



ESPAÇOS SIMBÓLICO-CULTURAIS NO CONTEXTO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: O CASO DO TERREIRO DE UMBANDA TEMPLO ESPIRITUALISTA PAI OXOCE

Guilherme Alves Cardoso¹ - Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1435-231X>

Wedmo Teixeira Rosa² - Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0435-9523>

¹ Instituto Federal de Pernambuco, Recife/PE, Brasil*

² Instituto Federal de Pernambuco, Recife/PE, Brasil**

Artigo recebido em 10/04/2024 e aceito em 29/07/2024

RESUMO

As religiões de matriz africana são em síntese a expressão de um processo de recriação e memória, em que o espaço ganha especial atenção nas dimensões simbólicas, onde as relações sociais e o contexto identitário são grandes movedores de uma simbiose entre a geografia e o sagrado. Nessa perspectiva, o objetivo deste trabalho é discutir a dimensão espacial e simbólico-cultural do Terreiro de Umbanda Templo Espiritualista Pai Oxoce, localizado no bairro do Ipsep - Recife. Para tanto, desenvolveu-se uma pesquisa de abordagem qualitativa, tendo como procedimentos metodológicos principais a observação participante, efetuada ao longo do ano de 2023; e realização de entrevistas temáticas, com base a história oral, com lideranças e membros do Terreiro. O estudo revelou que a ideia de que os espaços simbólicos de representação são, antes de tudo, o alicerce para uma definição clara a respeito do sagrado para a geografia. Há de se considerar, também, a projeção geossimbólica sobre a qual os adeptos da religião de Umbanda projetam o construto de sua crença. Cabe ainda o reconhecimento de uma dada territorialidade no espaço do Terreiro, que deve ser reitera como direito e legitimação da existência de uma comunidade e de seus costumes. Nesse sentido, destaca-se a urgência da necessidade de aprofundamentos de pesquisas sobre o assunto, tanto no que se refere ao amadurecimento do tema religião em geografia, quanto na ênfase nesse universo afro-brasileiro, o qual remonta uma historicidade ricamente povoada de relações, às vezes afetivas e familiares, outras preconceituosas e de invisibilização socioespacial.

Palavras-chave: espacialidades; representação simbólica; Umbanda; Recife.

* Licenciado em Geografia pelo Instituto Federal de Pernambuco (IFPE) – Campus Recife e membro do Grupo de Pesquisa e Estudos Geográficos do IFPE (GPEG). E-mail: guilherme.alves.cardoso@gmail.com

** Doutor em Geografia, professor do Departamento Acadêmico de Cursos Superiores do Instituto Federal de Pernambuco (IFPE) – Campus Recife e membro do Laboratório de Estudos sobre Espaço, Cultura e Política da Universidade Federal de Pernambuco (LECGeo). E-mail: wedmo@recife.ifpe.edu.br

SYMBOLIC-CULTURAL SPACES IN THE CONTEXT OF AFRO-BRAZILIAN RELIGIONS: THE CASE OF TERREIRO DE UMBANDA TEMPLO ESPIRITUALISTA PAI OXOCE

ABSTRACT

African-based religions are, in short, the expression of a process of recreation and memory, in which space gains special attention in symbolic dimensions, where social relations and the identity context are big boost of a symbiosis between geography and the sacred. From this perspective, the objective of this work is to discuss the spatial and symbolic-cultural dimension of the Terreiro de Umbanda Templo Espiritualista Pai Oxoce, located in the district of Ipsep - Recife. To this end, a qualitative research approach was developed, with participant observation as its main methodological procedures, carried out throughout the year 2023; and carrying out thematic interviews, based on oral history, with leaders and members of the Terreiro. The study revealed that the idea that symbolic spaces of representation are, above all, the foundation for a clear definition regarding the sacred for geography. One must also consider the geosymbolic projection onto which followers of the Umbanda religion project the construct of their belief. It is also necessary to recognize a certain territoriality in the Terreiro space, which must be reiterated as a right and legitimization of the existence of a community and its customs. In this sense, the urgent need for further research on the subject stands out, both in terms of the maturation of the theme of religion in geography, and in the emphasis on this Afro-Brazilian universe, which dates back to a historicity richly populated with relationships, sometimes affective and familial, others prejudiced and socio-spatial invisibilization.

Keywords: spatialities; symbolic representation; Umbanda; Recife

ESPACIOS SIMBÓLICO-CULTURALES EN EL CONTEXTO DE LAS RELIGIONES AFROBRASILEÑAS: EL CASO DEL TERREIRO DE UMBANDA TEMPLO ESPIRITUALISTA PAI OXOCE

RESUMEN

Las religiones de base africana son, en definitiva, la expresión de un proceso de recreación y memoria, en el que el espacio cobra especial atención en dimensiones simbólicas, donde las relaciones sociales y el contexto identitario son grandes impulsores de una simbiosis entre geografía y lo sagrado. Desde esta perspectiva, el objetivo de este trabajo es discutir la dimensión espacial y simbólico-cultural del Terreiro de Umbanda Templo Espiritualista Pai Oxoce, ubicado en el barrio de Ipsep - Recife. Para ello se desarrolló un enfoque de investigación cualitativa, teniendo como principales procedimientos metodológicos la observación participante, realizada a lo largo del año 2023; y realización de entrevistas temáticas, basadas en la historia oral, a líderes y miembros del Terreiro. El estudio reveló que la idea de que los espacios simbólicos de representación son, ante todo, la base para una definición clara de lo sagrado para la geografía. También hay que considerar la proyección geosimbólica sobre la cual los seguidores de la religión Umbanda proyectan la construcción de sus creencias. También es necesario reconocer una determinada territorialidad en el espacio del Terreiro, que debe ser reiterada como derecho y legitimación de la existencia de una comunidad y de sus costumbres. En este sentido, se destaca la urgente necesidad de profundizar las investigaciones sobre el tema, tanto en términos de la maduración del tema de la religión en la geografía, como en el énfasis sobre este universo afrobrasileño, que se remonta a una historicidad ricamente poblada de relaciones, unas veces afectivas y familiares, otras prejuiciosas e invisibilización socioespacial.

Palabras clave: espacialidades; representación simbólica; Umbanda; Recife

INTRODUÇÃO

A palavra “terreiro” denota, já em sua expressão recorrente, a ideia de espaço, apropriação e uso. Não é por acaso que muitas vezes os locais de culto afro-brasileiros foram intitulados dessa maneira. É preciso dizer que foram/são nesses espaços que as diversas comunidades e etnias africanas escravizadas no Brasil e depois “libertas” reconstruíram, através do sagrado, representado pelos seus Inquices, Voduns ou Orixás¹, a memória espacial dos seus territórios originários.

Do ponto de vista geográfico, estudar esse *locus* de recriação de várias regiões da África se relaciona intimamente com a concepção de produção do espaço, bem como com os signos de uma hierofania nada convencional, voltada a um total simbolismo que vai desde uma planta colocada em algum local específico ou a uma representatividade externa ao terreiro, como uma cachoeira, por exemplo. É evidente a relação entre a racionalização da espacialidade religiosa em foco (o terreiro) e a de uma geografia útil e pautada na quebra de estigmas sociais expressas pelo processo de invisibilização sofrida pelas culturas negras, bem como por pessoas e espaços que as representam.

Em Pernambuco, estado de herança canavieira e escravista, os traços públicos daquelas manifestações podem ser percebidos através de vários movimentos, sejam eles culturais (como afoxés e maracatus), associados às vivências das religiosidades e dos espaços rurais e urbanos; ou mesmo nos pontos de centralidade religiosa, reiterando assim os vários espaços de cultos afro-brasileiros como motor de toda uma funcionalidade pouco conhecida pelas pessoas que não fazem parte desse universo religioso.

No contexto das religiões afro-brasileiras nos interessa, nesse momento, a Umbanda, uma religião espírita e espiritualista, que se fundamenta, em parte, na manifestação dos espíritos guias e, também, por incorporar conceitos e práticas espiritualistas como cultos religiosos aos ancestrais divinos e espíritos superiores da natureza (Saraceni, 2007). Nesse sentido, o universo religioso da Umbanda

[...] apresenta a sua relação atrelada ao misticismo através dos Orixás (deuses), dos espíritos dos Caboclos, na representatividade da força e da energia, das Crianças direcionadas a sua pureza e verdade, dos Pretos-Velhos com a sua humildade e sabedoria, do Povo do Oriente, com a sua elegância e verdade, e dos Exus mensageiros de excelência, sendo Entidades que possuem atitudes humanas e que têm a função de proteção do espaço sagrado, ou sacralizado pelo indivíduo religioso (Pereira, 2016).

Na Umbanda, assim como no Candomblé, os terreiros se constituem espaços sagrados, cada um à sua maneira, é claro, sendo “um espaço social, mítico, simbólico, em que a natureza e os fiéis se unem para viver uma realidade diferente daquela que o cotidiano ou a sociedade lhes apresenta como o real, na qual as pessoas que o constituem acreditam” (Barros, 2008, p. 56). Segundo o autor citado, o terreiro é um

¹ Denominação dada às divindades de diferentes origens africanas.

espaço divinizado, onde a comunidade religiosa se encontra com o sagrado, a tradição religiosa afro-brasileira se reproduz, além de ser um espaço de vida, de reunião e de participação.

Tendo em vista a discussão empreendida até aqui, o objetivo principal deste trabalho é compreender a dimensão espacial do Terreiro Templo Espiritualista Pai Oxoce, no bairro do Ipsep, Recife – PE, desvendando seus significados simbólico-culturais no contexto das religiosidades afro-brasileiras.

Dito isso, podemos, de modo significativo, destacar a relevância do tema no âmbito do debate geográfico e social, visto que os espaços de cultos afro-brasileiros sofrem não só com o preconceito estrutural e enraizado do racismo religioso, mas também com um processo de não legitimação de suas crenças e dos seus direitos ao uso e apropriação dos seus espaços de culto e práticas religiosas.

METODOLOGIA

Considerando-se as dimensões expressas pela natureza deste trabalho, a abordagem metodológica qualitativa balizou a pesquisa desenvolvida, destacando-se como procedimentos metodológicos a pesquisa documental, a observação participante e a realização de entrevistas temáticas, com base na história oral, visto que o terreiro como objeto de estudo vivo, se faz na vivência diária e na oralidade.

A pesquisa documental foi realizada com base em registros (fotográficos, escritos, jornalísticos, anotações) existentes sobre o Terreiro Templo Espiritualista Pai Oxoce, seu funcionamento, práticas religiosas, rituais, entre outros que diziam respeito ao cotidiano daquele espaço. Em consonância com a realização da pesquisa documental, outro procedimento metodológico importante foi a observação participante, que se realizou no decorrer do ano de 2023, o que nos permitiu o contato e vivências direto com o fenômeno observado para obter informações sobre a realidade dos agentes sociais em seus próprios contextos (Cruz Neto, 2002).

Importante ressaltar que um dos pesquisadores é membro do terreiro, praticante da religião, o que, por um lado, facilitou a observação participante, já que o acesso aos espaços, cultos, festas, etc. nos foi permitido sem grandes dificuldades, possibilitando vivenciar e observar práticas, ritos e cerimônias religiosas das mais diversas. Por outro lado foi difícil, porque tivemos que compreender, pelo olhar do “outro” os diferentes significados atribuídos aos espaços simbólico-culturais que compõem o terreiro. Essa foi uma tarefa bastante complexa, mas necessária.

Foram desenvolvidas, ainda, entrevistas temáticas, tendo como base a história oral (Delgado, 2006),

destacando-se como agentes relevantes lideranças religiosas e membros mais antigos do terreiro². Nessa linha, vale ressaltar que a história oral “[...] centra-se na memória humana e sua capacidade de rememorar o passado enquanto testemunha do vivido” (Matos; Senna, 2011, p. 96), o que é essencial em se tratando de um contexto sociocultural em que a oralidade é o componente principal de aprendizado. Segundo Delgado (2006, p.15),

A história oral é um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar, através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos e versões e interpretações sobre a história em suas múltiplas dimensões: factuais, temporais, espaciais, conflituosas, consensuais. Não é, portanto, um compartilhamento da história vivida, mas, sim, o registro de depoimentos sobre essa história vivida.

Na história oral a entrevista pretende a centralização das narrativas, que se constituem objeto principal das atenções (Meihs; Holanda, 2007). Nesse sentido, a base fundamental de dados e informações para desenvolvimento deste trabalho, foram conseguidas a partir das narrativas dos diversos sujeitos que experienciam o fenômeno estudado em suas múltiplas dimensões e significados.

O tratamento e análise dos dados e informações – levantados a partir da pesquisa documental, observação participante e, principalmente, das entrevistas temáticas – foram realizado com base na Análise de Conteúdo (Bardin, 2011). Buscamos, assim, evidenciar as acepções dos núcleos de sentido e significação das informações por meio da análise temática.

A trilha metodológica traçada, com a finalidade norteadora de nos fornecer condições teórica e empírica para desenvolvimento da pesquisa, serviu de base referencial para o cumprimento das etapas fundamentais para realizar este trabalho, sem negligenciar nenhum dos aspectos que fazem desta pesquisa algo relevante para o fazer geográfico.

DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO AO CHÃO DO TERREIRO

A religião sempre foi, e é hoje ainda, um aspecto fundamental dentro das dimensões humanas e culturais, sendo tema de interesse de várias áreas do conhecimento. Fato é que estudos sociológicos, históricos, antropológicos, entre outros, mostram muito sobre o modo de ser religioso, bem como sobre suas práticas propriamente ditas. No entanto, para a geografia, ganhar corpo nesse debate sempre passou pela ideia de legitimação: como saber se está se fazendo uma espécie de geografia da religião ou simplesmente tangenciando um objeto adjacente? Segundo Rosendahl (2002, p. 11) ambas, geografia e religião, “se encontram através da dimensão espacial, uma porque analisa o espaço, a outra porque, como

² Os nomes das pessoas entrevistadas foram substituídos por siglas, assim como os nomes dos sujeitos citados por esses entrevistados, para assegurar sua não identificação.

fenômeno cultural, ocorre espacialmente”. É importante considerar que essa relação não seja apenas ilustrativa e, além disso, é preciso que se compreenda de modo mais amplo as possibilidades que estudos dessa natureza possam trazer à sociedade e à própria ciência geográfica.

A esse exemplo, em seus estudos sobre o sagrado, Gil Filho e Gil (2001, p. 39), elencam três categorias para analisá-lo, das quais uma em específico interessa a este trabalho, a de “territorialidade do sagrado como restrição objetiva de um conceito adjacente, o espaço de representação”. Ela trás a ideia de que o fato religioso se apoia em uma identificação cultural, possuindo um simbolismo todo próprio e particular dentro dos territórios e espacialidades, ligando-os de alguma maneira a grupos étnicos ou religiosos, o que, para Bonnemaison (2002, p. 108), é o reencontro da profundidade da relação que une homem e espaço. O simbólico, para esse autor, é fonte base de reflexão e construção de uma didática que claramente se ocupa do caracterizar geossimbólico, racionalizado pela afetividade, seus significados e valores.

Esse caracterizar remonta inicialmente as primeiras capas de superficialidade e do olhar que necessariamente não busca o significado expresso nas entrelinhas do novo ou do diferente. É preciso reiterar que mesmo a geografia cultural e/ou a geografia da religião, passaram/passam por embates teórico-metodológicos e, dentro dessas discussões, temos que levar em conta a definição e a atualização de conceitos importantes como o de cultura e, a par disso, compreender a miude a sua relação com o espaço (Claval, 2002), o que não é homogêneo e guarda em si o humano, o conflituoso.

Ainda assim, não basta discutir o que é cultura de forma generalista e meramente humanizada. É preciso questionar: o que é cultura para geografia e de que forma a geografia compreende o simbólico-cultural e sua presença nas dinâmicas cotidianas? É nessa questão que se coloca o tênue, uma vez que a grande preocupação dos geógrafos é costurar de modo indubitável a cultura ao espaço como quem busca legitimar os debates empreendidos.

Embora a cultura não produza em si o espaço, ela não precisa ser legitimada como parte da espacialidade, uma vez que quando se fala em cultura é automático associá-la a algo material antes de tudo e só depois a algo imaterial. E é aí que entra o geossimbólico como referência ao vivido. Dessa maneira, podemos afirmar que para a geografia a cultura é o vivido, referenciado e compreendido por uma etnia e/ou um grupo social, e é assim que as espacialidades se tornam um território, no qual as prerrogativas e as normativas existem.

Segundo Raffestin (1993), “o território se forma a partir do espaço, como consequência de uma ação conduzida por um ator em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreto ou abstratamente, o ator

‘territorializa’ o espaço”. E é por isso talvez, que more na ideia do território a plena compreensão das identidades que, pluralizadas em suas caracterizações e conceitos, expressam por pressão do moderno e do político vez ou outra, como movimento representativo, aquilo que foi nos séculos passados e, podemos dizer, que é no presente, invisibilizado nos termos da diferença.

As viradas conceituais são inevitáveis, o limbo no qual a real discussão em torno do que é território nos instiga de alguma maneira que buscaremos primeiro falar sobre a identidade, que segundo a lógica cultural pode, de alguma forma, apontar o caminho para defini-lo. Sobre a identidade, Araújo (2007, p. 19), argumenta que,

No pensamento moderno, em sua semântica desencarnada, conceitual, taxonomia, enquanto estruturação de sistemas e signos, diz respeito ao agrupamento daquilo que é igual - ou melhor, daquilo que é reconhecido como comum na multiplicidade e em meio à mudança - e à correlata separação destes frente a seus diferentes. A positividade da igualdade suposta é dada pelo fundamento lógico da não contradição.

É nessa suposição de não contradição que se faz, muitas vezes, o correlato de que os diferentes ao hegemônico devem perder sua voz e espaço, e é nesse interstício que o preconceito e a discriminação enquanto coisa social imposta ganha brutalmente mais força.

No entanto, ainda é necessário relacionar mais elementos ao conceito de identidade, bem como falar sobre o tipo de identidade que nos interessa: a identidade religiosa, que na compreensão de Gil Filho (2008) se associa inteiramente a pertença individual e coletiva, na qual a comunicação social se faz, derivando da construção histórico-cultural que está intimamente ligada à pertença religiosa. O autor ainda afirma que “a identidade religiosa refere-se a uma imagem institucional necessária e demonstra a materialidade da religião e a representação pela qual o indivíduo e o grupo se identificam” (Gil Filho, 2008, p. 83).

A identidade reafirma pertencimento, e o pertencimento está relacionado também à materialidade do espaço e do território que, mesmo utópicos para alguns grupos, permanecem vivos em referências míticas ou propriamente palpáveis. O altar (*peji*) que se reproduz na casa do adepto da Umbanda, por exemplo, é recriação simbólica de uma referência já vivida e conhecida.

Porquanto, evidenciamos nessa discussão que, de alguma forma, o material que se entende como significado dispensa explicações para aqueles inseridos no contexto identitário, étnico e religioso. A formação dessas realidades é, assim, produto do tempo e das relações naturalmente humanas, que se modificam ao longo da história e das suas marcas. E isso corrobora com o que diz Haesbaert (2007, p. 75), quando afirma que “a territorialidade é sempre uma relação, mesmo que diferenciada, com outros sujeitos sociais”.

A ponte que interliga e comunica os espaços e territórios pode sofrer com as sazonalidades sociais. É muito comum ver grupos religiosos hostilizados naquilo que se considera público ou mesmo no centro de seus espaços de culto. Podemos citar, por exemplo, a não incomum intolerância religiosa sofrida pelos adeptos das religiões de matriz africana.

Santos (2009, p. 77), afirma ainda que durante o período escravocrata brasileiro, no qual reside a raiz dos problemas sofridos por essas comunidades sociorreligiosas, o discurso eugenista, que em parte sobrevive, foi a base de pregação na qual as pessoas não brancas eram vistas como inferiores. Havia ainda uma crença na degeneração da população brasileira, baseada em ideias biológicas de inferioridade, associando os negros e “mulatos” ao atraso do país.

O preconceito institucionalizado foi por base comum de associações apenas uma das tantas manifestações contrárias que alimentaram o estigma racial, a segregação socioespacial e a invisibilidade do direito ao território. É interessante também destacar essa perspectiva: a de que o território legitima minimamente a existência, ainda que por vezes precarizada, em meio aos conflitos.

Seja como for, é preciso que a temática da religião/religiosidade ganhe corpo e amadureça no debate geográfico, sem perder, é claro, a referência de hierofanias atuantes e vividas pelo cotidiano de lugares de crença. O Brasil, ao seu modo, é rico nessas expressões simbólicas. As religiões de matriz africana, a esse exemplo, perpetuam através de sua pluralidade de olhares e mitos (aqui compreendido pelos *itans*³) na figura dos terreiros, caracterizados a ponto de serem confundidos como pedaços da própria África – há aí a recriação e a memória.

Africanos bantos, iorubanos, haussás – os mais conhecidos, entre tantas outras etnias – desterrados, desterritorializados, devido à escravidão, entretanto, conservando vivo seu território de origem na memória, que é coletiva, pois, agenciada na agrura do cativo, se fortalece apoiada na imaginação geográfica associada à imaginação criativa, incentivando, assim, a capacidade humana de simbolizar (Corrêa, 2006, p. 53).

Ao seu modo, os terreiros, embora partam da cultura, não se caracterizam apenas pelo que se considera recriação, há neles ainda uma perspectiva de refazimento e resistência. A cultura não é apenas herança, ela comporta elementos novos, é o fruto de uma incessante atividade inventiva (Claval, 2002). É preciso levar em conta que muitas foram as adaptações, advindas das possibilidades da época. O sincretismo inicial, aquele que começa no século XVI, mascara com maestria o real sentido das divindades africanas espelhadas em fragmentos da natureza, aos santos católicos, que como parte da religião dominante eram plenamente aceitos e reverenciados em festejos dos mais diversos.

³ São histórias míticas da mitologia yorubá, que contam passagens sobre a vida e os atributos dos Orixás.

Sobre isso, é importante dizer que o sincretismo ganhou papéis e conotações diferentes com o passar dos anos. Embora o começo dessa prática ganhe vida em meio à opressão, há terreiros que o integralizaram tanto que chegam ao ponto de não abandoná-lo; por sua vez, outros se desfizeram dessa ligação outrora forçada. E é por isso talvez, que a nossa discussão sobre sincretismo vai se esquivar da problemática em si, naquilo que atualmente divide opiniões. Há movimentos, sobretudo da nova geração de pessoas de terreiro, que discutem as possibilidades de embranquecimento do processo e da caracterização religiosa afro-brasileira e há, também, por parte de outros tantos, um entendimento de que esse sincretismo, enquanto forma simbólica, deve permanecer como elemento cultural e histórico.

Vamos nos ater a necessidade de entendimento dos significados e definições dos Orixás, Voduns e Inquices, que através da mitologia e do cotidiano dos terreiros expressam um infinito mundo de signos e símbolos. Romão (2018, p. 364), os define da seguinte forma:

Orixá, termo ioruba formado de ori (cabeça) e sa (guardião), tem o sentido de guardião da cabeça, uma espécie de anjo da guarda. O termo vodum é termo de origem jeje que correspondente ao termo nagô orixá. Nos candomblés angola-congo, o termo inquice é utilizado com o mesmo sentido de orixá ou vodum. Não se pode negar que o termo orixá vem sendo utilizado cada vez mais como termo genérico para designar divindades do panteão afro-brasileiro, a menos que se trate de candomblés das nações jeje ou angola que queiram preservar suas tradições originais, optando, assim, pelo respectivo termo mais apropriado.

Há ainda inúmeras outras definições, inclusive aquelas individuais e ricas das pessoas intimamente relacionadas ao dia a dia das religiões afro-brasileiras. É importante também destacar a definição de Verger (2002, p. 3), que se refere às divindades da região oeste africana com uma junção específica de duas coisas basais ao entendimento dessa realidade: a ancestralidade e a natureza. Por isso, ele as vê como ancestrais divinizados, encantados e relacionados com elementos da natureza.

Nesse ponto é importante dizer que: *“la recit mythique met en scene des personnages varies dans des cadres geographiques et des environnements naturels precis. il permet de les concevoir sous la forme qu ils avaient au commencement de toute chose, in illo tempore”*⁴ (Claval, 2008, p. 88), fazendo com que o olhar, em relação ao espaço, ao meio e ao território exista como ótica individual e coletiva, na qual inconscientemente o geógrafo se faz.

Seguindo essa lógica, existem pontos referencialmente significativos que estão representados dentro do terreiro como espaços de conexão com as divindades. Assim como em muitos outros terreiros, no Terreiro de Umbanda Templo Espiritualista Pai Oxoce esses espaços são chamados de “assentamentos”, que são preparados/produzidos através de rituais específicos e espelhados em objetos e elementos que

⁴ Tradução nossa: A história mítica apresenta personagens variados em cenários geográficos e ambientes naturais específicos. Permite-nos concebê-los na forma que tinham no início de todas as coisas, naquela hora.

simbolizam a energia vital do Orixá e/ou Entidade. No entanto, não existe um senso cartesiano nesses preparos, uma vez que o próprio Orixá/Entidade, ao qual o assentamento pertence, mostrará, através do jogo de búzios ou de outros meios de comunicação como oráculos, os elementos e objetos que farão parte da sua representação material.

Temos, portanto, na figura dos assentamentos um dos muitos geossímbolos que ganham vida no imaginário e no mito. Os assentamentos nascem também em função da perspectiva de assegurar a ligação com o divino e a de manter intacto o “axé”⁵, palavra de conotação dúbia que tanto se refere a força imaterial, como aos próprios assentamentos e objetos ritualísticos consagrados a determinados fins específicos.

Mas esses assentamentos “construídos” não são os únicos utilizados pelos adeptos de religiões de matriz africana para realizar o seu *religare* com o sagrado. Os espaços naturais são antes de tudo o rudimentar essencial, onde se concentra a pureza basal: as cachoeiras, rios, pedreiras, matas, encostas, morros, mangues, praias e tantos outros lugares cada vez mais escassos a essas comunidades. Eles sempre foram/são vistos como o primeiro altar, onde comumente se realizam oferendas e outras obrigações religiosas.

Seja como for, é preciso reiterar o simbólico em constante mudança, sem esquecer os pontos referenciais de um modo de vida, de uma maneira específica de ver o mundo e de (re)afirmar identidade. O povo de santo (povo do axé) enxerga aquilo que se coloca ao seu redor como extensão do sagrado: a lógica não cartesiana desse olhar é a chave maior que abre espaço para a melhor compreensão de sua territorialidade que, antes de qualquer coisa, é imagética e intuitiva.

Sendo assim, a geografia da religião não tem só a função de captar e compreender a espacialidade dos símbolos religiosos, mas estando ciente disso, relacioná-los com a semiografia dos acontecimentos diários e também históricos. O terreiro é uma expressão disso e sua conectividade com sentimentos, espaço, tempo e signos, expressa com clareza o acontecer de uma geografia inventiva e pronta a fazer ecoar as vozes dessas comunidades que sofrem com o preconceito e a invisibilização social.

⁵ Pode ser definido como poder, força ou energia essencial presente em todos os seres e coisas que existem na natureza.

A ESPACIALIDADE DO TERREIRO DE UMBANDA TEMPLO ESPIRITUALISTA PAI OXOCE

O Terreiro de Umbanda Templo Espiritualista Pai Oxoce, localizado na cidade do Recife, foi fundado em 4 de fevereiro de 1970 por Maria Celeste Santos Silva e José Júlio da Silva (figura 1), contando ainda com outros 10 fundadores que compuseram a primeira “aldeia”⁶ - em outras palavras, a primeira feitura de santo realizada no terreiro.

Figura 1 - A fundação do Terreiro



Fonte: Guilherme Alves Cardoso, abr. 2023.

Local da foto: Terreiro Templo Espiritualista Pai Oxoce, Recife - PE.

É importante destacar que como em todos os lugares em que a tradição afro-brasileira reside, a questão cultural em seu significado ancestral é uma recorrente e uma marca. Por isso, nossa leitura sobre a espacialidade deste terreiro em específico, parte da base em que a conformação dos significados semiografados no espaço é, em primeiro plano, uma herança bem-vinda e aprendida no cotidiano e nos movimentos que, embora coordenados pelos ritos religiosos, são antes de tudo o dia a dia informal e a habitual reverência ao que está internalizado.

⁶ Se refere ao grupo de pessoas que se iniciam como neófitos nos ritos religiosos desse terreiro em específico.

Os mais velhos nesse aspecto são uma manifestação própria da historicidade desse espaço sagrado, constantemente modificado e reavivado pelas conversas e ensinamentos. Dentro dessa lógica, a primeira aldeia, antes citada e retratada na figura 1, desponta como um verdadeiro motor desse processo de produção espacial em que certa continuidade existe.

Essa discussão nos faz lembrar aquilo que aventa Sodré (2002), quando afirma que o espaço seria o resultado do morar, não propriamente pelo fazer comunitário, mas pela relação direta que existe com a sua afirmação identitária. Nesse sentido, podemos dizer que o primeiro fundamento da formação espacial de um terreiro é se reconhecer enquanto terreiro, enquanto identidade.

Por essa razão, é preciso destacar que o terreiro como concepção simbólica não começa do portão para dentro, mas sim de dentro do povo de santo que o frequenta ou lá detém suas relações. A questão não é necessariamente clara, mas parte de uma concepção relacional de duas vias: o individual e o coletivo. É a partir dessa relação que propriamente se caracteriza e nasce o terreiro e depois a sua espacialidade.

No entanto, o imaginário não deixa de ser atrelado também a um lugar físico, palpável. Assim, segundo Barros (2008, p. 57),

Os terreiros são considerados lócus do “axé”, da força vital que pode ser conservada, manuseada e transmitida. Suas instalações estão impregnadas do simbolismo religioso e são tidas como extensões da essência vital dos orixás ou “guias” patronos do terreiro e, em alguns casos, dedicados, além destes, também a outras divindades.

Segundo uma das lideranças do Terreiro Templo Espiritualista Pai Oxoce, as primeiras reuniões eram realizadas de maneira familiar na sala de casa, na rua Hélio Brandão (onde se localizava o primeiro terreiro), posteriormente transferido para Rua Ibipituba, também no bairro do Ipsep.

[...] As entidades começaram a vir depois, as que no caso é/eram responsáveis pela construção da casa, entendeu!? Foram várias entidades que vieram depois, mas primeiro vinha a irmã P.A. e depois veio o irmão J.V. e eles faziam explicações só pra abertura e era com o evangelho segundo o espiritismo. Depois que já estava tudo organizado espiritualmente na casa com o irmão J.A., irmã Z.N., irmão W.M., Chefe C.H., esses foram os mentores que construíram a casa [...], foi quando Celeste passou a trabalhar na cozinha. Aí vinha o boca a boca com os vizinhos, e foi espalhando, eram mais os vizinhos e a minha família. Eu me lembro que foi no mês de junho, no ano de 1970 [...], a gente sentava na mesa da cozinha [...], e o irmão abria os trabalhos e a primeira vez que eu fui para mesa, eu recebi minha guia [...]. Era Moama, que era dos canindés, flecha ligeira, aí abriu a energia, depois foi Tupinambá e aí foi indo. [...] Cada entidade veio com uma tarefa. O irmão J.A. vinha representando a linha das águas, irmã Z.N. era da corrente oriental, Irmão W.M. também [...], o irmão J.V. era responsável pelos espíritos contemporâneos e pelos Orixás, e foi assim que foi formado [...]. Todos eles tinham uma tarefa e eles formaram a casa do amigo Pai Oxoce. Eu comecei, mas foi quatro anos depois que eu firmei meu Orixá. [...] Não eram muitos médiuns [...]. Você vê pela placa ali [...]. A minha irmã foi da segunda aldeia, o meu pai também. Minha mãe foi da primeira, e assim foi feita a primeira aldeia. [...] Nós tivemos aula com o mentor da casa, o irmão Paraguaçu, Pena Branca, ele que nos dava aula e foi passado todos os conhecimentos. E Celeste foi abrindo a corrente, e foram feitas as energias, a gente ia para encruzilhada, ia para mata, para as pedreiras, [...], até chegar onde nós estamos (C.M.C., em entrevista, Recife, jun. 2023).

É interessante notar que o sagrado, aqui representado pelas figuras das entidades, modelou e modela essa perspectiva espacial. Os próprios assentamentos com suas peculiaridades e todos os axés que envolvem a afirmação do terreiro partem dessa perspectiva, de constante intercâmbio e manutenção de certa vitalidade que representa em primeiro plano a natureza e a ancestralidade, o que discutiremos no item a seguir.

OS ESPAÇOS SIMBÓLICOS E DE REPRESENTAÇÃO

No Terreiro Templo Espiritualista Pai Oxoce os assentamentos apareceram conforme o construto físico do terreiro e foram elaborados em períodos diferentes. Antes disso, as obrigações⁷ eram realizadas em espaços externo ao terreiro e considerados como lugares sagrados, como matas, pedreiras, cachoeiras, rios, praias e encruzilhadas. Aqueles assentamentos, ou pontos de sacralidade, conformados dentro do espaço físico do terreiro, podem contar com elementos diversos: plantas específicas que representem a sintonia da divindade que eles representam/pertencem, ou mesmo imagens ou objetos rituais. Nesse sentido, podemos caracterizar esses espaços geossimbólicos como verdadeiras chaves de acesso à memória e ao sagrado.

Para Bonnemaïson (2002, p. 109), “o geossímbolo pode ser 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”. Dessa maneira, o olhar e a vivência são condições elementares para definir o poder do simbólico, visto que as relações simbólicas são sobre tudo ensinadas e, antes disso, sentidas. O espaço desempenha esse papel, o de comportar as impressões do antigo e do novo, do preceitual e do ritualístico, mas, além disso, há a ideia de afirmação pessoal e coletiva.

Cada assentamento conta com elementos próprios (ver figura 2) e estão dispostos ao redor do salão do terreiro, onde acontecem as liturgias e as festividades em homenagem aos Orixás/Entidades. Neles também são realizadas oferendas e saudações que afirmam sempre a continuidade do axé, ou seja, da força espiritual presente naquele espaço.

O poder desse simbolismo fica mais evidente naquilo que transcende o assentamento e, também, nas reações que ele desperta em torno da comunidade que o reconhece como tal, sendo, de alguma forma, parte da estrutura que traz a alma desse espaço simbólico representativo, que sempre comunica algo distinto em situações distintas, a começar pelos Orixás em suas especificidades e gostos.

⁷ Rituais, oferendas, entre outras práticas religiosas.

Figura 2 - Assentamentos dos Orixás



Fonte: Guilherme Alves Cardoso, abr. 2023.

Local da foto: Terreiro Templo Espiritualista Pai Oxoce, Recife - PE.

Nota: Da esquerda para a direita: Assentamentos de Iansã (2a), Ibeji (2b), Xangô (2c), Ossãe (2d); Iemanjá (2e) e Oxumarê (2f).

Para Bourdieu (2015, p. 9),

Os sistemas simbólicos, como instrumentos de conhecimento e comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica: o sentido imediato do mundo, e em particular do mundo social.

Podemos associar, ainda, a essa ordem gnosiológica a perspectivas de um sistema cultural, uma vez que o processo identitário é, também, um autorreconhecimento subjetivo de si em uma cultura, em um espaço, sendo o terreiro um formador de identidade cultural. Dessa maneira, a cultura não é uma realidade

primeira, mas uma construção imaginada para permitir às pessoas se comunicarem, sentirem-se próximas ou diferentes e constituírem grupos que se sentem unidos (Claval, 1999, p. 73).

Essas relações sociais são em si práticas culturais reavivadas no espaço. Para Gil Filho (2008, p. 105), “a prática mental e social do homem imprime transformações na natureza que, por meio do entrelaçamento das relações sociais, configuram uma particular representação do espaço”. Por outro lado, a ação simbólica aponta para um espaço de representação, ou seja, da mesma forma com que se constroem através dos mitos e dos ritos a sacralidade de um espaço para um determinado grupo, também se reconhece nele e na sua simbologia particular, algo que identifica aquela comunidade.

É interessante notar, porém, que no terreiro, esses espaços de representação podem ser muito fluidos e, inclusive, nem estarem propriamente dentro do seu espaço físico e nem tão pouco limitado pelos seus muros. Então, “a espacialidade do pensamento religioso é uma desconstrução dos espaços das expressões empíricas e torna-se, assim, o espaço das representações simbólicas” (Gil Filho, 2008, p. 73).

Todas as pessoas entrevistadas nesse trabalho possuem em suas casas um *peji*, um tipo de altar baseado no altar central existente dentro do terreiro, no fundo do salão principal (ver figura 3), onde são acesas as velas antes do início de cada “gira”⁸, e onde ficam os dirigentes do terreiro, pai e mãe de santo.

Logo abaixo do *peji* ficam alguns elementos importantes como o “*exó* de Exu”⁹, onde se colocam velas cruzadas acima de um “ponto riscado”¹⁰ e com uma cuia de cachaça, onde são acendidas algumas velas antes de qualquer festividade, para que Exu mantenha a segurança do ambiente. Há ainda três quartinhas¹¹, uma de Oxalá, uma de Oxum e uma de Exu Trunqueira, entidade responsável pelo salão. Além disso, há também alguns minerais como quartzo e um alguidar¹² com mel - ambos associados a Oxum (por questões preceituais as imagens desses elementos simbólicos não serão mostradas).

Entretanto, é significativo relacionarmos a ideia de que o sagrado, embora aqui reconhecido por um ponto referencial (o terreiro), não se limita a ele. Além dos assentamentos, do *peji* e do próprio salão principal, a religião de Umbanda, bem como outras religiões afro-brasileiras, guardam em si certos códigos de significados estruturantes e sincréticos. Por razão disso, concordamos com Sahr (2001, p. 59), quando

⁸ Festejo em homenagem aos Orixás e/ou Entidades.

⁹ É o assentamento da entidade.

¹⁰ São desenhos simbólicos, geralmente feitos com pomba africana, tendo a finalidade de evocar determinadas energias ou entidades.

¹¹ São pequenas jarras de cores variadas ou de barro onde geralmente se coloca água, para representar a força viva do Orixá ou da entidade a qual ela pertence.

¹² Prato de barro em que são colocadas oferendas

afirma que o espaço religioso depende de três componentes: o sistema semiótico (simbólico) de crença, o comportamento dos adeptos e o contexto institucional.

Figura 3 – Salão principal (Festa de Oxóssi)



Fonte: Arquivo pessoal, Ana Clara Carnaval, jan. 2022.

Local: Terreiro Templo Espiritualista Pai Oxoce, Recife - PE.

Com isso, queremos dizer que a espacialidade tem um papel fundamental na reunião desses componentes, forjando entre eles uma amálgama inseparável e constantemente reavivada de relações.

Nesse intuito, o espaço sagrado permite um esquema no qual os diversos elementos religiosos podem ser postos em relações mútuas. Há por assim dizer, a espacialização daquilo que não é de natureza espacial e suas distorções e rupturas permanecem nesse quadro como essencialmente qualitativas. Disso compreendemos que o espaço sagrado é estrutural, pois o homem religioso define suas hierarquias qualitativas reveladoras de duas práticas religiosas, ao passo que o profano é apenas funcional (Gil Filho, 2008, p. 72).

Em outras palavras, mesmo que os adeptos façam parte de um mesmo sistema religioso, o seu olhar pode ser totalmente diferente em relação aos significados do que está a sua volta. A esse exemplo, quando questionado sobre qual seria o ponto mais significativo do terreiro, outra liderança religiosa, L.A. (em entrevista, Recife, jul. 2023), cita as armas de Oxóssi (figura 4), representadas por um ponto riscado no

centro do terreiro, como o pilar central da casa. É lá que ao chegar os filhos de santo “batem cabeça”¹³ e reverenciam os Orixás responsáveis pela regência daquele espaço: Oxóssi, Oxum e Ogum.

Figura 4 - As armas de Oxóssi



Fonte: Guilherme Alves Cardoso, abr. 2023.

Local da foto: Terreiro Templo Espiritualista Pai Oxoce, Recife - PE.

Assim, a subjetividade que é particular a cada um pode despertar sentidos diferentes, ainda que a representação vista seja a mesma. As interpretações intuitivas são um aspecto ligeiramente comum e facilmente percebido nas conversas informais. Pode ser que determinada pessoa considere, por exemplo, o assentamento do seu Orixá como portador de um significado hierarquicamente maior - essa ideia, porém, não se revela como atribuição de valor, mas como um ponto de afetividade e memória. Um dos entrevistados (membro do terreiro), por exemplo, resgata na memória do seu momento de “feitura”¹⁴ uma

¹³ Saudação feita ao chegar no terreiro.

¹⁴ Processo de iniciação.

significação particular, única e pessoal que exemplifica a dinamicidade da interpretação simbólica da espacialidade.

Quando eu vou ao assentamento de Oxóssi, eu não vejo a imagem de Oxóssi. Eu fui feito na mata, fui batizado na mata. Então, para mim, aquele momento foi feliz. Esse momento feliz eu não esqueço, então quando eu quero estar com Oxóssi eu não vou mentalizar [...] o pedestal de Oxóssi, eu vou exatamente na mata onde eu fui, onde se materializou ao meu lado o Caboclo Pena Branca que é meu padrinho espiritualmente falando. O irmão J.V., que é o patrono da casa do amigo Pai Oxoce, [...] ele fez determinados rituais [...] com o vinho, com o mel de Oxóssi, com determinados *ingorossis*¹⁵ naquele momento e que me coroou onde o meu *ori*¹⁶ foi batizado. Então eu penso nesse momento. E é aí onde você entra no seu encantamento (B.O., em entrevista, Recife, ago. 2023).

A partir dessa narrativa podemos acessar um caráter diferente de interpretação espacial, algo não só mais subjetivo e nem tão pouco apenas relacional, mas também uma concepção de sagrado onde seus espaços de representação não passam necessariamente pelo conceito de algo idealizado. Nas palavras de Sodré (2002, p. 104), o axé é capaz de gerar espaço, mas há espaços que são a concepção encarnada do próprio axé. A mata do batismo nesse sentido é o espaço elementar onde algo vai ser buscado, sendo por tanto o assentamento natural, o reino, ou a própria morada do sagrado, aqui exemplificado na figura de Oxóssi, Orixá caçador que representa a prosperidade.

Sendo assim, o espaço do terreiro não se caracteriza como a única via de acesso a esse mundo simbólico das representações espaciais, mas se revela como um *locus* de encontro coletivo, onde as extensões espaciais ganham mais força. O terreiro pode definir-se, assim, não por sua territorialidade física, mas enquanto centro de atividades litúrgicas e polo irradiador de força, onde se localiza, em parte, esse quilômetro zero, a partir de onde se revelam todas as distâncias, mas também as semiografias do sagrado (Sodré, 2002).

Essas semiografias tem por base a fluidez, rica em significados e formatos dos mais diversos. Podemos considerar que as leituras espaciais dessa culturalidade se reforçam e são reforçadas por uma constante interpretação inconsciente e óbvia para os seus adeptos, como num movimento natural: aonde chegar no terreiro, bater cabeça, procurar o seu lugar na gira e “cantar os pontos”¹⁷ são, sem dúvida, a formatação de uma geografia do sagrado essencialmente rica e plenamente compreensível ao olhar daqueles que a internalizam enquanto forma vivida.

¹⁵ Rezas.

¹⁶ Cabeça.

¹⁷ Cânticos entoados para o chamamento dos Orixás ou das entidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chagamos ao final deste trabalho reiterando a espacialização como um marcador do rito e das demonstrações de fé. Signos e símbolos estão inteiramente costurados ao espaço quanto às relações que os detêm no imaginário, e os externalizam enquanto forma construída e renovada de uma dada geografia da religião. As representações simbólicas, a exemplo dos assentamentos no terreiro Templo Espiritualista Pai Oxoce, sistematizam de maneira pouco cartesiana a afirmação de que o sagrado se encontra em constante trânsito espacial. Os Orixás e outras entidades são, de alguma maneira, as cores que dão força e imagem a esse croqui constantemente riscado e redesenhado.

É preciso também levar em conta as dimensões sociais em que o terreiro existe enquanto campo das relações: práticas religiosas das mais diversas são, por associação simples de ideias, a externalização de um processo identitário ancestral e de memória. Não podemos, nesse ponto, olvidar o papel da cultura enquanto resultado dessas relações maiores, das quais o sagrado como movimento de troca e repetição, ainda que inovada, se estabeleça enquanto forma condutora do “seu lugar no mundo”. O *locus* dessa hierofania é, sobretudo, um misto entre o mundo dos *itans* e sua condição enquanto coisa a ser interpretada.

Nesse sentido, destacamos que as pessoas ou os adeptos de religiões de matriz africana se comportam como verdadeiros contendores de espacialidade, onde o olhar e os processos intuitivos são, de maneira nada singular, uma forma natural de se ver na própria existência do seu ser enquanto resultado de uma conexão *ayé-orum*¹⁸.

Apesar de termos algumas considerações sobre aquilo que se colocou enquanto objetificação de uma pesquisa, cabe ressaltar que ela deixou mais lacunas do que as preencheu. As inquietações ao longo das observações e entrevistas nos revelaram um mundo de possibilidades de desdobramentos de trabalhos no campo da geografia. As relações homem/grupo religioso e natureza, a esse exemplo, apareceram de forma significativa nas conversas e entrevistas; o mesmo aconteceu no que diz respeito ao preconceito religioso, esse sofrido por quase todos os entrevistados no ambiente de trabalho e/ou nos espaços públicos. Não nos debruçamos sobre a “Jurema”, dimensão de uma dada ancestralidade em parte indígena que coexiste com os Orixás e outras entidades, que apareceu tantas vezes nas conversas e ritos realizados no terreiro.

Há ainda que se considerar o próprio direito à apropriação e ao uso dos espaços considerados sagrados para as religiões afro-brasileiras e que estão fora dos domínios físicos do terreiro enquanto construto material - rios, praias, matas, encruzilhadas, pedreiras e tantos outros. É preciso incluir as

¹⁸ Terra-céu (mundo dos homens-mundo dos Orixás).

comunidades de terreiro, seus ritos e práticas religiosas a algo não só plenamente aceitável as vistas de todos, mas como um verdadeiro movimento de reconstrução daquilo que enquanto religião ou religiões sempre foi “clandestinizado” e marginalizado pelo olhar da maioria.

AGRADECIMENTOS

Pesquisa realizada com o apoio do IFPE.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Frederico Guilherme Bandeira de. “Identidade” e “Território” enquanto simulacros discursivos. In: ARAÚJO, Frederico Guilherme Bandeira de; HAESBAERT, Rogério (org.). **Identities e territórios: questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: Access, 2007. p. 13-32.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Tradução de Luís Antero Reto e Augusto de France. 4. ed. Lisboa: Edições 70, 2011.
- BARROS, Sullivan Charles. Geografia e territorialidades na umbanda: usos e apropriações dos espaços urbanos. **R. RA’EGA**, Curitiba, n. 16, p. 55-64, 2008. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/12678>. Acesso em: 18 mar. 2024.
- BONNEMAISON, Joël. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (org.). **Geografia cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 83-131.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- CLAVAL, Paul. A geografia cultural: o estado da arte. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L. (org.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999. p. 55-97.
- CLAVAL, Paul. Campo e perspectiva da geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (org.). **Geografia cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 133-196.
- CLAVAL, Paul. **Religion et idéologie**. Paris: presses de l’Université Paris-Sobonne, 2008.
- CORRÊA, Aureanice de Mello. O terreiro do candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, v. 3, n. 1, p. 51-62, 2006. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/tecap/article/view/12620>. Acesso em: 10 mar. 2023.
- CRUZ NETO, Otávio. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 51-66.
- DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral: memória, tempo, identidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- GIL FILHO, Sylvio F.; GIL, Ana Helena C. Identidade religiosa e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 39-55.
- GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço sagrado: estudos em geografia da religião**. Curitiba: Ibpex, 2008.
- HAESBAERT, Rogério. Festa e identidade: a busca da diferença pelo mercado de cidades. In: ARAUJO, Frederico Guilherme Bandeira de; HAESBAERT, Rogério. (org.). **Identities e territórios: questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: Access, 2007. p. 69-92.

- MATOS, Júlia Silveira. SENNA, Adriana Kivanski. História oral como fonte: problemas e métodos. **Historiæ**, Rio Grande, v. 2, n. 1, 95-108, 2011. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/hist/article/view/2395>. Acesso em: 20 maio 2023.
- MEIHY, José Carlos Sebe B.; HOLANDA, Fabíola. **História oral**: como fazer, como pensar. São Paulo: Contexto, 2007.
- PEREIRA, Rogério Amaral. Odores das entidades: espacialidade cultural religiosa da umbanda. **Revista de Geografia**, Recife, v. 33, n. 1, p. 283-302, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistageografia/article/view/229218>. Acesso em: 23 jan. 2024.
- RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.
- ROMÃO, Tito Lívio Cruz. Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução. **Trab. Ling. Aplic.**, v. 57, n. 1, p. 353-381, jan./abr. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tla/a/BYNWpsPRxzMYh4gGGCwH5Vk/>. Acesso em: 19 ago. 2023.
- ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.
- SAHR, Wolf Dietrich. O mundo de São Jorge e Ogum: contribuição para uma geografia da religiosidade sincrética. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p. 57-68.
- SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés**. Salvador: EdUFBA, 2009.
- SARACENI, R. **Doutrina e teologia de umbanda sagrada**: a religião dos mistérios: um hino de amor à vida. São Paulo: Madras, 2007.
- SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Salvador: Imago, 2002.
- VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002.