras, loteamento este, situado na zona sul da cidade, com certo afastamento do centro comercial, mas próximo a BR-230, que corta horizontalmente todo o Estado da Paraíba, o que facilita sua localização na cidade e a mobilidade dos membros do terreiro em acessá-lo.

Segundo o *bàbálórìshà* (título do candomblé concedido aos líderes religiosos do sexo masculino, equivalente ao cargo feminino de *iyálórìshà*), o espaço sagrado nasce enquanto sua residência, mas no último bimestre de 2019 passou por reformas estruturais para ‘abrir as portas’ enquanto um terreiro. Nesse momento, o *bàbálórìshà* passa a realizar pequenas cerimônias fechadas nos fundos da residência, pois não contava ainda com os equipamentos estruturais necessários para o funcionamento integral: um exemplo era a falta do ‘barracão’, salão principal de todo terreiro de candomblé, onde acontecem as festas e muitos dos rituais. Assim, uma residência comum foi resignificada em um espaço sagrado: a casa passou por uma redefinição estrutural e simbólica, alterando até mesmo a paisagem do bairro, visto que “... há uma transformação do espaço na paisagem geográfica nos terreiros, desde a construção do espaço central, chamado de barracão, até as áreas urbanizadas onde residem as pessoas” (Borges, Caputo & Oliveira, 2016, p. 84).

Até o presente, o terreiro não faz parte de nenhuma congregação ou federação religiosa de matriz africana, seja em escala municipal, estadual ou nacional, que o regule ou fiscalize. A participação dos terreiros de matriz africana em uma federação religiosa parte do pressuposto da necessidade de regularização para o funcionamento desses estabelecimentos, via registro civil de cada espaço religioso associado, reconhecendo documentalmente a existência dos terreiros e a posse dos imóveis onde eles funcionam (Brasil, 2002; Silva & Silva, 2016). Por esse instrumento coletivo (a federação ou associação), os terreiros

demonstram que estão cumprindo com seus deveres tributários anualmente (a entrega da Declaração de Isenção do Imposto de Renda de Pessoa Jurídica) e, eventualmente, podem contar com apoio jurídico, por exemplo, para a garantia do direito de liberdade de culto.

A não participação em federações e a falta de registro do estabelecimento religioso é uma situação provisória, afirma o *bàbálórìshà*, devido o pouco tempo de existência do terreiro. Porém, estabelecendo uma relação com o que afirma Sack (1986) de que é possível pensar o controle sobre o território tanto de forma presencial ou remota, seja por um indivíduo ou grupo, não é possível analisarmos este terreiro sem vê-lo como parte integrante de um outro. O *bàbálórìshà* afirma que antes de abrir um terreiro, um iniciado no candomblé deve cumprir uma série de 'obrigações' religiosas que lhe concede a 'maioridade' no culto, tornando-o um 'pai' ou uma 'mãe de santo'. Ele assim o fez: adquiriu a 'maioridade' no ano de 2017, sob a tutela de um *bàbálórìshà* da cidade de João Pessoa e abriu o terreiro, formando sua 'família de santo'.

Assim, antes de receber o título de *bàbálórìshà* ele fazia parte de um outro espaço religioso, na cidade de Cajazeiras, do qual desvinculou-se por questões pessoais: o agora líder religioso era iniciado nesse terreiro local. Então, por cumprir com os rituais realizados com o novo líder religioso, passou a fazer parte desta comunidade com sede em João Pessoa. Houve aqui uma mudança de 'família de santo' que, paulatinamente, coloca o espaço sagrado acompanhado neste trabalho na cidade da Cajazeiras numa comunidade em rede sediada no extremo leste do Estado. "Sociedades diferentes usam formas diferentes de poder" (Sack, 1986, p. 26), bem como formas de organização espacial diferentes, constatadas aqui quando o terreiro que acompanhamos tem um 'pai de santo' (o *bàbálórìshà* local) e um 'avô de santo' (o *bàbálórìshà* de João Pessoa), este, pelo menos, a 480km de distância.

Neste sentido, o terreiro se encaixa na classificação do espaço em três níveis, expostos por Bonnemaïson (2012): o espaço estrutural, o espaço vivido e o espaço cultural. O primeiro nível compreende as "geoestruturas aplicadas ou encaixadas sobre meios naturais, dos quais as paisagens são reveladores visuais" (Bonnemaïson, 2012, p. 292). Nele, expomos o terreiro enquanto construção arquitetônica inserida na paisagem, com seus elementos visuais tradicionais que o destacam e o diferenciam das demais construções ao redor, em sua integralidade, construções residenciais.

O segundo nível é "um 'espaço-movimento' formado pela soma dos lugares e trajetos que são usuais a um grupo ou indivíduo. Portanto, trata-se de um espaço de reconhecimento e familiaridade ligado à vida cotidiana" (Bonnemaïson, 2012, p. 292). Aqui, o terreiro é o espaço frequentado por indivíduos, esporádica ou diariamente, que o entendem como um lugar familiar, como a *aráile òrìshà* - do *yorùbá* 'família de santo'.

Por fim, o terceiro nível transcende o espaço vivido, pois é responsável pelo papel simbólico do espaço. Para Bonnemaïson (2012), o espaço cultural é um espaço geossimbólico, carregado de afetividade. Mais do que frequentado com diferentes periodicidades é o terreiro um lugar de afeto e significado para a família de santo, por isso o autor trata este nível espacial como o 'território-santuário'. O terreiro acompanhado por nós pode ser aqui associado à ideia de conservação cultural de um povo que cultua um panteão de divindades africanas em pleno sertão paraibano.

TERRITORIALIDADES SIMBÓLICAS INTERNAS AO TERREIRO

Pensar as territorialidades simbólicas de um terreiro de candomblé, nos remete a uma aproximação com Bachelard (1978) para pensar o terreiro como a moradia simbólica dos *òrìṣà* e de seus membros. Na visão de Bachelard (1978, p. 208), “a casa é um corpo de imagens que dão ao homem razões ou ilusões de estabilidade”. Assim, podemos dizer que o terreiro, enquanto casa, pode ser visto não como casa-construção, mas como casa-habitação: a produção material humana que altera a paisagem natural para uma paisagem modificada é superada em complexidade por ela se tornar o lar, lugar acolhedor e habitat familiar. Assim o terreiro, como todo espaço habitado, traz consigo a essência da noção da casa.

A ‘casa de *àṣẹ*’, como também pode ser chamado um terreiro, expõe camadas de significados presentes em cada parede e altar deste templo de manifestação da fé e de afeto. Desse modo, Bachelard (1978) nos provoca a realizar uma *fenomenologia da imaginação*, praticando a topoanálise: o “estudo psicológico-sistemático dos lugares físicos de nossa vida íntima” (Bachelard, 1978, p. 202). Com base nessa imaginação, pensemos sobre o porão e o sótão, o canto e a gaveta, o palácio e o casebre para uma análise singular do terreiro: analisemos seus diferentes lugares e significados, bem como as territorialidades que saltam a vista.

Bonnemaison (2012, p. 288) adverte que “a leitura de um mito não é apenas literária ou estrutural: ela se torna também espacial”. Isso pode ser observado nos terreiros de candomblé, pois eles apresentam um espaço interno seccionado em diversos cômodos que respeitam os *itàn*, ou seja, as histórias míticas e tradicionais do sistema oracular da civilização africana *nàgó-yorùbá*, histórias que relatam os feitos de suas divindades e ancestrais em suas relações com a humanidade (Beniste, 2020, Póvoas, 2011). Os *itàn* são a base para a constituição dos valores que ditam as relações sociais dos *nàgó-yorùbá* e, com a diáspora, são responsáveis pela hierarquia do espaço físico do terreiro de candomblé, o que destacamos na localização dos geossímbolos apresentados na Figura 2.

Como apontam Borges, Caputo e Oliveira (2016, p. 80), “ninguém entra no terreiro sem saudar o sagrado que compõe esse espaço”. Constatamos isso já na entrada do terreiro onde avistamos os altares de *Èṣù* e *Ògún*, dois *òrìṣà* tidos como guardiões dos caminhos de seus devotos, com destaque para *Èṣù*, entendido como o protetor de todas as entradas domésticas e encruzilhadas materiais ou simbólicas, ou seja, espaços físicos e situações de tomada de decisão. Além destes, no alto da parede frontal da estrutura (dentro do terreiro e não na parede que dá acesso à rua) estão fixados três altares referentes à mais três *òrìṣà* protetores. Ao todo, cinco altares guardam a frente do terreiro.

Adentrando na estrutura central nos remetemos a Rosendahl (1995) que afirma a existência de divisões hierarquizadas em espaços sagrados. Enfatizamos a relação entre a posição hierárquica das divindades e a acessibilidade geográfica dos altares, novamente, justificadas na mitologia dos *òrìṣà*. Tanto Borges, Caputo e Oliveira (2016) como Moura (2019) elencam dois espaços sagrados diferentes em um terreiro: o espaço ‘fechado’, ‘de dentro’, referente às edificações construídas internamente, tais como o barracão e os

Moura (2019) propõe outra divisão para o espaço interno dos terreiros, considerando agora três classes: *òrìṣà* ‘de rua’ ou ‘frenteiros’, responsáveis pelos princípios dinâmicos; *òrìṣà* ‘de casa’, aqueles que ocupam o maior status na hierarquia do panteão africano e; *òrìṣà* ‘dos fundos’, ligados ao culto dos *èmí* dos ancestrais – os espíritos dos antigos membros da comunidade.

Há ainda uma terceira classificação arquitetônica dos espaços sagrados que foi longamente apresentada em um momento de estudos dos membros do terreiro: a subdivisão por *ilé-òrìṣà*, a chamada ‘casa de *òrìṣà*’, lugares onde ficam expostos os assentamentos sagrados. Segundo Moura (2019, p. 7), “assentamento pode ser entendido como um conjunto de práticas rituais que procuram ligar um corpo material (objetos simbólicos) à energia (*axé*) de um determinado orixá”. Registramos diversos *ilé-òrìṣà* na forma de Quadro 1, elencados naquele momento formativo do terreiro e incluímos dados correspondentes que são descritos por Beniste (2014).

Quadro 1: *Ilé-òrìṣà* e demais espaços sagrados de um terreiro de candomblé.

<i>Àtâ</i>	‘Cumeeira’: altar elevado, fixo no centro do telhado do barracão, ofertado a um <i>òrìṣà</i> escolhido pelo <i>bàbálórìṣà</i> e pelo avô de santo do terreiro
<i>Atínsá</i>	Árvores sagradas
<i>Balùwè</i>	Banheiro: local de limpeza do corpo e das energias que o circulam
Barracão	Salão onde acontecem as festas e muitos dos rituais
<i>Dà Omi</i>	Poço ritualístico destinado ao culto do <i>òrìṣà Òṣùmàrè</i>
<i>Igbó</i>	Espaço ‘mato’: onde ficam as árvores sagradas e ervas ritualísticas
<i>Ilé Àṣẹ</i> ou <i>Hunkọ</i>	‘Camarinha’: espaço reservado para a <i>ìgbèrẹ</i> , a iniciação dos neófitos
<i>Ilé Ìdáná</i>	Cozinha: onde são preparados os alimentos sagrados
<i>Ilé Ìjenuyà</i>	Espaço dedicado aos <i>òrìṣà Iyewa, Nàná, Ọbalúwáiyé e Òṣùmàrè</i> (alguns terreiros acrescentam <i>Ọsányìn</i>)
<i>Ilé Òrìṣà Inú</i>	Espaço destinado aos <i>òrìṣà</i> ‘de dentro’: a parte ‘urbana’ do terreiro
<i>Ilé Òrìṣà Òde</i>	Espaço destinado aos <i>òrìṣà</i> ‘de fora’: a parte ‘rural’ do terreiro
<i>Ìlẹ̀kùn</i>	Porta do barracão, em saudação a <i>Èṣù</i>
<i>Intoto</i>	Assentamento enterrado no centro do barracão em reverência a um conjunto de divindades da terra
<i>Ojúbọ</i>	Assentamentos coletivos de um <i>òrìṣà</i>
<i>Ojúbọ Èṣù</i>	Casa destinada aos assentamentos de <i>Èṣù Bara</i>

Alguns dos espaços sagrados elencados no quadro não estão presentes no terreiro que acompanhamos o cotidiano ou foram, em certa medida, adaptados: ele não tem nenhuma *atínsá* com culto específico dedicado, apenas o espaço ‘mato’ com algumas poucas árvores e ervas ritualísticas; não tem *Dà Omi*, por isso o assentamento de *Òṣùmàrè* está localizado no espaço chamado pelo *bàbálórìṣà* como ‘Casa de Tempo’, composta pelo *nkisi Kitembu* (conhecido como ‘Tempo’) e pelos *òrìṣà Nàná, Ọbalúwáiyé e Ọsányìn*; além disso, o *Hunkọ* é adaptado em um ou nos dois quartos dos *òrìṣà* regentes da vida religiosa do *bàbálórìṣà*, a depender do número de neófitos.

No mais, destacamos que entre os espaços sagrados apresentados permeiam espaços comuns, resquícios da antiga estrutura residencial do líder religioso: a garagem, a sala de estar e o quarto do *bàbálòrìsà*. Para Moura (2019, p. 2):

O terreiro possui uma organização sócio-espacial própria, que dialoga e imprime suas características no urbano e com ele se relaciona para além de dicotomias entre o sagrado (templo) e o profano (cidade). Ele adquire uma dimensão de território uma vez que adentrar no terreiro é entrar em um local demarcado.

Os múltiplos espaços de um terreiro reúnem vários cultos ancestrais africanos que, somados a outras influências, fazem do terreiro um espaço sagrado diversificado, um território-terreiro marcado de geossímbolos: nele se apresentam energias urbanas e rurais, bem como culturas europeias, americanas e africanas que se resignificam e formam o candomblé. Por isso, não só o terreiro acompanhado, mas os terreiros em si, se reafirmam para além da dualidade sagrado e profano, contestando a colocação de Maggie (2001) para quem a terra dos seres humanos está fora do terreiro e a terra dos *òrìsà* é o próprio terreiro. Para nós, o terreiro é um ponto de encontro de um povo e um ponto de encontro de um povo com os *òrìsà*, com as suas raízes plurais.

TERRITORIALIDADES SIMBÓLICAS EXTERNAS AO TERREIRO

Discorremos sobre a forma estrutural do terreiro e como a ideia de territorialidade simbólica, carregada de marcas e significados em cada fragmento do espaço é particular, inicialmente para o candomblé e, segundo, para o terreiro aqui acompanhado em sua singularidade, antes residência comum, hoje templo. Porém, não é possível falar das territorialidades do terreiro sem elencar espaços da cidade que são resignificados por seus membros enquanto sagrados, momentaneamente, extensões simbólicas do território do terreiro em seu fazer religioso.

Para esse entendimento, acompanhamos Bonnemaïson (2012) que questiona a ideia de território enquanto fronteira fechada por barreiras físicas ou biológicas. Para o autor, “território é, sobretudo, um conjunto de lugares hierarquizados, conectados a uma rede de itinerários” (Bonnemaïson, 2012, p. 287), ou seja, geossímbolos com os quais o indivíduo mantém uma relação de pertença. Sendo assim, espaços públicos e privados espalhados pela cidade com atributos de natureza intocada podem se tornar lugares e itinerários para os membros dos terreiros, rompendo simbolicamente com a pré definição da fronteira que delimita o espaço determinado como terreiro e os espaços tidos como públicos e privados. Os religiosos do candomblé mantêm com esses espaços da cidade de características ímpares, um tipo de relação afetiva e cultural que expande seus espaços sagrados. Góis (2014, p. 354) afirma:

as religiões de matrizes africanas pela natureza de seus rituais têm seus espaços sagrados expandidos para além dos locais fixos de suas práticas religiosas, englobando áreas naturais tais como matas, rios, cachoeiras, lagoas, estradas de terra dentre

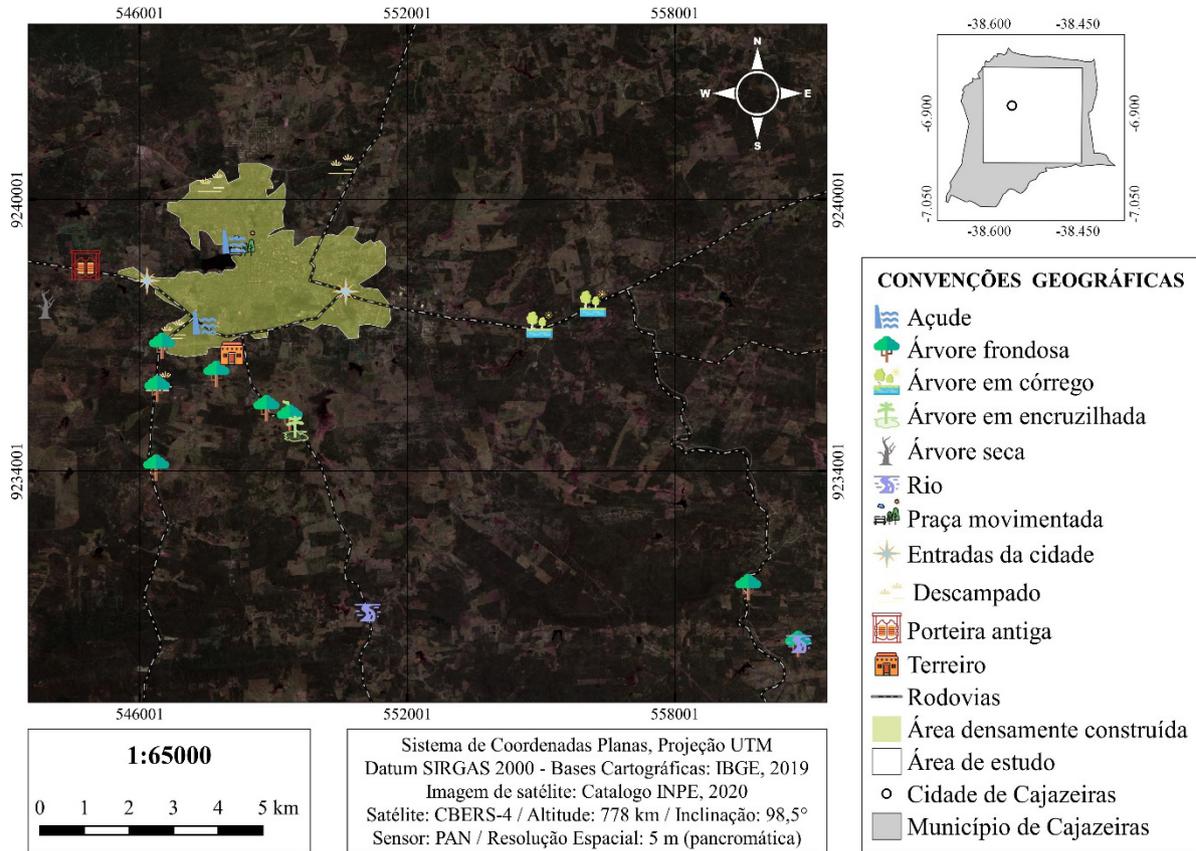
outros, que se transformam no momento de sua utilização numa extensão dos espaços sagrados restritos dos Terreiros e Centros. As oferendas, os trabalhos de limpeza de corpo, por exemplo, realizados nos espaços sagrados restritos dos Terreiros de Candomblés, precisam depois ser “despachados” em lugares específicos da natureza, tais como os mencionados acima.

Reflitamos sobre a mata fechada, o descampado, a árvore frondosa, o açude, o rio, a pedreira, entre outros lugares, na perspectiva da pertença do terreiro e a natureza em sua “sacralidade indissociável” (Moura, 2019, p. 9), assim como pensemos sobre a encruzilhada, o cemitério, a cancela de uma casa abandonada, a praça e a estrada movimentada. Cada uma dessas formas simbólicas espaciais está contextualizada na paisagem da cidade de Cajazeiras e, conforme Corrêa (2007, p. 12) “constituem-se como representações de uma realidade resultantes do processo complexo pelo qual os significados são produzidos”. Estes elementos materiais constituem signos a partir da relação que os praticantes do candomblé estabelecem como uma relação identitária de suas crenças. De forma complementar, Maggie (2001) chama a atenção para pontos de encontro entre dois ou mais lugares, ainda mais valorizados pelos membros de um terreiro por agregarem valores simbólicos: o rio que corta a mata fechada, a árvore frondosa junto da encruzilhada, entre outros. Esses lugares, individualizados ou agrupados, se tornam novos espaços de pertença, novos limites simbólicos para o território do terreiro.

Para Góis (2014, p. 359), “a expansão territorial do espaço sagrado, através do uso de áreas externas para oferendas, não é uma ação esporádica, mas constitutiva dos eventos litúrgico-religiosos dessas religiões”. A expansão supre a necessidade por espaços naturais (o contato com a mata fechada, remontando à floresta sagrada dos *yorùbá*, por exemplo) e espaços representativos da dinâmica da cidade (praças ou estradas movimentadas, por exemplo). Podemos verificar isso na distribuição dos geossímbolos externos ao terreiro que são acessados por seus membros (Fig. 3).

Ao todo, foram visitados 24 espaços externos ao terreiro no período de janeiro à abril de 2020, sendo eles: uma porteira antiga, uma praça movimentada, uma árvore seca, uma árvore em uma encruzilhada, duas árvores em contato com córregos, dois açudes, dois rios, duas das entradas da cidade, selecionadas pelos membros do terreiro por estarem localizadas ao nascente e ao poente – ligando Cajazeiras às cidades de Cachoeira dos Índios e à Marizópolis, respectivamente –, quatro espaços descampados e oito árvores frondosas que se destacavam na mata ou na beira das estradas. O perímetro calculado para a percorrer todos esses espaços externos compreende 91,7 km², verificado em maio de 2020 quando revisitamos todos esses espaços em sequência, munidos de um aparelho de gps que marcou a trajetória realizada. Destacamos a grande quantidade de espaços simbólicos visitados (16 deles) localizados fora da zona urbana de Cajazeiras, ainda que nenhum dos 24 pontos acessados pelos membros do terreiro evada os limites do município.

Figura 3: Mapa de localização dos geossímbolos externos ao terreiro.

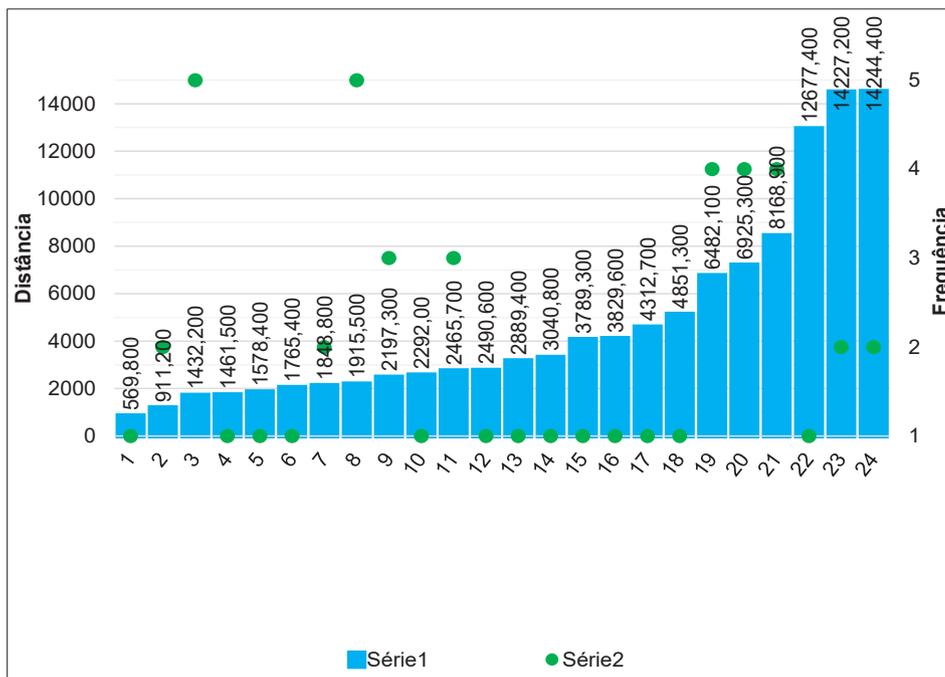


Características fisiográficas e climáticas – longos períodos de estiagem, por exemplo – podem afetar a disponibilidade dos lugares procurados pelos terreiros de candomblé, contudo, a escassez devido ao processo intenso de degradação da natureza tenciona as expansões simbólicas dos terreiros, dificultando o acesso que é cada vez mais raro e distante, como assegura Góis (2014, p. 359):

Uma vez encontrado esses locais, eles são vinculados ritualisticamente ao Terreiro, estabelecendo uma continuidade espacial entre ambos, no momento em que é utilizado para alguma oferenda. Desse modo, o ambiente natural em torno do Terreiro transforma-se em espaço sagrado através dessa vivência ritualística. A extensão desse ambiente será uma razão direta da distância entre o Terreiro e os locais na natureza onde se encontram *in natura* as energias cultuadas, determinando a espacialidade geográfica de seu rito.

Cajazeiras é um município com 94,4% de cobertura arbórea em sua área, que contrastam com apenas 8,3% de urbanização de suas vias públicas (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE], 2020), o que torna visível a ampla oferta de espaços naturais para a ampliação do território do terreiro, seja no bairro onde ele está localizado ou nos arredores, principalmente os espaços relacionados à presença de árvores frondosas, como mostra o Gráfico 1.

Gráfico 1: Distância (em linha reta) dos geossímbolos externos ao terreiro e frequência das visitas realizadas.



O gráfico foi organizado a partir da distância (em linha reta) entre o terreiro e os espaços simbólicos espalhados na cidade que foram acessados entre janeiro e abril de 2020. Os espaços simbólicos foram categorizados por frequência atribuindo pesos de 1 a 5, sendo 1 os espaços com o mínimo de uma visita e 5 os espaços simbólicos mais acessados. Com isso, é possível analisar que: as árvores, sejam as destacadas nas matas, estradas, em contato com córregos ou encruzilhadas, foram acessadas com maior frequência pelos membros do terreiro quando situadas em curta e meia distância; corpos d'água como açudes e rios, em média, não estavam distantes do terreiro, mas o rio mais acessado estava mais próximo, enquanto que o açude mais acessado estava mais distante; todos os espaços ermos e descampados que foram acessados estavam localizados próximos ao terreiro, mas não foram visitados mais do que uma vez, cada; já os espaços relacionados com as dinâmicas urbanas da cidade, como encruzilhadas, praças e as entradas leste e oeste de Cajazeiras foram acessados com menor frequência, ainda que fossem de fácil acesso pela menor distância do terreiro.

Toda essa categorização em pesos fala de uma hierarquia entre a forma e da função dos espaços simbólicos acessados pelo terreiro: a árvore seca ou a porteira antiga de uma casa abandonada tem funções diferentes da árvore frondosa ou do rio. Os diferentes espaços falam de diferentes situações de vida dos indivíduos que frequentam o terreiro (seja membro ou consulente) e para cada situação há mitos correspondentes e ações específicas de como lidar com eles implicando assim, ambientes e procedimentos adequados.

Apresentamos os geossímbolos espalhados pela cidade de Cajazeiras como extensões territoriais do terreiro, contudo, a partir da perspectiva de Costa (2017), podemos pensa-los

como microterritorialidades deste grupo. Para o autor, “o espaço social antes visto como produto de ordens hegemônicas que procuram homogeneizá-lo e normatizá-lo é fruto, na verdade, de um sentimento de ‘proxemia’ ou de ‘microlocalismos’ geradores de cultura, de memória e de sensibilidade estética” (Costa, 2017, p. 16). Logo, as microterritorialidades seriam produtos da ocupação da cidade por parte de cada grupo não-hegemônico da sociedade – adeptos das religiões de matriz africana, por exemplo – materializadas sobre o ‘espaço primeiro’ de forma itinerante ou não, visíveis ou não, mas de tal modo presentes que “transgridem os espaços previamente construídos para determinadas funcionalidades” (Costa, 2017, p. 18) e constroem novos espaços identitários.

Com base no autor, o uso recorrente de espaços externos ao terreiro, no sentido do pertencimento, pode ocasionar conflitos pela disputa de poder de acesso sobre o espaço, principalmente se alguns desses espaços forem propriedade privada. Ainda assim, há espaços por toda a cidade onde as normas sobre o uso são escassas em determinados dias e horários, ou até mesmo inexistentes, de modo que as práticas ritualísticas aconteceriam com maior liberdade.

Durante a nossa investigação, estivemos em inúmeras situações ritualísticas externas ao terreiro, em sua quase totalidade ocorridas no período noturno. Não enfrentamos grandes conflitos com a população, salvo uma única ocasião em que estávamos em um trecho menos visitado do açude público da cidade, o Açude Grande. Na oportunidade, um jovem transitava pelo calçadão que circunda parte do açude e, ao ver o nosso pequeno grupo em trajes característicos da religião do candomblé (vestidos com roupas brancas e adornados por fios-de-conta no pescoço) proferiu comentários ofensivos e estereotipados, tentando nos inibir. Todos os presentes se mantiveram serenos e continuaram o ritual, deixando o local logo depois. O jovem, aparentemente, desistiu das intimidações e não se aproximou do grupo.

Nesse sentido, geossímbolo e microterritorialidade são conceitos que se agregam: o território-terreiro expande simbolicamente, carregado por significados litúrgicos que rememoram o convívio ancestral do culto africano aos *òrìṣà* em plena integração com a natureza e com os espaços urbanos, do convívio social. Ora, *Èṣù*, *òrìṣà* ‘frenteiro’ de um terreiro é a divindade do comércio, da comunicação. Então, como negar a *Èṣù* a realização de rituais em espaços da cidade com grande movimento humano, ou seja, espaços que remontam a sua energia? Como abster-se de procurar as matas para reverenciar *Ọ̀ṣọ̀ṣì*, o ‘caçador de uma flecha só’, ou as águas do mar, casa de *Yemọ́já*, a ‘mãe dos filhos que são peixes’? Por isso, a necessidade dos terreiros por acessar a natureza e a cidade passa a ser disputada pelos setores hegemônicos que promovem a urbanização, forte agente transformador dos espaços naturais em uma ‘natureza segunda’ e privatizada, bem como agente do capital que impede os setores não-hegemônicos de ocuparem os centros comerciais, forçando grupos minoritários contra as bordas das cidades sob capas de invisibilidade. Em contrapartida, os grupos invisibilizados buscam outras formas de ocupar a cidade que lhes é negada. Um exemplo dessa resistência são os terreiros. Cada um disputa os seus espaços significativos de culto localizados fora deles com os setores hegemônicos que lhes atribuem funcionalidades diferentes. Para manter sua cultura, o terreiro transgred

normas impostas, seja abertamente ou ‘na calada da noite’, de modo a constituir micro-territorialidades que o expande.

CONCLUSÕES

O estudo acerca da religião na seara da geografia cultural tornou-se uma agenda que incita discussões polivocais, pois a religião sempre foi parte integrante e força motriz das transformações do espaço, ensejando de maneira objetiva a produção de paisagens, territórios e lugares a partir das práticas individuais ou coletivas de sujeitos ou grupos sociais.

O candomblé, religião de matriz africana identificada simbolicamente por suas cores, sabores, cânticos, danças e tambores, geossímbolos demarcadores de uma cultura, promove inúmeras mudanças na paisagem das cidades, estranhas aos modelos hegemônicos do poder porque esta religião fala, por meio de sua mitologia, de outras divindades. Por isso, também acaba falando de outros territórios, de outras formas de contato com a natureza e com os espaços humanos. Fala de uma vasta cultura ancestral resgatada no microcosmos chamado terreiro que, no Brasil, se torna a casa dos *òrìṣà*, mas também a casa que promove o encontro das divindades com seus filhos de santo. O terreiro é a casa que une espaços sagrados ‘de dentro’ e ‘de fora’, promovendo um amplo sentimento de pertença.

O terreiro de candomblé na cidade de Cajazeiras acompanhado por nós traz consigo inúmeras territorialidades simbólicas que não se resumem na ressignificação da residência do *bàbàlòrìṣà* enquanto um espaço sagrado ou na sua participação em rede, numa comunidade hierárquica maior com sede em João Pessoa. O destaque fica para os múltiplos geossímbolos espalhados por todo o terreiro, de tal modo distribuídos seguindo as concepções míticas e culturais dos *òrìṣà*. Na mesma medida, o exterior se integra ao terreiro, graças à necessidade ritualística de expandir o território para fora de seus muros, buscando determinados lugares da cidade, dispostos em diferentes distâncias, ainda que carreguem consigo funções primeiras, momentaneamente desconsideradas pelos membros do terreiro.

REFERÊNCIAS

- Angrosino, M. (2009). *Etnografia e observação participante*. Porto Alegre: Artmed.
- Bachelard, G. (1978). *A poética do espaço*. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores).
- Bellah, R.N. (1976). A Religião Civil na América. *Diálogo*, 9(2), 14-22.
- Beniste, J. (2014). *Òrun - Àiyé: O encontro de dois mundos: O sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra* (11.ed.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Beniste, J. (2020). *Dicionário yorubá-português* (5.ed.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Birman, P. (2011). Percursos afro e conexões sociais: Negritude, pentecostalismo e espiritualidades. In F. Teixeira, & R. Menezes (Orgs.). *As religiões no Brasil: Continuidades e rupturas* (2.ed., pp. 189-205). Petrópolis: Vozes.
- Bonnemaison, J. (1992). Le territoire enchanté: Croyances et territorialités en Mélanésie. *Géographie et cultures*, (3), 71-88. Recuperado de <https://bit.ly/325bFW8>. doi: 10.4000/gc.6918.

- Bonnemaison, J. (2012). Viagem em torno do território. In R. L. Corrêa, Z. Rosendahl (Orgs.). *Geografia cultural: Uma antologia* (v.1, pp. 279-303). Rio de Janeiro: Ed. UERJ.
- Borges, L.M., Caputo, S.G., & Oliveira, R.N. (2016). A organização geográfica do terreiro de candomblé contribuindo para ensino da geografia. *Entreideias*, 5(2), 79-94. Recuperado de <https://bit.ly/35xzvJJ>.
- Brasil (2002). *Código Civil*. Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Brasília: Diário Oficial da União. Recuperado de <https://bit.ly/3lvZBXC>.
- Chizzotti, A. (2010). *Pesquisa em ciências humanas e sociais* (11.ed.). São Paulo: Cortez.
- Corrêa, A.M. (2006). O terreiro de candomblé: Uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, 3(1), 51-62. Recuperado de <https://bit.ly/3cLR2Hy>.
- Corrêa, R.L. (2007). Formas simbólicas e espaço: algumas considerações. *Aurora Geography Journal*, 1(1), 11-19. Recuperado de <https://bit.ly/3c3BgjA>.
- Corrêa, R L. (2009). Sobre a geografia cultural. *Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*, 1-9. Recuperado de <https://bit.ly/37Ufm3n>.
- Corrêa, R.L., Rosendahl, Z. (2005). A geografia cultural no Brasil. *Revista da ANPEGE*, 2(2), 97-102. Recuperado de <https://bit.ly/2KYsXOb>. doi: 10.5418/RA2005.0202.0008.
- Corrêa, R., Rosendahl, Z. (2008). A geografia cultural brasileira: uma avaliação preliminar. *Revista da ANPEGE*, 4(4), 73-88. Recuperado de <https://bit.ly/2LffgCo>. doi: 10.5418/RA2008.0404.0005.
- Costa, B.P. (2017). Microterritorializações e microterritorialidades urbanas. *Terr@ Plural*, 11(1), 10-30. Recuperado de <https://bit.ly/38DGbrL>. doi: 10.5212/TerraPlural.v.11i1.0001.
- Geertz, C. (2001). *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Geertz, C. (2017). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Giumbelli, E. (2011). Crucifixos invisíveis: polêmicas recentes no Brasil sobre símbolos religiosos em recintos estatais. *Anuário Antropológico* (1), 77-105. Recuperado de <https://bit.ly/2AYIEzD>. doi: 10.4000/aa.1019.
- Góis, A. J. (2014). A geografia religiosa dos terreiros de candomblé de Contagem, Minas Gerais. *Interações*, 8(14), 348-361. Recuperado de <https://bit.ly/2LbYGs5>. doi: 10.5752/P.1983-2478.2013v8n14p348.
- Heidrich, Á.L. (2016). Método e metodologias na pesquisa das geografias com cultura e sociedade. In Á.L. Heidrich, & C.L.Z. Pires (Orgs.). *Abordagens e práticas da pesquisa qualitativa em geografia e saberes sobre espaço e cultura* (pp. 15-33). Porto Alegre: Letra1.
- Husserl, E. (1996). *Investigações lógicas – Sexta investigação* Nova Cultural: São Paulo. (Os Pensadores).
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2020). *Cidades@*. Recuperado de <https://bit.ly/2TgpIma>.
- Maggie, Y. (2001). *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito* (3.ed.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Merleau-Ponty, M. (2018). *Fenomenologia da percepção* (5.ed.). São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Moura, J.L.P. (2019). A geografia do sagrado nos terreiros de candomblé ketu. *África e Africanidades* (29), 1-15. Recuperado de <https://bit.ly/2W0zOtg>.
- Pierucci, A.F. (2011). Ciências sociais e religião – A religião como ruptura. In F. Teixeira, & R. Menezes (Orgs.). *As religiões no Brasil: Continuidades e rupturas* (2.ed., pp. 17-34). Petrópolis: Vozes.
- Póvoas, R.C. (2011). *Da porteira para fora: mundo de preto em terra de branco*. Ilhéus: Editus.
- Prandi, R. (2004). O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, 18(52), 223-238. Recuperado de <https://bit.ly/2SYHfPY>. doi: 10.1590/S0103-40142004000300015.
- Reina, M.L. (2017). Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica. *Plural*, 24(2), 253-275. Recuperado de <https://bit.ly/3brREd3>. doi: 10.11606/issn.2176-8099.pcs0.2017.143005.
- Rosendahl, Z. (1995). Geografia e Religião: uma proposta. *Espaço e Cultura*, (1), 45-74. Recuperado de <https://bit.ly/2L7vp1s>. doi: 10.12957/espacoecultura.1995.3481.

- Sack, R. D. (1986). *Human territoriality: Its theory and history*. London: Cambridge University Press.
- Silva, R.R.S., & Silva, A.C. (Orgs.). (2016). *Orientações para regularização das Casas de Religião de Matriz Africana do estado do Tocantins*. Palmas. Brasília: Ministério da Cultura. Superintendência do IPHAN-TO. Recuperado de <https://bit.ly/3rUo7mv>.
- Silva, V.G. (2006). *O antropólogo e sua magia: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras* (2.ed.). São Paulo: EDUSP.
- Tfouni, F.E.V. (2008). Interdito e o silêncio: Duas abordagens do impossível na linguagem. *Linguagem em (Dis)curso*, 8(2), 353-372. Recuperado de <https://bit.ly/2YNL8p>.

Recebido em 28/dez./2020

Versão corrigida recebida em 04/ago./2021

Aceito em 04/ago./2021

Publicado online em 15/fev./2022