

## GEOSOFIA E EXPERIÊNCIA EM UM TERREIRO DE CANDOMBLÉ

*Geosophy and experience in a candomblé terreiro*

Maglandyo da Silva Santos<sup>1</sup>

Otávio José Lemos Costa<sup>2</sup>

### RESUMO

Pensando nas provocações feitas por Wright (2014), acerca das *terrae incognitae* e a imaginação geográfica, bem como nas proposições de Marandola Jr. (2016, 2018), referentes às atuais aberturas para as geografias com “g” minúsculo e de olhar encarnado, surge a questão: que geografias são praticadas na terra incógnita de um terreiro? Por meio da indagação, refletimos fenomenologicamente sobre as manifestações espaciais do candomblé, considerando relatos etnogeográficos produzidos a partir do convívio em um terreiro localizado na cidade de Cajazeiras, Paraíba. Vimo-nos imersos no cotidiano dos membros de uma religião de resistência afrodiaspórica que tem uma geosofia própria. Portanto, o conhecimento e a cultura dessa comunidade se expressam no espaço do terreiro enquanto geossímbolos e também na corporeidade dos sujeitos que vivem o sagrado, atestando assim, uma pujante experiência identitária do ser-no-mundo que evoca um olhar geográfico na perspectiva do movimento de abertura.

**Palavras-chave:** Imaginação. Geograficidade. Religião.

### ABSTRACT

Thinking about the provocations made by Wright (2014), about *terrae incognitae* and the geographic imagination, as well as Marandola Jr. (2016, 2018), referring to the current openings for geographies with a small “g” and a embodied view, this question arises: which geographies are practiced in the terra incognita of a terreiro? Through inquiry, we reflect phenomenologically on the spatial manifestations of candomblé, considering ethnogeographical reports produced from living with a terreiro located in the city of Cajazeiras, Paraíba. We found ourselves immersed in the daily lives of members of an Afro-diasporic resistance religion that has its own geosophy. Therefore, the knowledge and culture of this community are expressed in the space of the terreiro as geosymbols and also in the corporeality of the subjects who live the sacred, thus attesting to a powerful identity experience of being-in-the-world that evokes a geographical look from the perspective of the opening movement.

**Key words:** Imagination. Geographicity. Religion.

<sup>1</sup> Doutorando em Geografia, Universidade Estadual do Ceará (UECE). maglandyo@gmail.com.

✉ Rua José Helder Silva Lima, 308, Bairro Cidade Universitária, Cajazeiras, PB. 58900000.

<sup>2</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação em Geografia/Universidade Estadual do Ceará (UECE). otavio.costa@uece.br.

✉ Av. Dr. Silas Munguba, 1700, Itaperi, Fortaleza, CE. 60714903.

## PARA INTRODUIZIR, ÀGÒ

Para iniciar a discussão, pedimos *àgò* (licença), ação rotineira e ritual aprendida em um terreiro de candomblé localizado na cidade de Cajazeiras, Paraíba; espaço religioso que foi estudado por nós entre os anos de 2020 e 2021, na oportunidade em que o primeiro autor fazia a sua pesquisa de mestrado em Geografia. A palavra foi pronunciada incontáveis vezes, sempre de forma introdutória, quando este pesquisador se projetava para adentrar o Quarto de *Òṣàálá*, a Casa de *Êṣù*, a Casa de *Kitembu*, entre outros espaços sagrados; ou ainda, antes de dirigir a fala à liderança religiosa e membros mais velhos presentes no ambiente.

Dessa curta palavra, aparentemente simples, elucidamos espacialidades simbólicas do terreiro que não podem ser dimensionadas apenas materialmente ou explicadas sem observarmos o fator histórico-cultural e o caráter geopoético da experiência humana no mundo (De Paula, 2015). Isso porque é dito no candomblé que, com o *àgò*, somos capazes de abrir caminhos. E que movimento é este, o de abrir caminhos, senão o movimento fenomenológico de abertura para as geografias com “g” minúsculo, proposto por Marandola Jr. (2016)? Como ele sugere, é preciso o esforço dos geógrafos para abraçarmos “a geografia como constituinte do mundo, como modo próprio de nossa existência” (2016, p. 451).

O presente texto tem a tarefa de apresentar vivências do primeiro autor, refletidas durante o caminho percorrido entre a experiência de campo e a escrita científica, trajetória realizada sob a orientação do segundo autor. Assim, a escrevivência (Evaristo, 2020) deste geógrafo candomblecista – membro do espaço religioso e da comunidade que aqui são apresentados não como objetos de pesquisa, mas

antes como o lugar onde acontece toda a trama e os outros atores do cenário – percorre a geograficidade das práticas rituais daqueles que frequentam/habitam o terreiro (humanos e divindades). Estes conhecimentos ancestrais, compartilhados pelos membros mais velhos aos mais novos integrantes da comunidade para serem praticados por todos, demarcam no espaço uma geosofia própria que é corolária de uma cultura afrodiaspórica.

## METODOLOGIA E SENIORIDADE DOS MAIS VELHOS

Na experiência de campo, também aprendemos a usar o termo **mais velho**, forma aportuguesada de se referir aos *alàgbà* (“anciãos”) ou a um *ègbò n* (“irmã/irmão mais velho”) da comunidade. Em consonância com o princípio da senioridade, chamar alguém de **mais velho** remete-nos ao respeito dedicado às pessoas que vieram antes de nós, algo valorizado em muitas culturas africanas e que segue como tradição no candomblé.

Contudo, vimos que o termo se aplica verdadeiramente como menção aos membros que são iniciados na religião há mais tempo do que o sujeito que o fala. Ou seja, não depende exatamente da idade etária, mas do tempo de iniciação no candomblé, o que é comumente chamado de **idade de santo**. Como exemplo, um sujeito que tem 20 anos de idade pode ser o mais velho do que um outro que tem 40 anos de idade, desde que aquele tenha cumprido seus ritos iniciáticos e os ritos periódicos antes do que este.

Como é comum às primeiras sociedades de cultura oral (Eugênio, 2019), os mais velhos do terreiro são responsáveis pela memória do candomblé e com eles aprendemos o passo a passo da vida religiosa: a forma de se comportar e se vestir para uma atividade religiosa, assim como o conhecimento sobre os *itàn* (lendas e histórias míticas) dos

orixás; os procedimentos ritualísticos, com seus itens necessários, tanto quanto as rezas que sacralizam e embalam praticamente todas as práticas nesse espaço. Os que vieram antes de nós são basilares para o aprendizado e a manutenção da cultura de axé (Melo, 2022), saberes que incluem “fragmentos das línguas de origem, códigos, expressões e gestos, o toque dos tambores, as cantigas, os olhares e até os silêncios” (Eugênio, 2019, p. 13).

Aprendemos com os mais velhos a partir de sua referência para a comunidade: sua responsabilidade, adquirida ao longo do tempo de dedicação à vida religiosa é comprovada por meio de saberes efetivos que são compartilhados e pela conduta com que se portam (Eugênio, 2019). Então, por simples analogia, podemos dizer que também são nossos mais velhos, em adição aos membros do terreiro, os pesquisadores que contribuíram com o nosso fazer teórico-metodológico e as vinculações epistemológicas que manifestamos. Por meio da notoriedade de suas caminhadas no âmbito da ciência – passos que foram dados antes de nós, independente da idade deles – conseguimos estruturar uma forma de inserção em campo e de análise das experiências.

Merleau-Ponty (2018) contribui ao tratar a fenomenologia como um instrumento intelectual de leitura da realidade que prevê o mundo como anterior ao ser, de modo que este reflete sobre si e sobre o mundo que habita. Para o autor, o ser (corpo e mente) só é no mundo, encarnado. Para Buttimer (1985), ser e mundo fazem parte de um sistema indissociável entendido como o ser-no-mundo onde o ser tem experiências que podem ser explicadas pela fenomenologia a partir do significado e da significância e o mundo é o contexto por onde a consciência é revelada. Então, o método nos auxiliou na tarefa de produzir relatos profundos sobre o mundo vivido em um espaço religioso do candomblé.

Por isso, lançamos a atenção para o trajeto percorrido pelos sujeitos – pesquisadores e interlocutores – e, não necessariamente, em um ponto de chegada desejado ou em um resultado objetivo, tal como o exercício de caminhar por uma floresta sem trilhas claras: “o caminho se faz ao caminhar, e o sentido dele se constituirá sempre ao se caminhar” (Marandola Jr., 2016, p. 453). A caminhada epistemológica que estamos nos propondo, junto ao terreiro e seus membros, compreende a experiência em si, o fenômeno que se desvela para a compreensão (Marandola Jr., 2016) enquanto acontece. Esse é o espírito do propósito fenomenológico, que se descobre a direção por onde seguir enquanto se caminha (Buttimer, 1985).

A experiência *per si*, postula Bondía (2002), é o que nos passa, nos acontece e nos toca; não o que se passa, acontece ou toca. Assim, a tentativa de nos distanciarmos sensivelmente do terreiro para só aí experienciá-lo nos parece uma contradição prática, tanto quanto fingir que algo não nos toca, não nos acontece ou não nos passa. Para Merleau-Ponty (2019, p. 39-40):

Tapar os olhos para não ver um perigo é, segundo dizem, não acreditar nas coisas, acreditar somente no mundo privado; no entanto, é antes acreditar que o que é para nós o é absolutamente, que um mundo que logramos ver sem perigo é sem perigo; isso é, portanto, acreditar, da maneira mais firme, que nossa visão vai às próprias coisas.

A colonialidade do olhar do geógrafo que sobrevoa o mundo, tomando deste uma distância que sistematicamente apaga diferenças e subjetividades, desencarnou a Geografia (Marandola Jr., 2018) e demais ciências que por muito tempo abandonaram a experiência de habitar o mundo por meio do corpo (Merleau-Ponty, 2019). Contudo, a partir de um outro olhar,

este fenomenológico, Dardel (2018, p. 89) questiona essa posição: “Colocar-se de fora da Terra e do espaço concreto para conhecê-los do exterior, é esquecer que, por sua própria existência, o homem está comprometido como ser espacial e como ser terrestre”. Por isso praticamos a escrevivência (Evaristo, 2020) da realidade vivida pelo primeiro autor, pois os escritos que nascem da nossa experiência têm uma perspectiva pessoal.

Por conta disso, sabemos que a base teórica que fundamenta a forma como vemos os símbolos e seus significados é capaz de direcionar interpretações diferenciadas acerca da experiência *per si*. Por isso, nos apoiamos em Gadamer (1999) para posicionar o símbolo, diferentemente da alegoria, como tendo significado em si próprio. Para o autor, toda alegoria faz parte de um discurso (esfera do *logos*), já o símbolo tem um significado manifesto que é exibido em sua insubstituível presença (exibicionalidade). Então, se o símbolo é “a própria presença daquilo que é em seu exhibir-se” (Lott, 2007, p. 44), a escrevivência da experiência no terreiro vem sim daquilo que nos passou, nos aconteceu e nos tocou. Participamos das primeiras iniciações religiosas da comunidade, de diversos rituais propiciatórios e da primeira festa aberta ao povo de axé de Cajazeiras e região. Porém, não apenas tais eventos têm significado para aqueles que os vivem, como os objetos, espaços sagrados e as manifestações anímicas e corpóreas do candomblé são símbolos que coincidem o sensível e o não-sensível (Gadamer, 1999).

O trabalho de campo transcorreu entre os meses de janeiro e abril de 2020, período em que o espaço religioso, *lócus* da pesquisa, foi inaugurado. Metodologicamente, procuramos um diálogo com a Antropologia para realizarmos um trabalho de campo etnográfico, levando em conta a convivência constante e de longa duração de um pesquisador com um grupo de pessoas, enquanto documenta e

interpreta seu modo de vida, crenças e valores (Hammersley; Atkinson, 2022).

Porém, o nosso objetivo não consistia em fazer um estudo sobre os membros da comunidade de axé e seus comportamentos, mas a territorialidade que envolve os sujeitos, suas práticas e símbolos. Então, de forma associada à etnografia, fizemos uma etnogeografia, um mergulho sobre a percepção que os sujeitos têm do mundo vivido para alcançar os valores e significados que norteiam suas ações no espaço (Claval, 1999). Segundo Feitosa (2017), as crenças, símbolos, mitos e conhecimentos tradicionais de um grupo humano são diretamente ligados ao lugar, como também conseguimos vê-los ligados à paisagem e ao território, categoria de análise esta que privilegiamos no texto.

Nesse esforço com relacionar a Antropologia com a Geografia, praticamos uma observação cuidadosa a fim de produzirmos uma descrição densa das percepções sobre as experiências espaciais do pesquisador e demais membros do/no terreiro. Durante os quatro meses de campo, as experiências e seus significados foram refletidos com o intuito de superar a superficialidade que os nossos sentidos primordiais alcançam, fugindo das aparências sobre o fenômeno (Geertz, 2017), mas nunca abandonando esses mesmos sentidos. Afinal, sentir é a forma de comunicação do ser com o mundo que o torna presente (Merleau-Ponty, 2018) e é pelo corpo sensível que habitamos esse mundo. Pelo corpo, o pesquisador pode se aproximar cada vez mais do fenômeno em si, presumindo que ele entende que não conhece o fenômeno, mas que a sua atitude é buscar conhecê-lo (Almeida, 2020).

O significado dessa imersão etnogeográfica se complexifica, pois, como já citamos, o estudo não só acontece em um terreiro, mas acontece naquele em que um de nós, pesquisadores, também



é membro. Portanto, praticamos o que Strathern (2017) chama de autoantropologia: o pesquisador **de dentro** da comunidade e da prática social que investiga. Os desafios e as possibilidades de uma inserção em um campo familiar são vários (Santos; Costa, 2022), mas esse tipo de investigação não deixa de ser proposto por Hampaté Bâ (2010) que vê muitas limitações de trabalho no pesquisador **de fora**, posicionado como espectador externo, em sobrevoo. Na mesma linha, Santos (2019) e Eugênio (2019), sacerdotes do candomblé que também estudam terreiros, são categóricos ao afirmar que o acesso ao conhecimento – práticas e significados que só os iniciados poderiam apreender, compreender e explicar por que são vividos na pele – é dificultado ao pesquisador que não se insere na religião, pois o saber é compartilhado apenas para a comunidade, entendida como a família de axé. Nessa direção, realizamos uma pesquisa **desde dentro**, sem sobrevoos.

As atividades foram registradas em um caderno de campo, expressão de nossas interpretações mais primordiais, refletidas antes, durante e após o campo: o diálogo que mantivemos com os autores aqui citados, bem como a presentificação das experiências, nos momentos de retomada dos registros, cruzam os diferentes tempos da pesquisa (ver, ouvir, fazer e escrever) no aqui e agora, encarnado em uma narrativa (Campos; Torres, 2020). Entre os registros de campo, constam também alguns desenhos, feitos à mão e posteriormente trabalhados no Adobe Photoshop, *software* de edição de imagens.

Decidimos não fazer fotos e nem gravações de áudio e/ou vídeo para preservar a naturalidade dos atos das pessoas ao nosso redor (Thompson, 1998). Deste modo, cada um dos dias de campo foi vivido pelo primeiro autor de forma integral, que memorizou o curso das atividades, registrando-as no caderno de campo apenas no fim do dia

e em local privado. Etnógrafos clássicos, tais como Malinowski (2019) e Evans-Pritchard (2005) já sugeriam a prática, mas percebemos no dia-a-dia do terreiro que esse procedimento seria o mais adequado, antes mesmo das leituras: assim como afirma Buttmer (1985), acerca do espírito do propósito fenomenológico, Peirano (2014) nos leva a entender que a etnogeografia não é um procedimento que se reproduz, pois ela é uma formulação teórico-etnogeográfica muito singular de cada pesquisador, desenvolvida em ato, fazendo o campo.

Por fim, sabedores de que qualquer intervenção científica que envolva a participação de seres humanos deve ser analisada e acompanhada por um comitê de ética (Kottow, 2008), o presente texto é fruto de uma pesquisa que atendeu aos critérios éticos de sigilo e minimização de riscos para a proteção dos interlocutores, com base nas Resoluções 466/12 e 510/16 do Conselho Nacional de Saúde. Com isso, a proposta foi aprovada no Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Estadual do Ceará, por meio do Parecer nº 3.676.476.

#### GEOSOFIA DO TERREIRO: *ŞIRÉ* DE CONHECIMENTOS

Wright (2014), na célebre abertura da 43ª reunião da American Geographical Society, ocorrida no ano de 1946, nos apresenta o debate sobre as terras incógnitas da Geografia, mundos que seriam conhecidos apenas por seus habitantes. Ao mesmo tempo, nessa mesma palestra, o autor nos apresenta o conceito de geosofia, um “estudo do conhecimento geográfico a partir de qualquer ponto de vista” (2014, p. 14), ou seja, as geografias com “g” minúsculo feitas por toda gente, não somente os geógrafos de formação. Para nós, há aqui uma conexão com o que Ribeiro (2022) chama de crença

geográfica dos grupos, estudada pelos etnogeógrafos que se lançam sobre a relação indissociável do ser-no-mundo.

As terras incógnitas e a geosofia são debates caros para a nossa jornada em um terreiro, pois nos vimos encarnados em um espaço religioso desconhecido por tantos de nós geógrafos, mesmo aquelas que se interessam pela cultura; imersos na geografia pessoal e em um mundo particular de uma comunidade que não foi incorporada na imagem geral (Lowenthal, 1985). O candomblé apresenta significados que preservam fortemente suas tradições na condição de segredo familiar (Rodrigues, 2020), o que verificamos nos inúmeros rituais que eram privados aos membros mais velhos e realizados a portas fechadas, atitudes justificadas pela autoproteção da cultura e dos sujeitos, tão atacados no Brasil e vítimas constantes de racismo religioso (Nogueira, 2020).

Destarte, muito do conhecimento geográfico e da forma-de-vida dos candomblecistas é ainda uma terra incógnita para o meio acadêmico, sobretudo na Geografia, por mais que cientistas sociais já tenham se debruçado sobre o grupo. Porém, não só a geosofia de terreiro é ainda desconhecida pelos acadêmicos, como o seu compartilhamento é igualmente lento e gradual entre os próprios praticantes do candomblé: o dito “no candomblé, a gente morre e não aprende tudo”, ouvido durante toda a experiência de campo, nunca fez tanto sentido.

Já mencionamos que o conhecimento é compartilhado dos mais velhos aos mais novos integrantes. Isso acontece porque há um entrelaçamento profundo entre saber e poder no candomblé (Oliveira; Nascimento; Chaves 2022), onde o conhecimento ancestral é dividido com os mais novos na medida em que estes vão se demonstrando cada vez mais envolvidos com a comunidade e que vão cumprindo com seus rituais propiciatórios do ciclo de

desenvolvimento. Basicamente, um novo integrante participa de um seletivo tipo de rituais (mais simples), faz limitadas atividades e pode frequentar determinados espaços do terreiro; ao se iniciar no candomblé, passa a conhecer e ter acesso a outros rituais, bem como atuar em mais funções de responsabilidade e estar em outros ambientes; ao cumprir um ano de iniciado, ascende mais um degrau de funções; aos três anos outro degrau; e alcançando os sete anos de iniciado adquire a **maioridade religiosa**. A partir desse momento, o sujeito estará preparado para aprender os conhecimentos mais internos e secretos da religião, o que fará ao longo de toda a sua vida.

Desse modo, o conhecimento de terreiro, compartilhado entre os membros, não dá conta exclusivamente da história do culto. Seu conhecimento é também espacial: trata das experiências dos sujeitos onde eles habitam. Corresponde à geograficidade do ser humano, seu modo de existência no mundo (Dardel, 2018).

A despeito e à revelia das condições violentas de genocídio, etnocídio e epistemicídio que os africanos e seus descendentes foram submetidos na diáspora, eles criaram diversas estratégias para se manterem conectados com suas culturas e tradições fundadas no outro lado do Atlântico, estratégias que também eram espaciais: territorialidades simbólicas. Primeiramente, muitos se suicidaram ainda nos tumbeiros e outros tantos já em terras brasileiras para não se submeterem à escravidão, na certeza de que retornariam à sua terra amada, na condição de ancestrais, reencontrando assim os seus familiares no **Orun**, o Céu para os povos yorùbá – habitantes da costa ocidental africana (Bastide, 1961, 1971). A terra prometida, usurpada de seus corpos, seria assim reencontrada, simbolicamente.

Essa tragédia criminosa que ceifou vidas de um sem-número de pessoas, também revela geografias com “g” minúsculo que não se

limitam à cátedra Geografia. A geograficidade dá conta de toda experiência espacializada no mundo, como assegura Dardel (2018, p. 34): “A realidade geográfica é, para o homem, então, o lugar onde ele está, os lugares de sua infância, o ambiente que atrai sua presença. Terras que ele pisa ou onde trabalha, o horizonte de seu vale, ou sua rua, seu bairro, seus deslocamentos cotidianos através da cidade”. Então, a geograficidade compreende as múltiplas geografias vividas e praticadas por toda gente, às quais se somam a geosofia dos africanos que lutaram contra a escravidão. Dentre eles, estão os fundadores do candomblé, uma religião que expressa sua resistência espacialmente, entre outras formas. Com esse entendimento, podemos refletir acerca da reinterpretação afrodiaspórica que conduziu a organização espacial dos terreiros de candomblé.

Com a dizimação de seus contingentes em África e no Brasil, assim como devido à desarticulação das tradições de linhagem hereditária que mantinham seus cultos familiares vivos, uma estratégia lançada foi a reorganização do culto em comunidade. Por exemplo, se antes o grupo de uma determinada localidade africana cultuava o orixá **Ògún** e em outra localidade outros grupos cultuavam individualmente **Ọṣọ ọ̀sì**, **Ọṣùn** ou **Şàngó**, no Brasil, todos foram reunidos num único espaço, o terreiro (Bastide, 1971).

A reorganização do culto aos orixás, agenciada pela população negra que resistiu a séculos de escravização e epistemicídio é chamada por Melo (2022) de afro-territorialidade: uma abordagem teórico-conceitual que orientou os sujeitos a redesenharem no território brasileiro o culto ancestral africano. Para o autor, isso só foi possível pelo estabelecimento de um vínculo íntimo com a nova terra, atribuindo valores, sentimentos e significados ao lugar e, consequentemente, ao território. Desse modo, a estratégia afrocentrada de reterritorializar o culto produziu o terreiro, visto

por Bastide (1961) como um microcosmo da terra ancestral e por Corrêa (2004) como um território–terreiro: espaço transportado simbolicamente da África ao Brasil, onde acontece a reterritorialização das práticas e corpos afrodiaspóricos enquanto projeto de luta; nele resiste um sentimento de pertencimento identitário, cultural e religioso.

Pois bem, o microcosmo do território-terreiro de candomblé, *locus* de nossa pesquisa, foi construído – ou melhor, reformado – para comportar um conjunto de cômodos e ambientes no seu projeto arquitetônico, comuns e tradicionais para essa religião de matriz africana, como demonstrado no desenho (Figura 1). Rapidamente, é importante destacar que, em um trabalho anterior (Santos, 2021), publicamos uma figura similar que não continha a estrutura da Casa do Caboclo, instalada apenas recentemente. Com isso, na oportunidade da produção do presente texto, preferimos atualizar o desenho para uma versão mais fiel e recente de espaço religioso.

O terreiro nasce no dia 16 de janeiro de 2019, um ano antes de sua inauguração, marcada por uma grande festa pública. Nesse ínterim, a casa própria do recém titulado líder religioso do candomblé – chamado de **bàbálóriṣà**, se liderança masculina, ou **iyálóriṣà**, se liderança feminina – passou por uma intensa reforma a fim de acomodar todos os cômodos e estruturas básicas para o funcionamento do espaço religioso. Então, de uma construção residencial, o lugar se tornou uma casa de axé, tal como visto no desenho.

Tomando como base Borges, Oliveira e Caputo (2016) e Moura (2019), propomos uma configuração espacial do terreiro, aqui dividida em três diferentes estruturas: externa, interna e cerimonial. A primeira compreende o espaço rural, tudo ao redor da estrutura coberta e central, em que está um espaço conhecido como **mato**, dedicado às árvores e plantas sagradas, bem como os orixás frenteiros, a Casa

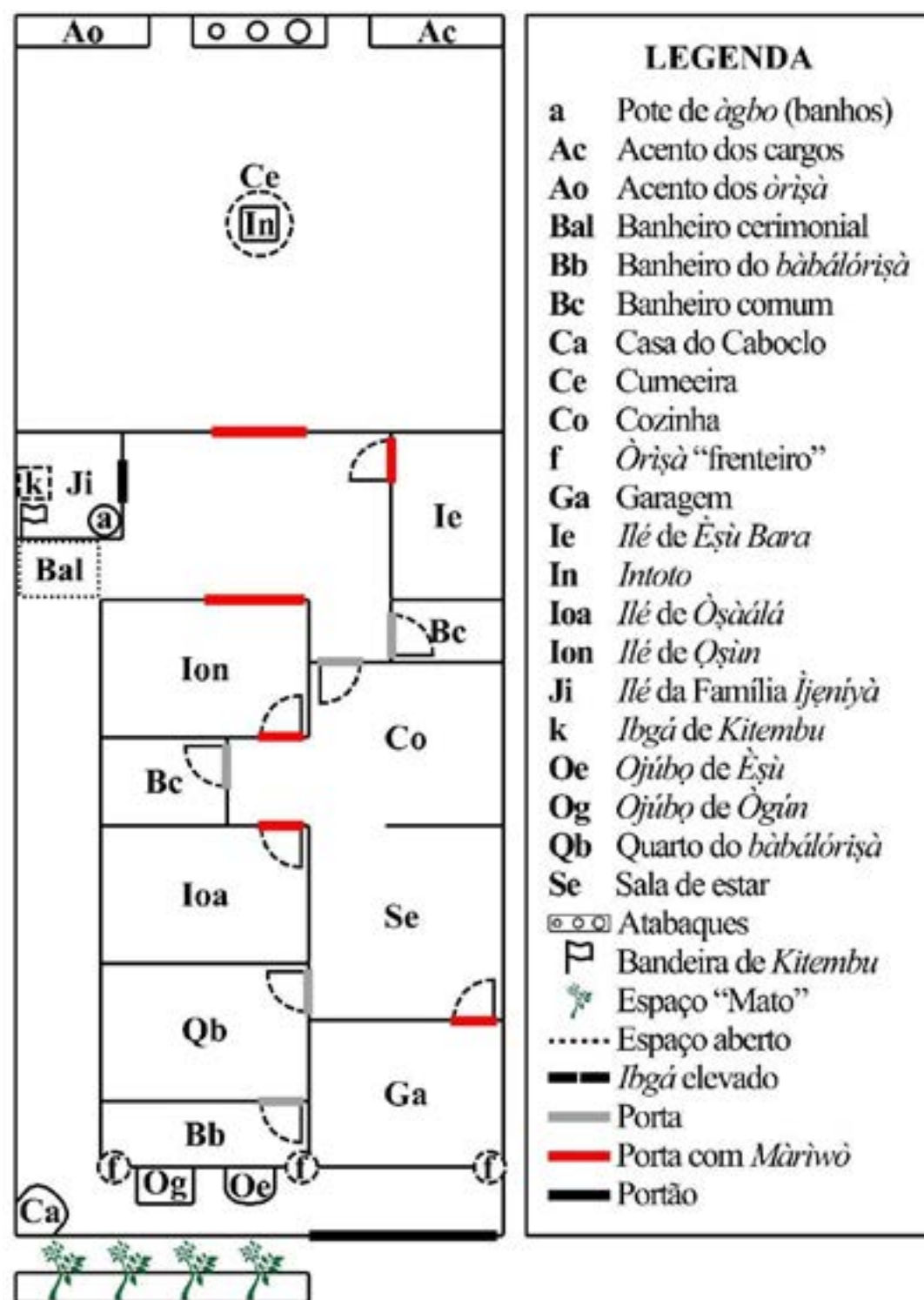


Figura 1 – Configuração espacial do terreiro, locus da pesquisa  
Elaboração: Maglandyo da Silva Santos, 2023.

de *Kitembu*, a Casa da Família *Ji* e de *Èṣù*, um espaço aberto utilizado como banheiro ritualístico e a Casa do Caboclo, entidade indígena do líder religioso que só recentemente recebeu um *igbá* (assentamento sagrado ou altar). A segunda compreende o espaço urbano, onde está o Quarto de *Òṣàálá* e o Quarto de *Oṣùn* – orixás do líder religioso – espaços em que também estão os *igbá* dos orixás dos membros iniciados. Por fim, o barracão, salão cerimonial onde acontecem as festas públicas. As três estruturas juntas formam a *egbé*, ou seja, a comunidade (Beniste, 2014).

Em concordância com Corrêa (2004), entendemos que a *egbé*, se apresenta como um território africano transportado simbolicamente ao Brasil, de modo que as aldeias e clãs se concentram em alguns cômodos centrais do terreiro (quartos e casas), margeada por uma área rural que representa as imediações das aldeias e a mata longínqua e misteriosa (outras casas e o espaço *mato*), assim como o grande espaço comunitário, onde acontecem as festividades (o barracão). Então, o terreiro de candomblé projeta distintas localidades africanas num único espaço ao manter altares de divindades cultuadas, por exemplo, nas atuais Nigéria, Benin e Angola, tal como Bastide (1961, p. 83, grifo no original) conclui:

Vê-se então que o candomblé é uma África em miniatura, em que os templos se tornaram casinhas dispersas entre as moitas, quando as divindades pertencem ao ar livre, ou então cômodos distintos da casa principal, se são divindades adoradas nas cidades. Quando o terreiro é muito pequeno, todas as divindades urbanas podem se encontrar concentradas num *pegí* único, mas as outras ficam de fora.

Olhando rapidamente, fora a garagem, cozinha, quarto do líder religioso e banheiros comuns, a construção é dedicada ao



culto dos orixás e entidades: é um espaço religioso. Mas, na verdade, mesmo que esses cômodos sejam resquícios da anterior moradia que resistiram às reformas, entendemos que todo o espaço é tomado pelo culto e é sacralizado: na garagem aconteciam as oferendas e limpezas espirituais; na cozinha foram preparados os alimentos sagrados; no quarto aconteceram muitos jogos de búzios; e nos banheiros muitos banhos rituais em dias de grande movimento, tais como as festas. Acontece que num espaço religioso de matriz africana a distinção entre sagrado e profano é totalmente irrelevante, pois como afirma Hampaté Bâ (2010), para muitos povos africanos a cosmopercepção de mundo é integrada e multidimensional, de modo que o plano imaterial pode ser acessado no plano material, a partir da lógica de totalidade da vida.

Nessa lógica, nada no terreiro é vazio de significado: “Cada espaço possui em si um universo abrangente cheio de elementos simbólicos que se ligam a prática social e religiosa” (Borges; Caputo; Oliveira, 2016, p. 90). Isso nos leva a entendê-lo como uma explosão de centralidade (Mello, 1995) composta por geossímbolos (Bonnemaison, 2012). Ou seja, o terreiro é um importante ponto de concentração e irradiação de cultura, lugar/símbolo de uma tradição de matriz africana (Mello, 1995, 2003) que resistiu epistemicídio colonial. Ao mesmo tempo, ele é uma estrutura simbólica, recheada de marcas espaciais que carregam os valores e significados de um grupo no território, sejam elas (as marcas) produções humanas ou formas naturais já alteradas ou não (Bonnemaison, 2005, 2012). O fato é que esses símbolos agenciam a experiência da comunidade na qualidade de espírito ou alma do lugar (Bonnemaison, 2005; Mello, 2003) ao mesmo tempo em que a comunidade produz os símbolos e lhes atribui significados.

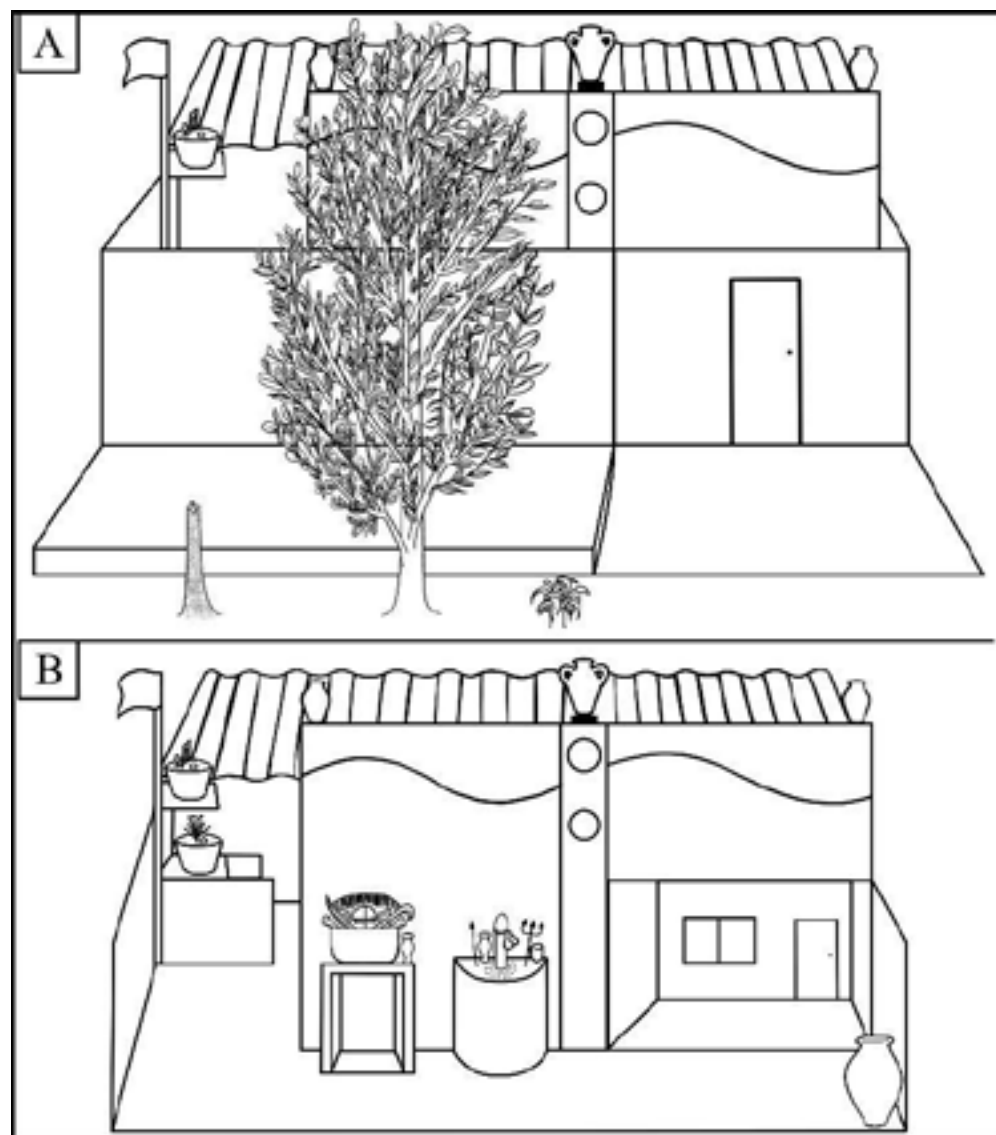
Mais uma vez, fazemos um diálogo com De Paula (2021) e Merleau-Ponty (2018, 2019), pois não podemos deixar de notar como

os corpos dos sujeitos são impactados pelos geossímbolos deste espaço religioso a quem eles mesmos dão significado. Isso porque, se o corpo só é no mundo (o corpo-mundo em uníssono), precisamos pensar a experiência dos candomblecistas no mundo vivido, sensivelmente fundada numa cultura e numa identidade afrodiaspórica.

No terreiro, a todo momento, os corpos se conectam com os geossímbolos, ao ponto desses corpos serem sacralizados, como pudemos perceber desde o início do nosso trabalho de campo, período em que os primeiros filhos de santo da comunidade se recolheram, dentro do espaço religioso, para o processo de iniciação. Vindo da língua yorubá, a **igbèrè**, iniciação ou **feitura** é um rito de passagem praticado no candomblé, atingido em um tempo de reclusão (geralmente, 21 dias), quando o sujeito que deseja fazer parte do culto do candomblé realiza uma série de rituais propiciatórios, treinamentos e estudos para educar seus comportamentos à tradição da casa que escolheu (Beniste, 2014). Ouvimos que, com a iniciação, morremos para a vida mundana e renascemos para o orixá; para a vida sagrada. Só que essa sacralização dos corpos acontece muito antes da iniciação. Borges, Caputo e Oliveira (2016, p. 80) garantem que “ninguém entra no terreiro sem saudar o sagrado que compõe esse espaço”. Ou seja, não só na feitura, mas também as práticas rituais que envolvem o acesso ao espaço religioso e as práticas que envolvem a simples permanência ali, tudo conecta os seres à esfera sagrada desse microcosmo ancestral.

Durante o período estipulado para as iniciações, ao lado do portão de entrada (na parte de dentro), ficou posicionado um grande pote de barro com água e, sobre a tampa, uma **dilonga** (copo), como demonstra a Figura 2. No lado de fora, podemos ver a fachada,

com destaque para uma grande **atínsá** (árvore sagrada) à frente da calçada, conhecida como **akòko** (*Newboldia laevis seem*). Por dentro, da direita para a esquerda, vemos: o pote com água, a garagem e os **igbá** dos orixás **Êṣù** e **Ògún**, no solo; três **igbá** de orixás frenteiros em cima da parede da construção; e, aos fundos, um corredor que leva para a Casa de **Kitembu** (onde tremula a sua bandeira branca) e a Casa da Família **Ji**, bem como o barracão.



**Figura 2** – Fachada do terreiro (A) e uma projeção da parte interna (B)  
**Elaboração:** Maglandyo da Silva Santos, 2021.

Para entrar no terreiro, há todo um conjunto de atos que devemos fazer, começando ao abrir a porta. Com a **dilonga**, pegamos um pouco da água do pote, retornamos à calçada e, em dois ou três movimentos circulares, passamos a **dilonga** sobre nossas cabeças (individualmente) sem encostar nelas e sem derramar a água sobre si. Depois disso, despejamos o conteúdo na rua logo à frente. Segundo aprendemos com os mais velhos, esse simples ato ritual com a água cumpre a função preliminar de abrandar ou, como falamos costumeiramente, esfriar o **orí** (cabeça) de quem chega e pretende adentrar o território onde estão recolhidas pessoas em processo de iniciação. Assim, mantemos do lado de fora qualquer energia densa que possa ter se fixado no **orí** de quem chega.

Feito o primeiro ato de limpeza, entramos e nos vemos de frente aos **igbá** de **Êṣù** e **Ògún**, posicionados à esquerda da garagem. Os dois orixás são reverenciados no candomblé como os guardiões dos caminhos, linha de frente na proteção dos espaços físicos. Juntos aos orixás frenteiros (localizados acima da parede frontal), **Êṣù** e **Ògún** são cultuados na área externa à construção principal, assim como estas divindades são cultuadas nas portas das casas, entradas das aldeias e/ou nas imediações das cidades africanas, por serem orixás **òde**, ou seja, com o culto destinado ao “lado de fora” (Beniste, 2016).

O acesso à parte principal do terreiro é feito pelo corredor lateral, por onde nos dirigimos até os fundos. No fim do corredor há um pequeno espaço aberto que podemos identificar como sendo o **banheiro ritualístico**, localizado aos pés de **Kitembu**, divindade dos povos bantu, responsável pelas dinâmicas climáticas e atmosféricas. Lá nesse canto – segundo a geopoética de Bachelard (1978), uma espécie de meia-caixa de metade paredes e metade portas, uma curva que nos convida a habitar – cada um que chega, senta-se num **àpótí** (banquinho) para o segundo ato de limpeza que é feito por três

banhos, reservados em bacias de ágata: um banho de água corrente ou água da chuva; em seguida, um banho de ervas, pós e outros elementos sagrados, fermentados por um longo tempo em um pote de barro que está enterrado na Casa da Família *Ji*, chamado de pote de *àgbo*; e por fim, um banho preparado com folhas e ervas frescas (manjerição, malva, colônia, *akòko*, entre outras).

Com as energias abrandadas ou frias e o corpo limpo, os membros trocam as roupas que usavam ao chegarem e põem um outro conjunto de vestes – geralmente da cor branca – dedicado exclusivamente para o trabalho religioso: a chamada **roupa de razão**. Vestidos com a nova roupa, os sujeitos se adornam com *ilèkè* (fios de conta, guias ou, simplesmente, amuletos), seguindo para dentro da construção principal a fim de saudar os *igbá* das divindades do líder religioso e dos seus próprios orixás (caso já sejam iniciados), bem como saudar a todas as pessoas ali presentes, uma por uma, seguindo a sequência hierárquica própria da comunidade: pede-se a benção ao líder religioso e depois aos demais irmãos de santo, do mais velho ao mais novo integrante.

O que acabamos de descrever nada mais são do que ações realizadas nos instantes que antecedem qualquer ritual: oferendas, sacrifícios, orações ou festas de orixá. Tudo isso é apenas a ritualística de rotina ao chegar no espaço religioso; uma preparação composta por atos que objetivam deixar os sujeitos aptos para as atividades sagradas que se justificam, pois o que demarca a sacralidade desses momentos é agência dos corpos em ato religioso (Melo, 2019): banhos e limpezas, utilização de roupas e adornos, entre outras posturas, gestos e práticas corporais são os veículos que distinguem o ser-no-mundo sagrado da experiência cotidiana de outros seres. Além de veículos, esses corpos limpos e adornados se tornam suportes sígnicos, cheios de significados cuja identidade é culturalmente afrodiaspórica (Corrêa, 2008).

A geograficidade faz parte da relação corpo-mundo, evidenciada por De Paula (2021, p. 249), pois “o corpo (sempre fenomenal) co-pertence ao indivíduo e ao mundo. Ele co-pertence ao mesmo tempo, sem divisões, sem separações, co-pertence instantaneamente, misteriosamente”. O fato de que energia precisa ser esfriada com água, o corpo limpo com banhos, as vestes trocadas por algo tradicional e o corpo adornado de amuletos, seguido por uma sequência de saudações a toda a comunidade, expressa como a identidade do candomblé está espacializada por meio de geossímbolos e significados, indissociáveis ao grupo. Afinal, o corpo é esfriado na porta do terreiro, espaço dedicado e protegido por *Èṣù* e *Ògún*; o banho é tomado num canto geopoético, um banheiro estreito, ao relento, mas aos pés de *Kitembu*; vestes especiais e amuletos são utilizados em atividades rituais; e trocar benções é um reconhecimento da existência de uns aos outros, todos praticantes da mesma afro-territorialidade, ao mesmo tempo que saudar os *igbá* dos orixás em seus quartos/casas é o reconhecimento da presença, agência e poder das divindades nesse mundo multidimensional.

Atendo-nos diretamente aos limites espaciais do corpo; ou melhor, entendendo-o enquanto condição de ser no mundo e espaço primordial, ponto de partida e bússola para a percepção do ser-no-mundo (Sodré, 2002), podemos agora olhar para o corpo que se movimenta entre os geossímbolos do terreiro e que se comporta de acordo com a identidade dessa comunidade religiosa.

Antes, Claval (1999) nos adverte que a geografia que praticamos no meio acadêmico e desemboca nos livros didáticos, não é tão universal quanto nós imaginamos, tanto é que alguns modelos organizacionais do espaço podem, às vezes, confundir o geógrafo de formação ocidental que não tomou conhecimento de tantas outras terras, para ele, incógnitas. Como exemplo, a mais basilar forma de

orientação espacial (frente, atrás, lado direito e esquerdo) toma outro sentido para uma comunidade de axé: diferente do entendimento ocidental em que o corpo se volta (fica de frente) para a direção Norte e, a partir dela, se reconhecem os demais pontos cardeais, os povos yorùbá voltam-se para o que convencionamos chamar de direção Leste. Demonstramos essa espacialização na Figura 3, a partir de duas perspectivas: à esquerda, o ponto de vista acima de um *orí*, com as indicações de direção; à direita, o corpo em diagonal com as direções equivalentes.

Os yorùbá tem a cosmopercepção de que o corpo volta-se inicialmente para *iyọ-òrun*, direção onde nasce o Sol; na posição contrária, ou seja, atrás do corpo está *iwọ-òrun*, a direção onde o Sol se põe; um braço aponta na direção *òtún-àiyé*, o lado direito do mundo; e o outro braço aponta para *òsì-àiyé*, o lado esquerdo do mundo (Santos, 2019). Rapidamente, fazemos um paralelo com a reflexão realizada por Tuan (1980), acerca da visão dos egípcios que voltavam o olhar para o sul, pois este era o sentido que corria o curso do Nilo, o que representava o caminho de sua sobrevivência no mundo: o vale fértil do Nilo.

Pois bem, a cosmopercepção de mundo dos yorùbá não seria tão relevante aqui se não fosse destes que nasce a tradição do candomblé praticado no terreiro investigado (nação ketu). Em alguma medida, ela altera a agência dos corpos

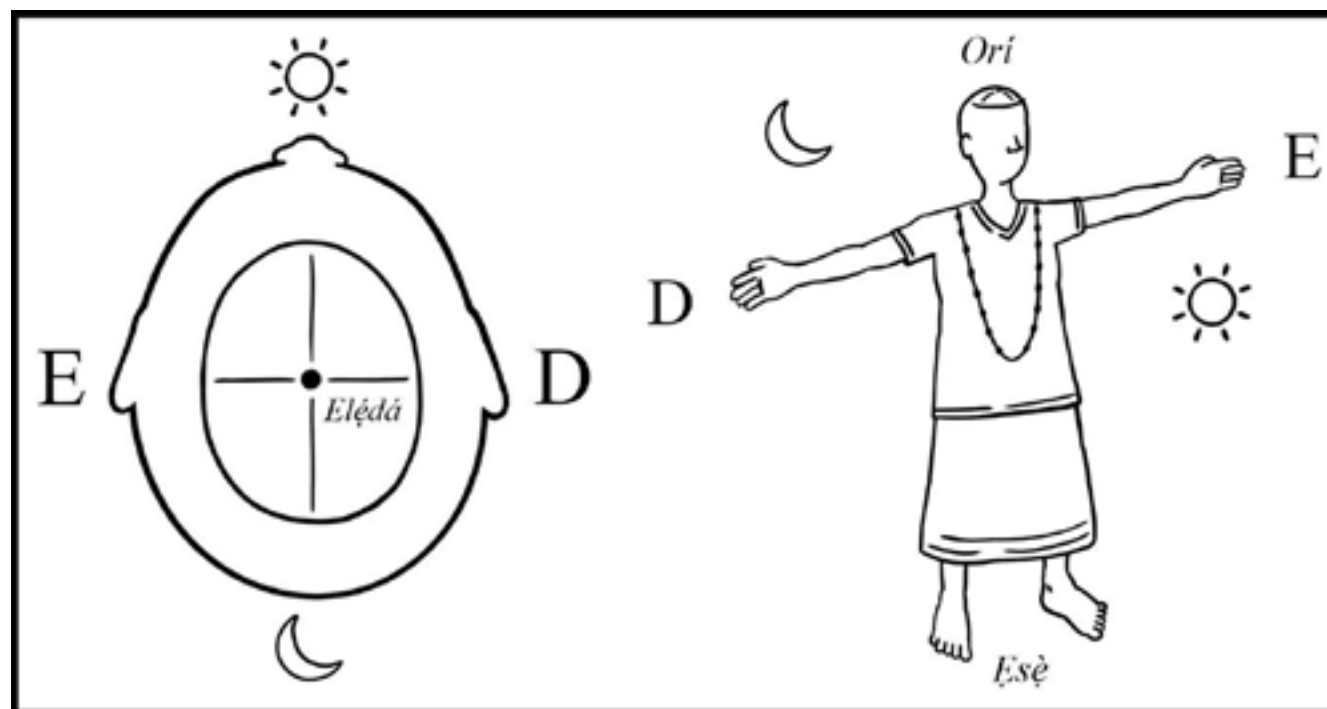


Figura 3 – Orientação espacial no mundo, a partir do corpo  
Elaboração: Maglandyo da Silva Santos, 2021.

candomblecistas (assim como a direção do Nilo gere o povo egípcio), mesmo num país que foi colonizado por europeus e tão dominado por sua cultura e conhecimento até os dias de hoje. É importante propor esta discussão, pois as direções que nos orientam no espaço, segundo Dardel (2018), são necessidades práticas do ser humano que precisa se dirigir para se reconhecer e se encontrar no mundo. Dessa forma, “à frente, atrás, à direita, à esquerda, dentro, fora, têm um sentido concreto”, como afirma o mesmo autor (2018, p. 11). Esta concretude pode até não ganhar marcadores oficiais em nossa sociedade, mas não deixa de ser uma linguagem geográfica praticada por todos, ainda que ganhe significados diferentes em cada grupo.

Ainda sobre a Figura 3, fica evidente uma outra forma de direção, posicionamento e localização do corpo no mundo: acima e abaixo. Para os yorùbá, as extremidades do corpo são representadas verticalmente por *orí* (cabeça) e *esè* (pés). Entre esses dois limites está o tronco que, em forma de linha, se assemelha ao cajado sagrado da divindade *Òṣàálá*, divindade responsável por moldar o corpo do ser humano, segundo



um *itàn* (Beniste, 2014). De acordo com Santos (2019), os dois pontos extremos fazem a conexão entre o *Orun* e o *Àiyé*, ou seja, entre o Céu e a Terra, assim como o cajado de *Òṣàálá*. Ao mesmo tempo, o barracão apresenta diversos geossímbolos posicionados de forma intencional e ritual (Figura 4) e dentre eles, há dois que fazem igualmente essa conexão entre o *Orun* e o *Àiyé*.

Passada a porta de entrada (que é dedicada ao orixá *Ēṣù*), há o salão em si, espaço destinado para a dança dos candomblecistas e dos orixás que estão em terra<sup>1</sup>, quando há a incorporação. Em destaque no fundo do salão, centralizados e elevados por um batente de um degrau, ficam dispostos os atabaques, instrumentos sagrados tocados exclusivamente pelos *ògá*, filhos de santo que não incorporam e que são apontados pelos orixás para receberem esse cargo de poder (tocar os atabaques, entre outras responsabilidades). Nos dois lados do batente dos atabaques, áreas também elevadas, há outros cantos geopoéticos e significantes, ocupados por cadeiras que são oferecidas,

<sup>1</sup> A expressão “em terra” é usada pelos candomblecistas para caracterizar o período em que as divindades estão incorporadas nos sujeitos iniciados ao culto. Quando a conexão entre a divindade e o devoto é desfeita, usa-se a expressão “cantou pra subir”, num sentido de que a divindade retornou ao *Orun*. Ambas as expressões denotam o caráter espacial e simbólico da religião dos orixás.

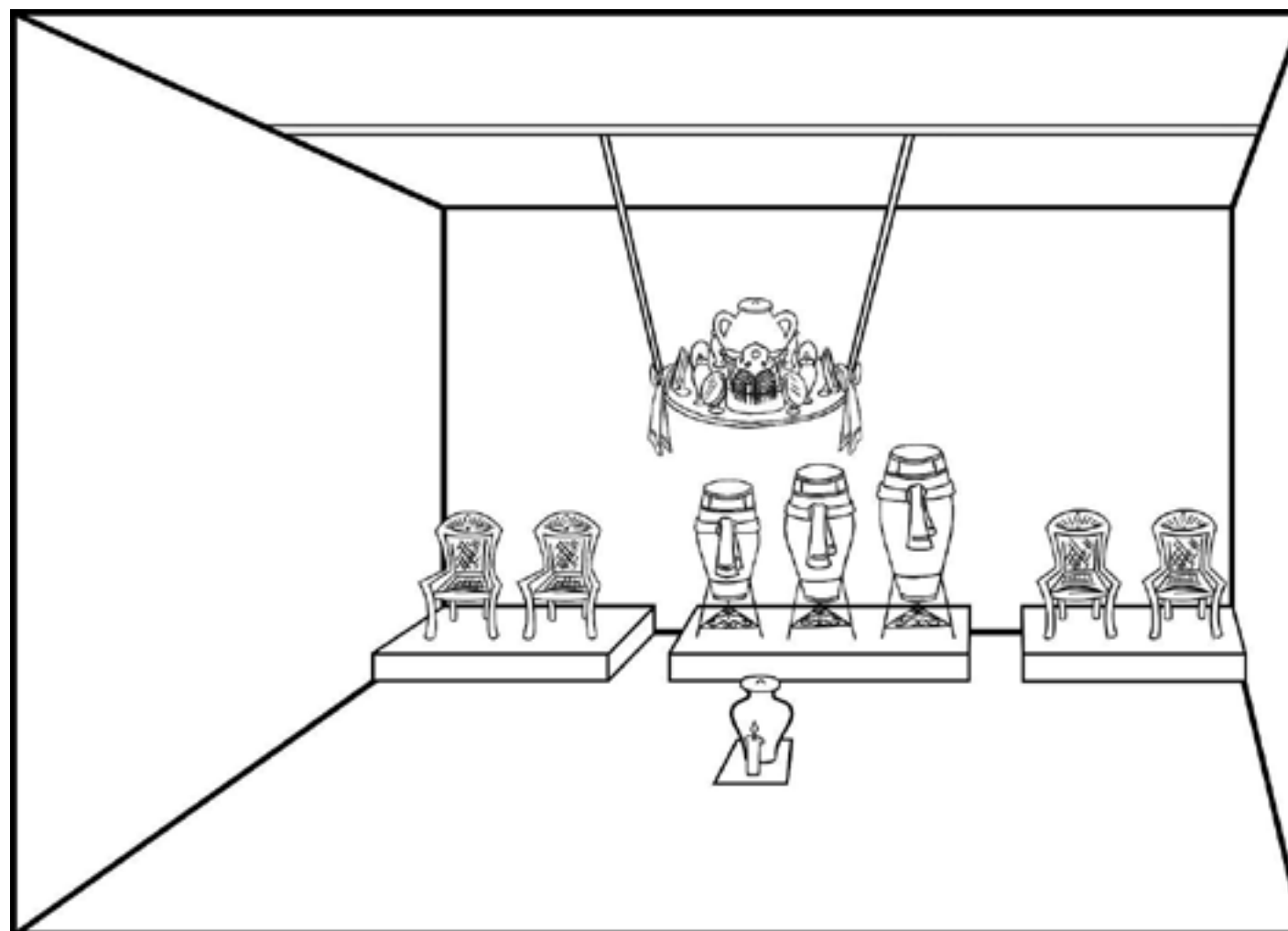


Figura 4 – Barracão, salão cerimonial onde acontecem as festas  
Elaboração: Maglandyo da Silva Santos, 2021.

em dias de festa, ao orixá do *bàbálóriṣà* da casa (quando está incorporado) e às lideranças religiosas de outros terreiros. Então, esses locais onde estão postos os atabaques e as cadeiras são também territórios: espaços de poder, dedicados os *ògá* e líderes religiosos.

Já no centro do barracão, verticalmente opostos, há dois geossímbolos essenciais em todo salão de candomblé: a cumeeira e o *intoto*. A cumeeira é um *igbá* suspenso em que está posicionado um determinado orixá; já o *intoto*, enterrado e lacrado, é um *igbá* consagrado às divindades ligadas à Terra. Então, a cumeeira e o *intoto* conectam, respectivamente, o *Orun* ao *Àiyé*, tal como fazem *orí* e *esè*, em associação ao cajado de *Òṣàálá*. Por isso, barracão

e corpo podem ser entendidos como um só, indissociáveis, tal como somos a montanha, em exemplo dado por De Paula, (2015, p. 62):

[...] antes que dizer, por exemplo, “eu vejo a montanha”, podemos dizer “eu sou a montanha” como forma de comunicar a indissociabilidade do nosso corpo com a Terra. Quando sinto a montanha, eu sou um esquema corporal indissociado dela, eu sou isso que percebo, sou essas tonalidades afetivas que só existem em mim porque sinto/sou a montanha.

Em volta da cumeeira e do *intoto*, guiados pelo som dos atabaques, candomblecistas e orixás que estão em terra fazem o *şiré*: cerimônia religiosa em que os sujeitos cantam e dançam perfilados em um grande círculo em movimento, no sentido anti-horário. Num ponto da roda está o líder religioso, conduzindo seus filhos de santo, do mais velho ao mais recente integrante, que fecha a roda, recomeçando-a. Tal movimentação, presente em tantas outras religiões, é chamada por Costa (2020, p. 59-60, grifo no original) de circumbulação:

O termo *circum* significa “em volta de”, “em redor de” e *ambulação*, termo de origem latina, apresenta o sentido de passear, deslocar. Portanto, caminhar pelos espaços sagrados, adquire uma postura associada a dimensão do sagrado, no qual os itinerários simbólicos indicam uma conduta quase sempre circular. Caminhar pelo templo ou em torno de uma forma simbólica sagrada indica posturas que se conformam a ritos que são adotados em determinados lugares sagrados.

Desse modo, os corpos que circumbulam no *şiré*, o fazem em harmonia com os diferentes ritmos tocados nos atabaques (outro importante conhecimento ancestral). Dançam atos sagrados, acionados por cantigas na língua yorùbá, canções que exaltam os grandes feitos das divindades africanas. Num rompante, altamente coordenado, alguns candomblecistas entram em estado de transe e os orixás tomam o seu lugar na dança. Nesse momento, a

comunidade, os convidados e os simpatizantes, juntos, vibram e festejam com os orixás a quem eles prestam devoção. O que todos sentem ali nada mais é do um pouco da África que foi transportada, simbolicamente, para um pequeno terreiro localizado na cidade de Cajazeiras, Paraíba, Brasil.

#### PARA CONCLUIR, A BENÇÃO

Como primeiro movimento proposto no presente texto, questionamos “que geografias são praticadas na terra incógnita de um terreiro?”, pergunta que o primeiro autor fez para si próprio, anos atrás, quando dava início a sua investigação de mestrado. Pareceu-lhe simples pergunta, com simples objetivos, mas aos poucos se mostrou complexa, inquietante e fundamental. Em paralelo, ele mesmo estava se identificando pessoalmente com o candomblé a partir do espaço religioso que almejava pesquisar.

Durante toda a sua formação acadêmica, ele não teve contato com referências que tratassem do conhecimento do candomblé ou que, no mínimo, prestassem contribuições para explicar as experiências territoriais desse povo tão distinto, no que se refere ao saber e o poder. Ora, são inúmeros os títulos que tratam da epistemologia da Geografia, garantindo a origem grega do pensamento geográfico, posteriormente institucionalizada em cátedra pelas escolas francesa e alemã. Então, se não é possível traçar uma outra linha argumentativa que inclua o conhecimento afrodiaspórico vivido nos terreiros, eles ainda são terras incógnitas ou deveras não há geosofia formulada fora da Europa? Não existindo, poderíamos dizer que Cosgrove (2012) e Wright (2014) cometeram equívocos e a geografia não está em toda parte e não é feita toda gente.

Caminhar pela floresta da experiência que nos passa, nos acontece e nos toca é um exercício geográfico de abertura que nos possibilita perceber corpos fenomenais, sempre em copertencimento ao mundo (Bondía, 2002; De Paula, 2021; Marandola Jr., 2016, 2018). É assim porque os corpos fenomenais que experienciam o mundo, o fazem enquanto forma-de-vida; enquanto modo de existência na Terra (Dardel, 2018). Portanto, o geógrafo que percebe essa relação corpo-mundo não pode lançar olhares de águia, em sobrevoo (Merleau-Ponty, 2019) ou continuará preso numa falsa neutralidade científica que não dá conta de refletir sobre os fenômenos e seus significados.

No terreiro, *locus* da pesquisa e casa para o primeiro autor, tivemos contato com uma geosofia afrodiaspórica muito própria dessa comunidade, ensinada de forma prática, cotidianamente, nos mais simples e nos mais complexos atos, quase sempre coroados por uma benção. Nesse lugar, quando um mais velho nos ensina fundamentos do culto, cruciais para a perpetuação daquele saber prático na família de axé, pedimos-lhe a benção como forma de agradecimento. O compartilhamento de conhecimentos é sagrado.

Em campo, também vimos todo o zelo ao cultuar diversas divindades africanas e uma entidade afroindígena que fazem parte da ancestralidade do líder religioso e demais membros. Todas elas estão organizadas, dentro ou fora da estrutura central, com base nas tradições ensinadas nas lendas e histórias míticas. Com isso, conformam-se geossímbolos em todo o espaço desse microcosmo de terras ancestrais transportadas, símbolos que estão ao nível do solo e elevados; abertos e fechados; centrais, tangenciais e de canto. Essa afro-territorialidade, veiculada por corpos (com)sagrados, faz do espaço religioso um território-terreiro (Corrêa, 2004, 2008; Melo, 2019, 2022).

Portanto, corpos e geossímbolos que compõem um território-terreiro de candomblé são sempre mediados por conhecimentos ancestrais. Estes demarcam os símbolos da cultura de terreiro (caracterização, disposição no espaço e uso litúrgico), assim como determinam as ações territorializadas dos seres religiosos, com base no código de conduta interno que descrimina a hierarquia da *egbé*. Os três elementos vinculam-se em tal medida que podemos falar de uma **geosofia do corpo-terreiro**, ideia-força que aqui nós apresentamos. Essa geosofia do corpo-terreiro manifesta e expressa a identidade do grupo religioso, vivida no cotidiano, por isso posiciona territorialmente a experiência do ser-junto-no-mundo. ○

#### REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Geralda de. O geógrafo fenomenólogo: sua oralidade e escrita no/do mundo. **Geograficidade**, v. 10, n. especial, p. 38-47, 2020.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**: contribuição a uma Sociologia das interpenetrações de civilizações. v. 1. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia (Rito Nagô)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- BENISTE, José. **Mitos Yorubás**: o outro lado do conhecimento. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016.
- BENISTE, José. **Orun - 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, 2014.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, n. 19, p. 20-28, 2002.

BONNEMAISON, Joël. **Culture and Space**: conceiving a New Cultural Geography. London: I. B. Tauris, 2005.

BONNEMAISON, Joël. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Geografia cultural**: uma antologia. v. 1. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. p. 279-303.

BORGES, Luzineide Miranda; CAPUTO, Stela Guedes; OLIVEIRA, Raimundo Nunes de. A organização geográfica do terreiro de candomblé contribuindo para ensino da geografia. **Entreideias**, v. 5, n. 2, p. 79-94, 2016.

BUTTIMER, Anne. Apreendendo o dinamismo do mundo vivido. In: CHRISTOFOLETTI, Antonio. **Perspectivas da Geografia**. 2. ed. São Paulo: DIFEL, 1985. p. 165-193.

CAMPOS, Carlos Eduardo Cinelli Oliveira de; TORRES, Marcos Alberto. Entre as geografias narradas e os imaginários geográficos. In: DOZENA, Alessandro (org.). **Geografia e arte**. Natal: Caule de Papiro, 2020. p. 175-207.

CLAVAL, Paul. Etnogeografias - Conclusão. **Espaço e Cultura**, n. 7, p. 69-74, 1999.

CORRÊA, Aureanice de Mello. **Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira**: de cultura alternativa à inserção global. 2004. 323 f. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

CORRÊA, Aureanice de Mello. Territorialidade e simbologia: o corpo como suporte sógnico, estratégia do processo identitário da Irmandade da Boa Morte. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 1, n. 1, p. 121-133, 2008.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato;

ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Geografia cultural**: uma antologia. v. 1. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. p. 219-237.

COSTA, Otávio José Lemos. A experiência do corpo e a circunambulação em lugares sagrados. **Espaço e Cultura**, n. 48, p. 56-70, 2020.

DARDEL, Eric. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. 1. ed., 1. reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2018.

DE PAULA, Fernanda Cristina. Ferida de outono: Sobre literatura, corpo e presentificação da geograficidade. **Revista da ANPEGE**, v. 16, n. 31, p. 243-258, 2021.

DE PAULA, Fernanda Cristina. Sobre geopoéticas e a condição Corpo-Terra. **Geograficidade**, v. 5, n. Especial, p. 50-65, 2015.

EUGÊNIO, Rodnei William. **A memória ancestral de Pai Pérsio de Xangô**: expansão e consolidação do candomblé paulista. 195 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

EVANS-PRITCHARD, Edward. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. 3. ed., 5. reimpr. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.

FEITOSA, Eliana Aparecida Silva Santos. **Identidade e cultura**: estudo etnogeográfico da Comunidade Tradicional do Moinho em Alto Paraíso de Goiás. 2017. 159 f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. v. 1. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed., reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2017.

HAMMERSLEY, Martyn; ATKINSON, Paul. **Etnografia**: princípios em prática. Petrópolis: Vozes, 2022.



HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.

KOTTOW, Miguel. História da ética em pesquisa com seres humanos. **Revista Eletrônica de Comunicação, Informação & Inovação em Saúde**, v. 2, sup. 7-18, 2008.

LOTT, Henrique Marques. **Arte e religião na hermenêutica de Gadamer**. 2007. 90 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2007.

LOWENTHAL, David. Geografia, experiência e imaginação: em direção a uma epistemologia geográfica. In: CHRISTOFOLETTI, Antonio (org.). **Perspectivas da geografia**. 2. ed. São Paulo: DIFEL, 1985. p. 103-141.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura nos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 1. ed., 1. reimpr. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

MARANDOLA JR., Eduardo. Geografias do porvir: a fenomenologia como abertura para o saber geográfico. In: SPOSITO, Eliseu Savério. *et. al.* **A diversidade da Geografia brasileira**: escalas e dimensões da análise e da ação. Rio de Janeiro: Consequência, 2016. p. 451-466.

MARANDOLA JR., Eduardo. Olhar encarnado, geografias em formas-de-vida. **GeoTextos**, v. 14, n. 2, p. 237-254, 2018.

MELLO, João Baptista Ferreira de. Explosões e estilhaços de centralidades no Rio de Janeiro. **Espaço e Cultura**, n. 1, p. 23-43, 1995.

MELLO, João Baptista Ferreira de. Símbolos dos lugares, dos espaços e dos "deslugares". **Espaço e Cultura**, n. 16, p. 64-72, 2003.

MELO, Emerson Costa de. **A compreensão das dinâmicas territoriais afrorreligiosas a partir da perspectiva da afro-territorialidade**: um estudo sobre o processo de constituição, organização e difusão do Candomblé Kétu. 2019. 225 f. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

MELO, Emerson Costa de. Afro-territorialidade: uma perspectiva geográfica afrocentrada para compreender as dinâmicas territoriais dos terreiros de candomblé. **Caminhos de Geografia**, v. 23, n. 87, p. 282-294, 2022.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. 4. ed. 5. reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2019.

MOURA, Julia Lobato Pinto de. A geografia do sagrado nos terreiros de candomblé ketu. **África e Africanidades**, n. 29, p. 1-15, 2019.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

OLIVEIRA, Jéssica Cristina Alvaro de; NASCIMENTO, Giovane do; CHAVES, Clara Mara Gonçalves. Pedagogias de axé: linguagens, modos de fazer pedagógicos e a circularização do conhecimento na diáspora africana. **Philologus**, n. 84, p. 1130-1147, 2022.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

RIBEIRO, Zenilda Lopes. Uma abordagem conceitual sobre a etnogeografia: definições, gênese e fundamentos. **Terra Livre**, v. 2, n. 57, p. 39-60, 2022.

RODRIGUES, Ozaias da Silva. **A força dos que resistem e a sanha dos que atacam**: casos de racismo religioso e intolerância contra candomblecistas em Fortaleza e Região Metropolitana. 2020. 160 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2020.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte**: pàde, àsèsè e o culto Égun na Bahia. 14. ed., 7. reimpr. Petrópolis: Vozes, 2019.

SANTOS, Maglandyo da Silva. **As territorialidades simbólicas de um terreiro de candomblé na cidade de Cajazeiras, Paraíba**. 2021. 230

Geosofia e experiência em um Terreiro de Candomblé  
Maglandyo da Silva Santos e Otávio José Lemos Costa

f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2021.

SANTOS, Maglandyo da Silva; COSTA, Otávio José Lemos. Autoantropologia e Geografia da Religião: a dupla pertença do pesquisador em um terreiro de candomblé. **Revista da Casa da Geografia de Sobral**, v. 24, n. 1, p. 25-41, 2022.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Tradução Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1980.

WRIGHT, John K. *Terrae incognitae*: o lugar da imaginação na Geografia. **Geograficidade**, v. 4, n. 2, p. 4-18, 2014.

Submetido em dezembro de 2023.

Revisado em fevereiro de 2024.

Aceito em março de 2024.