

Sacralizando o espaço: geossímbolos de um terreiro de umbanda

FELIPE IBIAPINA*

Resumo: Nas origens – remetendo às sociedades primitivas e tradicionais – a imensidão do mundo gerava certo temor. Como reação, o homem foi se apropriando do espaço e fundando territórios. A porção habitada corresponderia ao cosmos, o “mundo conhecido”, subsistindo no meio do caos, “mundo desconhecido”. Imbuído de misticismo, invocava-se a proteção do Sagrado, manifestado através de símbolos, com vistas a proteger a comunidade dos ataques espirituais (ELIADE, 1992). Hodiernamente, apesar da ascendente secularização do ocidente, o *homo religiosus* mantém a necessidade de fundar roturas no espaço para implantar seus templos. Partindo de um estudo de caso etnográfico, este artigo trata da morfologia de um terreiro de umbanda, localizado na cidade de Teresina-PI, e busca compreender a geometria espacial assumida pelos símbolos religiosos responsáveis por transmutar o espaço profano em espaço sagrado.

Palavras-chave: Sagrado; Profano; Território.

Sacralizing space: geosymbols of an umbanda temple

Abstract: In the origins – referring to primitive and traditional societies – the immensity of the world generated a certain fear. As a reaction, man was appropriating space and founding territories. The inhabited portion would correspond to the cosmos, the "known world", subsisting in the middle of chaos, "unknown world". Imbued with mysticism, the protection of the Sacred was invoked, manifested through symbols, in order to protect the community from spiritual attacks (ELIADE, 1992). Today, despite the rising secularization of the West, *homo religiosus* maintains the need to establish ruptures in space to establish his temples. Starting from an ethnographic case study, this article deals with the morphology of an umbanda terreiro, located in the city of Teresina-PI, and seeks to understand the spatial geometry assumed by the religious symbols responsible for transmuting the profane space into sacred space.

Key words: Sacred; Profane; Territory.



* **FELIPE IBIAPINA** é Arquiteto e Urbanista. Mestre em Geografia-UFPI e doutorando em Desenvolvimento Urbano (UFPE).

Introdução

O presente artigo constitui um desdobramento da dissertação intitulada “Territorialidades Sagradas: religiosidades católica e afro-brasileira na Zona Norte de Teresina-PI”, defendida no ano de 2018 no Programa de Pós-Graduação em Geografia-PPGGEO da Universidade Federal do Piauí-UFPI. Como sugerido no título, a pesquisa de mestrado teve como foco analisar a formação de territórios culturais oriundos de dois sistemas religiosos que se destacam na constituição da paisagem cultural da cidade, notadamente na região norte.

Para esta discussão, traz-se como recorte temático a morfologia do espaço sagrado afro-brasileiro, a partir de um estudo de caso realizado em um terreiro de umbanda de Teresina denominado Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara. O trabalho intenta compreender: Qual a morfologia espacial do terreiro de umbanda e como são dispostos os símbolos que sacralizam o espaço e fundam um território religioso?

A pesquisa adota uma abordagem qualitativa com um tipo de estudo descritivo, analítico e interpretativo. Como método, aderiu-se ao estudo de caso etnográfico que, segundo Martucci (2001, p.167), parte da perspectiva social dos sujeitos em ação, “que agem de acordo com os sentidos que constroem para todos os objetos com os quais interagem na vida cotidiana, considerando essa construção de sentidos um processo constante de formação”.

Para o trabalho empírico foram utilizadas como técnicas de coleta de dados a observação participante, entrevistas semiestruturadas e entrevistas abertas com o Pai-de-santo, croquis esquemáticos, os dados foram interpretados a luz da análise de

conteúdo, modalidade temática de Bardin, (2011). Apesar do artigo partir de um estudo de caso, ressalta-se que não foi intuito empreender generalizações, uma vez que cada terreiro é único, portando singularidades no que concerne à espacialidade.

Sacralização do espaço: um ato de hierofania

A sacralidade pode ser entendida como uma qualidade metafísica que se manifesta na matéria por meio da hierofania, definida por Eliade (1992, p.13) como a “manifestação de algo de ‘ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’”. Eliade (1992) destaca que Sagrado e Profano correspondem a duas modalidades de ser no mundo, situações existenciais “assumidas” pelo homem.

Não existe uma diferença objetiva e material que distingue os elementos concernentes ao Profano e ao Sagrado. A natureza é, em sentido estrito, considerada profana, por ser matéria, contudo é apta à manifestação de uma sacralidade cósmica. É através do pensamento religioso que se constrói a divisa entre as dimensões Sagrado e Profano numa cosmovisão relativa que varia de acordo com as concepções do indivíduo e sua comunidade.

A hierofania se apresenta como uma necessidade do Ser em se manter espiritualizado e conectado com ao Sagrado. São os templos que balizam a transição entre as dimensões Sagrado e Profano, atuando como pontos nodais espaço contínuo. Para aprofundar a compreensão desse fenômeno que se inscreve no contexto da cidade, adentrando no escopo da ciência geográfica, toma-se o Território como categoria de análise (ELIADE, 1992).

Nesse âmbito, o território é entendido como um constructo que envolve o espaço-social e espaço-cultural. Bonnemaïson (2002) define o espaço-social como espaço produzido, concebido em termos de organização, enquanto o cultural é vivenciado, criado em termos de significação. A cultura penetra o espaço e desenha uma semiografia formada por sistemas espaciais, o que se define por geossímbolos.

É, pois, através dos geossímbolos que os territórios culturais e, dentre estes, os sagrados, fundam sua representação no espaço, dando suporte às relações estabelecidas entre os sujeitos. Rosendahl (2005) acentua que são múltiplas as estratégias que integram território e religião. A partir das estruturas simbólicas religiosas se erige um repertório identitário, que rompe a materialidade homogênea do profano, criando na cidade disjunções, os territórios sagrados. Parte-se da concepção de que existem territórios que estão ligados a uma ou outra dimensão do cosmos e, no caso dos territórios religiosos, há um comprometimento com o Sagrado, estando permeado de signos e significados.

O território-terreiro

A religiosidade afro-brasileira está além dos marcadores metafísicos, abrangendo também elementos étnico-culturais, tornando-se uma referência identitária para os africanos escravizados e, posteriormente, por força da miscigenação, os brasileiros que se

identificassem¹. Por meio dos “candomblés” – aludindo uma pluralidade de matrizes da religiosidade afro-brasileira – se tornou possível resgatar sua cosmovisão, passando por uma atualização, através da recomposição dos rituais e crenças de diferentes etnias (CORRÊA, 2013).

Para que a atualização dos ritos africanos fosse possível e, a partir destes, se constituíssem novas religiões em terras brasileiras, com características próprias, mas conservando a essência dos cultos aos orixás originários, recorreu-se ao uso dos geossímbolos².

Isso fez do terreiro uma extensão da África, pelos espaços recriados através do uso de símbolos, instrumentos rituais e plantas nativas. Rompendo com a lógica da fronteira física, a comunidade toma posse de uma porção de terra brasileira, imprime sua identidade étnica e cultural, e faz memória às raízes ancestrais.

A sacralização do território-terreiro se dá através da inserção de geossímbolos que, em primeira instância, remetem aos domínios naturais em que se manifesta o axé, energia pura dos orixás. Árvores, arbustos e ervas com propriedades sagradas são plantadas ao redor do pátio ritual. O contato com a pajelança dos índios nativos deu força às benzeduras ritualísticas, banhos de ervas que já se praticava nas tribos africanas (CORRÊA, 2013).

Outra referência simbólica e geográfica, presente nos terreiros, diz respeito à criação de um espaço ritual remetendo

estendida para todos que se sentem chamados (é algo que emana no Ser, além das raízes genealógicas), havendo uma universalização da religião.

² Bonnemaïson (2000, p. 27) define os geossímbolos como “a estrutura simbólica de um meio, um espaço, seus significados (tradução nossa)”.

¹ Corrêa (2013, p. 214) ressalta que, no contexto brasileiro, “a escravidão desconstrói essa estrutura de pertencimento e identidade dos iorubas, atribuída pela genealogia como estratégia que viabilizaria a recuperação dessa identidade. É resgatado, aqui, o chamado do Orixá, mantendo viva e preservada, assim, a prática africana de incorporação ao grupo por meio do sistema de fraternidade”. Nesse sentido, a filiação ao santo é

aos locais de culto africanos, lugar de pertença dos orixás – por serem divindades de origem tribal que, segundo os mitos, habitaram a África, os orixás encontram-se fortemente ligados às suas origens, mantendo estreita aproximação com a ancestralidade –. Assim, o espaço sagrado deve transpor a barreira do além-mar e, através dos geossímbolos, recriar o cosmos ancestral (CORRÊA, 2013).

No Brasil como a religiosidade afro-brasileira foi instituída por africanos de diversas etnias, as entidades que, precipuamente, eram cultuadas apenas nos seus reinos, são reunidas no mesmo território-terreiro, formando um panteão sagrado. Para tal, o terreiro é preparado para que os orixás se sintam à vontade e visitem o espaço.

Para compreender a formatação desse território cultural fragmentado espacialmente que se erige, sobretudo pelo imaginário, Corrêa (2013) recorre à categoria dos geossímbolos explicando que, o ato de “geossimbolizar o espaço” repercutiu na criação de territórios que tornaram possível a atualização da cosmovisão africana no Brasil.

De acordo com Corrêa (2013, p.210) “é por intermédio do território móvel – transposto simbolicamente por meio das territorialidades e dos geossímbolos – que se reterritorializa, em solo brasileiro, o Candomblé...”. A autora entende que o intercâmbio cultural África-Brasil assume a feição do que ela denomina “cartografia de fronteiras porosas”.

A ideia de território móvel também se explica a partir das representações geossimbólicas, na conexão do terreiro – de Umbanda e Candomblé – com a natureza. Os orixás, por representarem

domínios da natureza, têm em seus assentamentos elementos que remetem ao ambiente natural.

Por exemplo, é comum encontrar em terreiros de Umbanda a imagem de Yemanjá envolta às conchas, fontes de água, remetendo ao mar. O geossímbolo que se erige neste espaço do terreiro articula este aos mares, domínio de Yemanjá. Para os que partilham desta cosmovisão religiosa o que está ali não é só uma concha com uma fonte de água, mas a própria natureza transposta.

O caso

Dirigida pelo Sr. Luiz, a Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara é um terreiro de Umbanda ou, nas palavras dele, “um espaço de caridade e atendimento espiritual, que atua como hospital no acolhimento daqueles que padecem de enfermidades da alma”. O terreiro recebe também a denominação de Casa da Sopa, em razão de um trabalho assistencial realizado por essa comunidade religiosa em favor dos mais pobres.

Aportando no objeto de estudo, tem-se que o sistema simbólico religioso adotado pela comunidade de terreiro cujo Sr. Luiz cumpre a função de “zelador de santo” – chefe espiritual – concerne à Umbanda – aqui se referindo à religião que tem origem carioca–, bem como, recebe, assim como a maioria dos terreiros da capital teresinense, influência simbólica de outros cultos afro-brasileiros e indígenas, se destacando o Terecô³ maranhense (TAVARES, 2008).

Por ser um trabalho geográfico, o estudo da espacialidade e das formas ganha ênfase e, acerca desse aspecto, chamou atenção, na ocasião da primeira visita realizada no terreiro, o modelo de

denominações. As entidades espirituais do terecô são organizadas em famílias, ganhando especial destaque a família dos Léguas (FERRETI, 2001).

³É uma religião afro-brasileira codoense – originada na cidade de Codó-MA –, também conhecida como mata, tambor-da-mata, encantaria de Barba Soêra, dentre outras

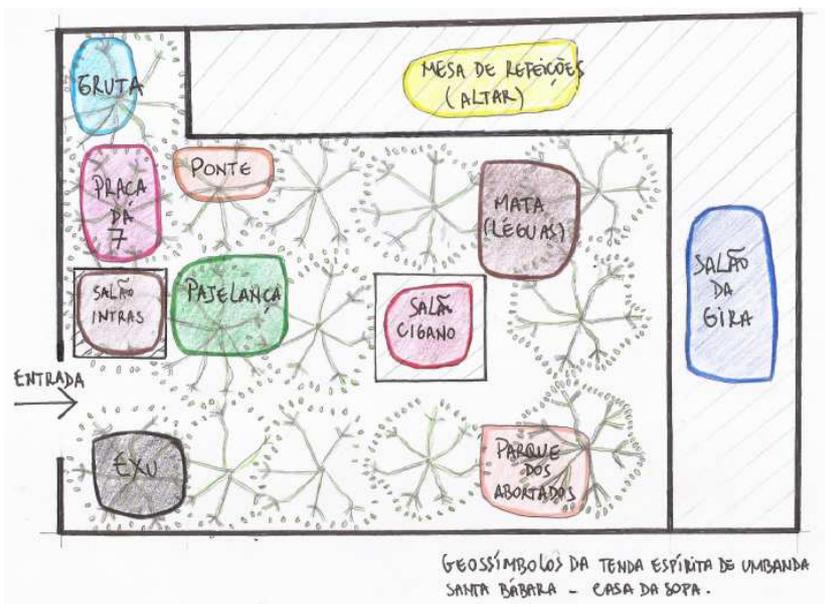
implantação dos geossímbolos em partido aberto, na frente da casa do Sr. Luiz. Em meio às árvores, ao longo do espaçoso terreno, o Sagrado havia transformado a natureza profana das coisas, e encontrava-se firmado.

Ocorreu um estranhamento inicial uma vez que a Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara fugia do modelo padrão da maioria dos terreiros de Umbanda regionais, destoando da imagem que se houvera criado mentalmente. De acordo com a narrativa de Pordeus Jr (1999) sobre um terreiro cearense – os terreiros cearenses têm características próximas dos piauienses, em razão do intenso fluxo cultural entre os dois estados – o partido dos terreiros de Umbanda, em geral, é bastante simplificado e encontra-se espacialmente integrado à morada do pai (mãe)-de-santo. O “salão” onde acontecem as giras e os trabalhos apresenta-se como um cômodo de uma típica moradia popular, implantado como anexo, geralmente “nos fundos”.

A Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara, também denominada Casa da Sopa – inclusive é esse o nome que está grafado na placa que se encontra no portão de entrada – rompe com o modelo apresentado e traz outra perspectiva para o terreiro de Umbanda. Sua implantação em partido aberto, com os geossímbolos sagrados distribuídos em torno de uma grande área verde que já se mostra na entrada do terreno, contradiz o modelo usual do terreiro simplificado no quintal, com os símbolos especializados dentro de um mesmo cômodo da edificação.

Na imagem da Fig. 1 apresenta-se um croqui esquemático do terreiro, representando a locação no terreno. Aparece demarcada a área construída e a área verde, sendo esta última em maior porcentagem. O destaque especial é dado à disposição dos geossímbolos sagrados, principais elementos do sistema simbólico em questão, responsáveis pelo axé – componente metafísico – do lugar, expressão da hierofania.

Figura 1: Croqui esquemático destacando os geossímbolos da Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara



Fonte do autor (20017)

O croqui esquemático reforça a ideia que gira em torno do conceito de geossímbolo, isto é, um símbolo constituído por um arranjo espacial – mais do que um objeto se reporta a um conjunto estabelecido –. Observando-se a ilustração, são detectadas nove zonas ou espaços geossimbólicos. São estes: a tronqueira para Exu; o salão dos Intras; a praça da 7; a gruta; a ponte; o assentamento dos caboclos⁴, denominado pelo sr. Luiz como pajelança; um playground que recebe o nome de parque dos abortados; um salão para os ciganos; o assentamento dos léguas⁵; o altar que é constituído por uma grande mesa na qual também se come durante as festas, situada sob um alpendre lateral; e o salão de gira, em que acontecem sessões de desenvolvimento mediúnico.

Cada espaço citado possui predicados singulares do ponto de vista do arranjo morfológico e espacial que, por si só, os diferencia e “separa” da área verde que, à primeira vista, parece pertencer a uma chácara. Todas as características constituidoras dos geossímbolos ganham um tónus considerando os aspectos subjetivos, fator cultural que, para os que partilham do sistema simbólico, transcende o Profano e se torna Sagrado.

Com relação à passagem do Profano para o Sagrado, de acordo com o Sr. Luiz, a existência da ponte serve para expressar simbolicamente a passagem das duas dimensões cósmicas, do plano físico e natural para o metafísico e sagrado. A

⁴ O termo caboclo traz uma certa complexidade quando empregado no âmbito das religiões afro-brasileiras. Isto porque, segundo Shapanan (2001), a palavra serve para designar os encantados, uma classe de entidades existente no sistema simbólico do Tambor-de-mina, o “caboclo encantado” e, designa também, o espírito que, na umbanda, adota a representação de um índio.

⁵ Léguas é uma família espiritual que tem como chefe a entidade Léguas-Boji-Buá. Nesta família

exemplo dessa transformação da matéria profana em sagrada, a gruta dedicada à Oxum⁶, através do geossímbolo criado, faz uma representação dos rios e das cachoeiras, remetendo ao domínio do Orixá. A água que por ali corre, não é somente matéria, mas, também, energia sagrada, pelo axé dispensado.

A Praça da 7 é um espaço onde a “Dona 7”, uma das principais entidades espirituais da casa, realiza trabalhos no terreiro, usufruindo do local quando está incorporada no médium para atender os “pacientes”, ou seja, aqueles que buscam auxílio espiritual e recorrem ao terreiro.

Essa entidade realiza, também, de acordo com o Sr. Luiz, um serviço no plano astral, ligada ao acolhimento dos espíritos de abortados, promovendo a cura para as suas angústias. O parque dos abortados, outro geossímbolo destacado, estaria destinado a esses seres desencarnados e, enquanto um playground material é partilhado com as crianças que visitam o terreiro.

Dois dos geossímbolos, a Pajelança e a Mata (Léguas), além de servirem de espaço ritual para o assentamento do axé de determinadas entidades, representam dois sincretismos que se realizam junto à Umbanda praticada – respectivamente, o sistema simbólico religioso indígena e o codoense também denominado terecô –. Desse modo, os geossímbolos também remetem a um grupo étnico – os

encontram-se também outras entidades afamadas nos terreiros de Teresina como Oscar Léguas, Teresa Léguas, Dorinha Léguas, Maria Léguas, Francisco Léguas, etc. (TAVARES, 2008).

⁶ *Òsun*, em yorubá, é a divindade de um rio, de mesmo nome, localizado na Nigéria. Cultuada em algumas nações de Candomblé, como o tradicional Ketu, é apontada como o orixá das águas doces, cujo arquétipo se liga à imagem da mulher vaidosa, patrona da fertilidade (VERGER, 2002).

indígenas – e ao território geográfico de Codó-MA.

O fato de se relacionar as entidades da mata e da pajelança⁷ que se incorporam à Umbanda pelo ato sincrético, e crer – os que partilham do sistema simbólico religioso aludido – que estas mesmas entidades experienciaram no passado uma vida terrena, profana, torna alguns elementos materiais da cultura indígena e do codoense rural símbolos sagrados.

Isso se expressa na constituição dos geossímbolos através das espécies vegetais que são plantadas nesses locais, cujo simbolismo envolve desde a região à qual a espécie pertence como o uso popular desta por determinada cultura. No caso da mata, onde há o assentamento dos Léguas, foi erguido um simulacro de casa de taipa contendo mobiliário e utensílios rurais como panela de barro, banco de couro, etc.

No salão dos ciganos também estão presentes ornamentos que remetem ao repertório simbólico do povo cigano – aqui referido como grupo étnico –. São encontrados espelhos, incensos e, em destaque, a imagem da Santa padroeira dos ciganos, Santa Sara Calí. A falange espiritual dos ciganos seria então composta por espíritos desencarnados que em vida pertenciam a este grupo étnico, ou que se identificam com a sua cultura. No centro do salão está uma mesa redonda para a realização de atendimentos.

Com aspecto arquitetônico similar ao salão dos ciganos, o dos Intras está destinado a um grupo de entidades peculiares, os intraterrestres, que seriam seres habitantes do centro da terra. É neste geossímbolo que um porta-voz

espiritual transmitiria mensagens que, partindo do núcleo terrestre, emergiriam à superfície. Interessante frisar que, pelo simbolismo, cria-se uma conexão entre duas regiões da crosta terrestre, como se estabelecido em uma viagem ao centro da terra, tal como Júlio Verne pensara na literatura.

Destaque especial é dado ao geossímbolo do “altar”, que tem como eixo uma mesa de madeira sob um alpendre. Esta mesa não figura como uma simples peça de mobiliário, mas, ela mesma constitui o geossímbolo, representando o “coração” do terreiro. O simbolismo da mesa como a base energética do lugar sagrado, que serve de altar central e, também, lugar de comunhão – uma vez que são realizadas refeições em ocasiões festivas – remete a dois sistemas simbólicos distintos, mas que, desde a gênese da Umbanda, encontram-se integrados à mesma pelo sincretismo. Trata-se do altar católico na representação da ceia⁸, e a mesa dos centros espíritas Kardecistas no qual acontece o trabalho mediúnico.

O Salão da Gira é um espaço restrito aos membros do terreiro. Sua arquitetura consiste em um salão onde, ao toque do tambor e à luz das velas do altar, acontecem as sessões de desenvolvimento mediúnico que servem para introduzir os neófitos no rito, lhes possibilitando os primeiros contatos com as suas entidades espirituais e, para os demais, serve para energização e limpeza espiritual.

Por fim, termina-se a descrição dos geossímbolos com aquele que marca o assentamento de Exu, junto à porta do terreiro. Exu é um orixá do panteão iorubano que tem, como uma das principais funções, intermediar a

⁷ Refere-se à religião praticada pelas comunidades tradicionais indígenas.

⁸ A comunhão, pela liturgia eucarística, é o ritual fundamental dos católicos. Nela, os fiéis, ao

participarem da ceia do Senhor, selam uma aliança divina. Logo, o “sentar à mesa para ceiar” está compreendido no maior ritual da Igreja Católica (HAHN, 2014).

comunicação com o Sagrado, atravessando o plano terrestre – o cosmos conhecido – e o além – plano espiritual –. Verger (2002) o descreve como um orixá contraditório, devido a sua complexa personalidade. Por sua astúcia, grosseria, vaidade e “indecência”, foi, ainda no Período Colonial, apontado pela Igreja Católica como a representação do Diabo.

Por outro lado, Exu também tem um lado prestativo e, por tal, se aproxima da figura humana, não é inteiramente bom, mas também não é inteiramente mau. Na Umbanda, como em outras religiões afro-brasileiras, Exu também é entendido como uma falange de entidades espirituais cujo arquétipo se aproxima do mencionado orixá.

[...] a entidade assume um papel muito mais dinâmico e ambivalente, pois é o pleno senhor de um universo onde os limites entre o bem e o mal não são claramente definidos. Exu domina o mundo em que vivemos, no qual se inscreve a vida cotidiana daqueles que *cuidam* dele (RODRIGUES; CAROSO, 1999, p. 244).

Rodrigues e Caroso (1999) ressaltam que, dentre todas as entidades da Umbanda, os Exus são aqueles com os quais a relação de “troca” é mais claramente estabelecida. Nos terreiros de Umbanda o assentamento dos Exus é feito dentro de uma casa em baixa altura denominada “tronqueira”. Lá é firmado o axé, podendo conter velas e as oferendas em geral. É comum que este geossímbolo esteja, tal como acontece no caso em questão, situado próximo à entrada, recebendo a entidade a incumbência de “porteiro”, “segurança” do espaço sagrado.

É na tronqueira, na porteira do sagrado que se encerra o relato etnográfico do terreiro Tenda Espírita de Umbanda

Santa Bárbara, pedindo agô – permissão – a Exu para levar adiante a publicação dessa experiência acadêmica.

Considerações finais

Este trabalho buscou identificar a geometria espacial assumida pelas formas simbólicas, os geossímbolos, fundamentais para a sustentação das representações subjetivas da crença. Através da descrição do terreiro, foi possível traçar uma cartografia imaginária do território sagrado, cujo epicentro é o próprio terreiro. Regiões da África mítica, as matas originárias brasileiras, os canaviais codoenses, o núcleo da Terra, o plano etéreo e espiritual, são algumas das dimensões que compõem o território sagrado, ainda que sua essência não possa ser identificada em um espaço e tempo lineares. Nessa perspectiva, é através da riqueza da representação subjetiva fundada pelos geossímbolos que é admissível validar a crença, tornando possível as celebrações ritualísticas responsáveis por elevar o devoto à transcendência no Sagrado (GEERTZ, 2015).

Referências

- BARDIN, Lawrence. **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.
- BONNEMAISON, Joël. **La géographie culturelle**. Paris: Éditions du C.T.H.S., 2000.
- _____. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Geografia Cultural: um século**. Rio de Janeiro. EdUERJ, 2002. v.3.
- CORRÊA, Aureanice de Mello. “Não acredito em deuses que não saibam dançar”: a festa do candomblé, território encarnador da cultura. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Geografia Cultural: uma antologia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. v.2. p. 203-218.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERRETI, Mundicarmo. Terecô, a linha de Codó. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria Brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p.59-73.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

HAHN, Scott. **O banquete do cordeiro**: a missa segundo um convertido. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MARTUCCI, Elisabeth Márcia. Estudo de caso etnográfico. **Revista de Biblioteconomia de Brasília**, v.25, n.2, p. 167-180, 2001.

PORDEUS Jr, Ismael. Espaço, Tempo e Memória na Umbanda Luso-Afro-Brasileira. In: CAROSO, Carlos; BACELAS, Jeferson (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas; etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p.49-68.

ROSENDAHL, Zeny. Território e Territorialidade: Uma Perspectiva Geográfica para o Estudo da Religião. In: X ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, 2005, São Paulo. **Anais** do X EGAL, 2005.

RODRIGUES, Núbia; CAROSO, Carlos. Exu na Tradição Terapêutica Religiosa Afro-Brasileira. In: CAROSO, Carlos; BACELAS, Jeferson (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas; etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p.239-256.

SHAPANAN, Francelino de. Entre caboclos e encantados. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria Brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p.318-330.

TAVARES, Dailme Maria da Silva. **A Capela e o Terreiro na Chapada**: Devoção Mariana e Encantaria de Barba Soeira no Quilombo Mimbó, Piauí. 2008. Dissertação (mestrado)- Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2008.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo. trad. Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 2002.

Recebido em 2020-06-10
Publicado em 2021-05-01