

ARTIGOS

ARTIGOS

ARTICLES

ARTICLES



O ESPAÇO E TERRITÓRIO SAGRADOS DO CANDOMBLÉ E DA UMBANDA EM CONTAGEM, MINAS GERAIS

Aurino José Gois

Doutor em Geografia/Tratamento da Informação Espacial pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas). Professor do Departamento de Ciências da Religião da PUC-Minas.

E-mail: *goisantos@yahoo.com.br*

RESUMO

Este artigo é parte da pesquisa sobre o espaço e território das religiões de matrizes africanas (candomblé e umbanda) na cidade de Contagem, região metropolitana de Belo Horizonte, Minas Gerais. A falta de visibilidade dessas religiões na paisagem urbana da cidade reflete ainda a discriminação do período colonial e pós-abolicionista, atribuída a esses cultos e aos seus adeptos pela sociedade brasileira. O mapeamento e a identificação dessas religiões neste trabalho têm como objetivo verificar o modo e as condições em que se opera essa invisibilidade. O tema se inscreve no campo da geografia humanista e cultural e utilizou-se de questionário estruturado, observação participante, instrumentos e *software* de mapeamento digital. Ao final, este artigo demonstra que, embora as religiões pesquisadas não tenham visibilidade na paisagem urbana, elas têm, contudo, uma presença significativa na cidade, e tanto seu espaço quanto seu território se estendem muito além dos lugares em que estão instaladas.

PALAVRAS-CHAVE

Geografia cultural; espaço; território; candomblé; umbanda.

1. INTRODUÇÃO

As religiões de matrizes africanas, desde suas mais remotas manifestações no período colonial até a sua formação e

consolidação no período republicano, não tiveram o reconhecimento, no Brasil, de sua legitimidade religiosa. Os rituais afro-brasileiros ainda encontram bastante resistência no país e não foram até hoje devidamente assimilados no imaginário religioso desta nação. Por força do Padroado Régio, um acordo entre o pontífice de Roma e o rei de Portugal, a evangelização era parte integrante do projeto colonizador e configurou o universo simbólico-religioso da sociedade brasileira como estritamente cristão e avesso ao denominado paganismo africano.

Nesse sentido, toda manifestação religiosa de herança africana seria combatida e proibida ou, em alguns casos, tolerada. Essa tolerância era decorrente do esforço infrutífero dos missionários católicos em fazer com que os escravos realizassem e se submetessem aos rituais inerentes à ortodoxia religiosa pregada por eles. Esse “fracasso” foi interpretado, nos primeiros estudos sobre o afro-brasileiro no início do século XIX, como uma limitação e incapacidade das “raças inferiores para as elevadas abstrações do monoteísmo” (NINA, 2006, p. 27). Dada essa “incapacidade”, os missionários católicos, de certo modo, foram obrigados a aceitar algumas manifestações religiosas típicas, por parte dessa população, mas desde que elas “obedeçam aos cânones da Igreja” (GOMES; PEREIRA, 1988, p. 94). Essa aceitação forçada contribuirá, mais tarde, para o surgimento do assim chamado catolicismo popular: o catolicismo não canônico, ou seja, que se distancia do cânone romano e se deixa influenciar pelas matrizes culturais dos povos colonizados e também dos colonizadores.

À medida que as práticas africanas vão sendo cristianizadas, elas são toleradas. Por outro lado, aquelas que teimaram em perpetuar seu passado gentílico (pagão), tais como os “Calundus”, um tipo de ritual mágico-religioso bastante difundido nos séculos XVII e XVIII nas Minas Gerais (MARCUSI, 2009), dentre outras, foram proibidas e perseguidas. Essa proibição moldou e consolidou o imaginário religioso do povo brasileiro em relação aos rituais afros como algo ruim, perverso e demoníaco, enquanto foram percebidos e interpretados como uma contraposição e ameaça à fé cristã. Percepção que perpetua até os dias atuais a não aceitação desses cultos, representados atualmente pelo candomblé e pela umbanda, objetos de pesquisa da tese, defendida no programa de Geografia – Tratamento

da Informação Espacial, da PUC-Minas, cujo resumo será apresentado neste artigo.

De modo geral, no imaginário religioso brasileiro, os locais de culto afro são locais onde se faz o mal. Por isso devem ser evitados, sendo, portanto, estigmatizados pela população como um todo. Como reação a essas atitudes, alguns terreiros procuram ser o mais discreto possível para não chamar a atenção. Desse modo, os espaços sagrados dessas religiões se configuram como *espaços invisíveis* no cenário urbano da cidade, uma vez que quase sempre não são percebidos pela maioria que passa pelo local. Mapear esses espaços sagrados significa torná-los visíveis na paisagem urbana da cidade.

A visibilidade desses espaços sagrados reveste-se de real significado no imaginário sociocultural, porquanto essa visibilidade pode representar uma afirmação de direito, o direito de existir de uma cultura, de um povo, de uma religião, historicamente excluídos “da riqueza, da cultura e do poder” (FERNANDES, 1989, p. 9). Esse estudo apresenta-se como uma contribuição necessária ao processo histórico de afirmação cultural e religiosa dessa parcela da população.

Os estudos clássicos das religiões afro-brasileiras ocorreram, sobretudo, no campo da sociologia e da etnografia, com as obras de Edison Carneiro (1937), Roger Bastide (1989, 2001), Pierre Verger (1999), dentre outros. A geografia de cunho positivista e, posteriormente, marxista, que vem predominando no Brasil nas últimas décadas, tem dado pouca atenção a esse campo de investigação no país.

Não obstante a falta de interesse das correntes predominantes, os estudos geográficos da religião no Brasil vão se desenvolver inicialmente sob a inspiração da Escola de Berkeley, desde o final dos anos 1960, fortemente influenciados por Carl Sauer e David Sopher (ROSENDAHL, 1996, p. 14). Esses estudos receberão novos impulsos em 1980, quando são lançados os fundamentos da abordagem humanista-cultural em geografia no Brasil, com as traduções dos livros de Yi-Fu Tuan e, em 1983, com os estudos sobre Eric Dardel, D. Lowenthal, Kevin Linch (CLAVAL, 2007, p. 9). A obra de Dardel, por exemplo, publicada em 1952, na França, só foi traduzida para o português em 2011. Em 1990, graças ao trabalho de tradução de textos clássicos de geógrafos humanistas, realizado por

Zeny Rosendahl e Roberto Lobato Corrêa, o campo religioso passa a ser incorporado aos estudos geográficos, configurando um campo específico, a saber, geografia da religião, no âmbito da geografia humanista-cultural.

2. CONTEXTUALIZAÇÃO GEOGRÁFICA DESTE ESTUDO

Se perseguirmos o processo de evolução do pensamento geográfico, observaremos o aperfeiçoamento cada vez maior na realização do que lhe é específico, a saber, situar o homem no espaço vivido de modo a lhe possibilitar orientar-se em relação aos outros e às outras culturas (AMORIM FILHO, 2003, p. 31). Em outras palavras, é a ciência que relaciona o indivíduo aos outros indivíduos a partir da espacialidade e da territorialidade que eles ocupam. Territorialidade pode ser aqui entendida como a área de influência de um determinado grupo religioso na paisagem do lugar. Nas palavras de Rosendahl (1996, p. 59), significa “o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos, no sentido de controlar um dado território”; sendo território, segundo a mesma autora, “os espaços apropriados efetiva ou afetivamente”.

Por sua vez, a espacialidade pode ser entendida como as redes de relações convergentes e/ou divergentes, direta ou indiretamente estabelecidas pelos diversos e diferentes grupos religiosos ou não, em interação, ocupando e constituindo um mesmo lugar, ora como espaço sagrado, ora como espaço profano. É tarefa de uma geografia da religião “conhecer a natureza do espaço sagrado, como se constrói tal espaço e porque ele se torna qualitativamente diferente do espaço profano que o circunda” (ROSENDAHL, 1996, p. 29). É essa uma das tarefas que esta pesquisa tem a pretensão de realizar, na cidade de Contagem.

A “geografia radical” ou “crítica” vai resgatar a importância do espaço para a análise social e será discutida por Soja (1993), tendo como ponto de partida analítico as contradições sociais e espaciais tanto dos países centrais como dos periféricos. Contudo, para Amorim Filho (1997, p. 13), três

autores foram os principais responsáveis por essa “especialização” da análise da sociedade:

El filósofo y sociólogo Lefèbvre (1974), el sociólogo Castells (1972) y el geógrafo Harvey (1973) fueron los autores de las publicaciones que llevaron, respectivamente, a la “especialización” del marxismo, y a la “marxización” de la geografía¹.

Na verdade, essa nova perspectiva geográfica e os embates teóricos que a sucederam (SOJA, 1993) refletiam, segundo Amorim Filho, a convergência de dois movimentos. O primeiro, de descoberta, por parte dos geógrafos, da dimensão estrutural e ideológica do espaço geográfico; e o segundo, de descoberta da dimensão espacial da análise social, pelos sociólogos, economistas e filósofos, dentre outros (AMORIM FILHO, 1997, p. 13). É nesse contexto que surge a geografia humanista e, mais tarde, a geografia cultural e da religião.

A geografia humanista, calcada nas filosofias fenomenológicas e existencialistas, privilegiará o singular, o universal, e não o particular. Em vez de explicação, tem-se agora na compreensão a base de inteligibilidade do mundo real, atribuindo uma configuração nova aos conceitos-chave da geografia. “A paisagem torna-se um conceito revalorizado, assim como a região, enquanto o conceito de território tem na geografia humanista uma de suas matrizes” (CORRÊA, 2005b, p. 30). O lugar passa a ser o conceito-chave mais relevante, enquanto o espaço adquire, para muitos autores, o significado de “espaço vivido”.

Para Holzer (1992, p. 440), “o espaço vivido é uma experiência contínua, egocêntrica e social; um espaço de movimento e um espaço-tempo vivido... (que)... se refere ao afetivo, ao mágico, ao imaginário”. Tornar esse espaço inteligível é o ponto de partida para os geógrafos, segundo Corrêa. E, ao decifrá-lo, revelamos as práticas sociais dos diferentes grupos que nele produzem, circulam, consomem, lutam, sonham, enfim, vivem e fazem a vida caminhar (CORRÊA, 2005a, p. 44).

¹ “O filósofo e sociólogo Lefèbvre (1974), o sociólogo Castells (1972) e o geógrafo Harvey (1973) foram os autores das publicações que levaram, respectivamente, à ‘especialização’ do marxismo, e à ‘marxização’ da geografia”.

3. A GEOGRAFIA DA RELIGIÃO E OS TERRITÓRIOS SAGRADOS

Em todas as épocas, cada povo elegeu um sagrado que configurasse o sentido de sua existência, ou seja, que orientasse o seu agir no mundo cotidiano. Essa configuração de sentido a partir de um sagrado constitui um dos marcos referenciais que diferenciará culturalmente uma civilização de outra. A geografia da religião esteve vinculada a uma perspectiva humanista-cultural pelo fato de que o sagrado de uma comunidade ou povo específico, enquanto experiência do vivido, toma sua forma objetiva na religião que detém o poder de ministrar os ritos e manipular os símbolos de seu culto.

De acordo com Zeny Rosendahl (1996, p. 14), a geografia da religião, concentrando-se no componente religioso, investiga primeiro a interação espacial entre uma cultura e seu ambiente terrestre complexo; segundo, a situação espacial entre diferentes culturas. Sendo assim, a nossa proposta de trabalho de estudo dos territórios sagrados de matrizes africanas na cidade de Contagem constitui-se em um trabalho de geografia da religião, pois almejamos compreender a interação dos templos afro-brasileiros na espacialidade urbana dessa cidade, espacialidade esta simbolicamente marcada, em sua maior parte, pela matriz eurocêntrica cristã.

Para Büttner (1985 apud ROSENDAHL, 1996, p. 15-16), há três orientações geográficas para o estudo da religião: a primeira refere-se ao aspecto geográfico social. Uma tendência dos estudos ecológicos religiosos, entendendo-se por ecologia religiosa “a busca do perfeito equilíbrio no ambiente pelas diferentes religiões”. O segundo aspecto é o teológico, que coloca a questão se o geógrafo deveria ser também um historiador da religião, um estudioso dos escritos religiosos. Finalmente, o terceiro aspecto, religioso-geográfico-interdisciplinar, procura mostrar que influência a religião tem sobre as pessoas, sua civilização, seus costumes. Em nosso entendimento, uma orientação não exclui a outra, mas o privilégio de uma delas torna mais clara a análise, uma vez que sabemos o ponto de vista a partir do qual ela é feita.

O sagrado é uma experiência fundamental, constitutiva do humano, e sua expressividade objetiva, a religião, é um

aspecto indissociável da vida. Para a geografia da religião, interessa menos a instituição religiosa e mais o universo simbólico, que imprime na paisagem a sua marca característica. Desse modo, afirma Rosendahl (1996, p. 16):

[...] os geógrafos devem se interessar pelos aspectos da vida, tais como imagem e simbolismo, valor e significado, uma vez que a religião é um aspecto da vida que permite a investigação desses temas.

Para Paul Claval, cabe aos geógrafos da religião a tarefa de explorar o universo das representações mentais, bem como compreender como essas representações se inserem na paisagem e na organização do espaço. Em outras palavras, caberia ao geógrafo da religião responder à questão de como e por que alguns objetos característicos da paisagem são atraídos por sistemas simbólicos e outros não são? Como o político e o religioso interagem na vida social? (CLAVAL, 1992 apud ROSENDAHL, 1996, p. 18). A busca por respostas a essas perguntas certamente estará embutida no estudo das religiões de matrizes africanas na espacialidade urbana de Contagem.

A religião nem sempre recebeu a devida atenção no pensamento geográfico. Esse “esquecimento” pode ser explicado pelos matizes ideológicos sob os quais se sustentaram as correntes e escolas da geografia no decorrer do tempo, como vimos acima. Um desses matizes, por exemplo, foi o positivismo. Para esse matiz filosófico, tudo que transcende o plano dos sentidos é inacessível ao conhecimento humano e, portanto, não demonstrável. Ora, a existência de uma realidade transcendente, objeto direto das religiões, constitui-se em uma questão metafísica, fora do âmbito da ciência positiva. De outro modo, a matiz materialista, base de sustentação da geografia crítica, levou os geógrafos críticos a marginalizar as questões religiosas de seus estudos. Entretanto, a matiz humanista da geografia humanista-cultural, ao contemplar a dimensão subjetiva e a experiência vivida pelos indivíduos e grupos sociais, possibilitou uma reflexão do fenômeno religioso na geografia.

Para Rosendahl, os estudos da religião na geografia podem ser classificados em dois grandes blocos: antes de 1970, quando os estudos contemplam os efeitos da religião sobre a

paisagem sem considerar os valores morais e afetivos; e após 1970, quando a perspectiva humanista busca desvendar as fontes das sensações vividas pelo homem e pelos grupos sociais. Segundo Gil Filho, o tema da religião na geografia comporta duas abordagens: a geografia religiosa, focada na influência da religião na percepção do homem sobre o mundo e a humanidade, que essencialmente concerne ao âmbito teológico e cosmológico; e a geografia da religião, que analisa os efeitos das múltiplas relações da religião com a sociedade, a cultura e o ambiente (GIL FILHO, 2008, p. 12).

Em nosso entendimento, a geografia da religião é uma perspectiva da geografia que procura responder à questão do lugar do homem no espaço vivido a partir da dimensão espiritual do ser humano, enquanto existência significada, ou seja, existência de sentido. Desse modo, uma geografia da religião não deverá se ocupar tanto das instituições religiosas, tarefa mais propícia à sociologia, mas do sagrado que configura o espaço vivido de um determinado lugar como lugar de sentido para as pessoas que nele coabitam.

A geografia da religião busca, assim, situar o homem no mundo vivido, tarefa de toda a geografia, na perspectiva de sua dimensão espiritual: o sentido dado ao seu lugar no mundo, em uma relação de transcendência, como resposta à sua finitude existencial; sem perder a conexão dialógica com as outras dimensões da existência humana. Em outras palavras, a geografia da religião é a mesma e única geografia sob a perspectiva privilegiada do sagrado.

Se nosso postulado estiver correto, de que a geografia é a ciência da presença e ação dos seres humanos situados no mundo e se considerarmos que toda ação humana é cultural, uma vez que sua comunicação e compreensão estão circunscritas em uma linguagem e em um sistema simbólico específico, podemos concluir que toda análise geográfica é situada culturalmente. O que nos interessa neste momento é a posição cultural dos grupos religiosos de matrizes africanas em Contagem ou, em outras palavras, o seu território sagrado.

Podemos compreender a noção de território a partir do pressuposto de que todo ser humano é um ser situado no mundo. Ele está situado na Terra, a casa planetária de todos os viventes. Assim, a noção de território implica em saber onde está

um grupo ou determinado sujeito e qual é o alcance de sua presença a partir dessa posição. Todavia, um sujeito ou grupo não está em todo o planeta, mas em uma porção delimitada do mesmo. Essa porção é o seu território. Sendo assim, podemos afirmar que o território está diretamente relacionado ao alcance das ações dos homens ou de grupos humanos situados em determinada posição deste solo planetário. Assim, as ações humanas são sempre ações espaciais por serem situadas, e também temporais por serem apreendidas na forma sucessiva do antes, agora e depois, ou seja, passado, presente e futuro. Em suma, o homem é um ser situado no espaço e no tempo, e todas as suas ações só podem ser compreendidas nesses limiares que Kant denominou formas *a priori* da sensibilidade humana.

Com efeito, ao agir no mundo, o ser humano estabelece pontos de referência ou marcos delimitadores a partir do lugar em que está situado, que geralmente vem a ser o lugar em que habita. A geografia é o campo de saber por excelência que ajuda o homem na realização dessa tarefa existencial, a de se situar no espaço e no tempo. De acordo com Pinchemel (1990 apud AMORIM FILHO, 2007, p. 25), a geografia é “o meio pelo qual o homem realiza sua existência, enquanto que a Terra é uma possibilidade essencial de seu destino” e que ela (a Geografia) renova o olhar humano sobre os sinais que a Terra traz, seus sentidos e seus valores.

Os marcos delimitadores, a partir dos quais o homem se situa no mundo, com o tempo se constituirão referenciais identitários para ele, em particular, e para o grupo em que está inserido na mesma experiência. Provavelmente, esse seja o pressuposto de alguns estudos para se pensar a territorialidade como a “multidimensionalidade do ‘vivido’ territorial” que se manifesta em “todas as escalas espaciais e sociais” (RAFFESTIN, 1983, p. 158, 161 apud SAHR, 2007, p. 59). Nessa afirmação está implícita a centralidade do ser humano como sujeito razoável, detentor de razão e liberdade, que inscreverá seus interesses particulares e/ou de seu grupo na arena dialética de interesses diferenciados dos outros sujeitos ou grupos, consolidando, em uma mesma territorialidade, espacialidades distintas. Desse modo, podemos entender a afirmação de Wolf-Dietrich Sahr, concordando com Haesbaert (2004, p. 338 apud SAHR, 2007, p. 59), de que “um mesmo território pode ser definido por

uma multiplicidade de ações (sejam elas espirituais ou corporais) resultando em espacialidades diferenciadas”. Em outras palavras, o homem não é apenas “necessidade”, mas também “desejo”. Podemos afirmar que, enquanto necessidade, suas ações são mais corporais, e, enquanto desejo, suas ações são mais espirituais.

Na verdade, o ser humano não pode ser reduzido a uma única dimensão de seu existir, como assim o fizeram algumas análises reducionistas do sociologismo e do economicismo ilustradas pelos nomes de E. Durkheim e K. Marx (VAZ, 1991, p. 15) mas, antes, deve ser apreendido em sua totalidade e complexidade dialética, que articulam tanto sua dimensão corporal objetiva quanto sua dimensão espiritual subjetiva.

O território, sendo multidimensional, pode ser apreendido tanto na expectativa de uma espacialidade em particular quanto na expectativa de espacialidades múltiplas, dependendo da natureza do objeto de análise e da ciência aliada ao estudo desse objeto. O desafio, portanto, no estudo do território, dada essa multidimensionalidade, é o de apreendê-lo na sua complexidade e totalidade. Isso exigirá tanto um diálogo multidisciplinar quanto uma base filosófica que consiga agrupar as diferentes perspectivas em um discurso de sustentação válida. Essa base nos parece advir das filosofias fenomenológicas e existencialistas, porquanto são aquelas que contemplam a dupla dimensão do sujeito, enquanto ser objetivo e ser subjetivo. As ações dos sujeitos ou se inscrevem no campo objetivo de suas necessidades factuais ou se inscrevem no campo subjetivo de suas motivações e desejos. Em cada um desses campos, temos as diversas disciplinas que cuidam de dar as razões pelas quais os homens, em momentos e circunstâncias variadas, decidem agir por este ou aquele modo. Assim, podemos afirmar com Vargas (2007, p. 167) que:

Enquanto a Geografia tende a enfatizar a materialidade do território em suas múltiplas dimensões, a Ciência Política enfatiza sua construção a partir de relações de poder, a Economia percebe-o muitas vezes como um fator locacional ou como base de produção, a Antropologia destaca a dimensão simbólica do território, a Sociologia focaliza a sua intervenção nas relações sociais e a Psicologia incorpora o território no debate sobre a construção da subjetividade ou da identidade pessoal, chegando a atingir a escala do indivíduo.

Cada ciência ou área de conhecimento com alcance delimitado no estudo de um mesmo objeto é o enredo que constrói o cenário das distintas espacialidades dos territórios. Entretanto, a geografia, dentre as disciplinas nos diversos campos de saber, é aquela que se encontra em melhores condições de empreender o estudo do território considerando sua multidimensionalidade. O destaque da geografia no estudo do território, dentre as outras áreas de conhecimento, pode ser atestado pela mesma natureza de sua abordagem. O conhecimento geográfico é sempre um conhecimento plural. “A atividade geográfica, desde as suas origens mais remotas, sempre foi pluralista tanto em sua temática, quanto em suas abordagens” (AMORIM FILHO, 2007, p. 15).

A nossa pesquisa tem a pretensão de situar no tempo e no espaço as religiões vinculadas a essa matriz, historicamente marginalizadas e estigmatizadas por estarem relacionadas ao tráfico e escravização dos africanos no Brasil. Se considerarmos que as matrizes ofuscadas dos afrodescendentes e dos indígenas compõem a base principal da cultura popular de nosso país, podemos então afirmar com Carl Sauer que “a cultura popular, negligenciada pela geografia brasileira, constitui-se em importante temática para a inteligibilidade do país. Ela se opõe a uma cultura hegemônica” (SAUER, 2003, p. 17). Se considerarmos Bonnemaïson, podemos afirmar que sem cultura não há território, uma vez que ele afirma que: “É pela existência de uma cultura que se cria um território, e é pelo território que se fortalece e se exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço” (BONNEMAISON, 1981, p. 251 apud ROSENDAHL; CORRÊA, 2003, p. 187).

Seguindo a mesma linha de raciocínio, podemos dizer que culturas negligenciadas significam igualmente territórios negligenciados. O estudo dos territórios das religiões dos afrodescendentes pretende recolocá-las no lugar simbólico do qual elas foram destituídas, a saber, o da legitimidade de se constituírem como universos de sentido válido para todo e qualquer ser humano, legitimidade esta própria e característica das religiões de um modo geral.

As religiões de matrizes africanas reconstituem, em seu mundo vivido deste lado do Atlântico, o território do qual seus ancestrais foram destituídos pelos europeus no passado,

com a escravidão. A localização desses territórios ou a sua espacialização no tecido urbano da cidade de Contagem revela-se também como a territorialização dos espaços sagrados dessa matriz religiosa.

Uma vez que a noção de território implica saber onde está um grupo ou determinado sujeito e qual é o alcance de sua presença a partir dessa posição, podemos dizer que a primeira área de influência das ações de um determinado grupo é o seu território. Sendo assim, por territórios sagrados, entendemos a área de atuação de uma denominação religiosa específica, no caso deste trabalho, das denominações religiosas de matrizes africanas, definidas aqui como Candomblé e Umbanda. De acordo com Rosendahl e Corrêa (2003, p. 195), territorialidade religiosa significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território. Sendo assim, afirmam os autores, a territorialidade engloba, ao mesmo tempo, as relações que o grupo mantém com o lugar sagrado (fixo) e os itinerários que constituem seu território.

Por área de atuação, compreendemos os espaços sagrados enquanto *locus* específicos para realizações das cerimônias e rituais religiosos, tais como: igrejas, terreiros e centros, onde os objetos sagrados são guardados e o sagrado, propriamente dito, é reverenciado. Entretanto, as religiões de matrizes africanas aqui estudadas expandem seus espaços sagrados para além do *locus* específico de seus rituais. Essa expansão se estende para além dos locais fixos de suas práticas religiosas, englobando áreas naturais, como matas, rios, cachoeiras, lagoas, estradas de terra e outros, que se transformam no momento de sua utilização em espaços sagrados expandidos como um contínuo dos espaços sagrados restritos dos terreiros. Assim, as religiões de matrizes africanas apreendem os espaços da natureza, sacralizando-os no momento de seu uso ritualístico, tornando-os espaços sagrados expandidos, que nos permitem com clareza falar, neste trabalho, de seus territórios sagrados no município de Contagem.

A cidade de Contagem foi escolhida por ser o município da região metropolitana da capital mineira de maior contingente populacional depois de Belo Horizonte.

A partir da criação da cidade industrial, Contagem aumenta exponencialmente a sua população e densidade demográfica. Em 30 anos, sua população aumenta mais de 400% e sua densidade passa de 571,65 hab/km², em 1970, para 2.764,93 no ano de 2000. Esse aumento populacional vertiginoso está relacionado com o fluxo migratório de trabalhadores do interior e de outros estados atraídos pelas novas oportunidades oferecidas pela industrialização da cidade. É com essa leva de migrantes que também chega à região o candomblé, na década de 1960, em Belo Horizonte, e, na de 1970, em Contagem, como veremos.

4. O ESPAÇO E O TERRITÓRIO SAGRADO DO CANDOMBLÉ E DA UMBANDA EM CONTAGEM

Dentre as oito regiões administrativas de Contagem, apenas não foram identificados terreiros na regional Industrial. As regionais que mais apresentam terreiros são: Sede (17), Nacional (11) e Ressaca (8). Depois vem: Riacho (5) e Eldorado (5); Várzea das Flores (4) e, por fim, Petrolândia (2).

De acordo com a nossa pesquisa, o terreiro mais antigo que iniciou suas atividades na cidade e que ainda está em funcionamento foi instalado em 1968, no bairro Bernardo Monteiro, na regional Sede da cidade. Porém, existem dois outros terreiros ainda mais antigos e em funcionamento, mas que foram instalados inicialmente em Belo Horizonte em 1961 e 1962, migrando posteriormente para Contagem em 1984 – para o bairro industrial São Luiz, regional Petrolândia – e, em 1979, para o bairro Bela Vista, na regional Eldorado, respectivamente.

Estamos considerando o terreiro mais antigo pelo critério de instalação ou começo de suas atividades na cidade. Todavia, do ponto de vista da religião, o critério de antiguidade é muito importante, e não é cronológico, e, sim, ritualístico, ou seja, é mais antigo quem primeiro se inicia ou se submete aos rituais prescritos. Desse modo, uma criança ou um jovem pode ser considerado mais velho que uma pessoa adulta ou idosa se ela tem mais tempo de iniciação em comparação a

eles. Considerando, então, o critério religioso, o terreiro mais antigo é aquele que mais tempo tem de fundação. Por fundação entenda-se o momento em que o espaço sagrado foi preparado ritualisticamente para abrigar as cerimônias religiosas e as entidades cultuadas. Nas palavras do povo de santo se diz: “Plantar o axé”. Esta é, no entanto, uma exigência do candomblé e não da umbanda. Como esse aspecto extrapola o nosso campo de investigação, não colhemos as informações necessárias que nos permitiriam afirmar um ou outro terreiro como sendo o mais antigo da cidade do ponto de vista da religião. Assim, ficamos com o critério de tempo de instalação na cidade.

Observamos que a presença dessas religiões na cidade de Contagem teve início na década de 1960, com um terreiro instalado nesse período. Durante toda a década seguinte, apenas dois novos terreiros se instalaram na cidade. Somente nas décadas posteriores ocorreu um aumento significativo dessas comunidades em Contagem, com a instalação de novos terreiros: 9 na década de 1980, 11 na década de 1990 e 12 na década de 2000.

Foi observado que, a partir da década de 1980, houve um crescimento considerável na instalação de terreiros na cidade, embora isso não ocorra de forma linear, se for levado em consideração o ano de instalação de cada um deles.

O tempo entre a instalação de um terreiro e outro foi diminuindo progressivamente, desde a instalação da primeira comunidade religiosa em 1968, até atingir a média atual de aproximadamente um terreiro a cada ano. Tudo indica que essa média tende a se manter. Entre o primeiro terreiro instalado em 1968 e o segundo em 1976, foram oito anos de diferença. Do segundo (1976) para o terceiro (1979), a diferença cai para três anos, mas aumenta para cinco do terceiro (1979) para o quarto (1984). Daí por diante, o espaçamento se mantém, na razão de um terreiro por ano. A exceção são os anos de 1987, 1991, 1993, 2002 e 2007, que não apresentaram, em nossa pesquisa, registro de instalação de terreiros instalados e em funcionamento na cidade. Mas essa exceção é compensada pelos anos em que mais de um terreiro foram instalados, mantendo-se assim a média.

A maioria dos terreiros que se encontram instalados em Contagem atualmente iniciaram suas atividades nessa cidade.

Apenas nove (25%) migraram de outros municípios da região metropolitana: oito de Belo Horizonte e um de Santa Luzia.

No que se refere à situação dos terrenos onde se encontram os terreiros e centros, 25 (69,4%) são de propriedade do zelador(a), sendo 20 (55,5%) com escritura registrada e cinco (13,8%) com Contrato de Compra e Venda. Oito terreiros (22,2%) não apresentam nenhum tipo de documentação porque estão em terrenos alugados, ocupados ou invadidos.

Embora a situação dos terrenos em que estão instalados os terreiros seja diversa, a maioria apresenta uma regularidade em relação à documentação, com escritura registrada ou contrato de compra e venda. Em relação à posse: a maioria é de propriedade do(a) zelador(a) que lidera a comunidade religiosa. Essa característica acena para o papel central da liderança em torno da qual se organiza o espaço sagrado – terreiro – e, em última instância, a religião como um todo.

Um dos fatores de mobilidade dos terreiros que pesquisamos está diretamente relacionado à posse da propriedade em que foram instalados inicialmente. Os locais em que os espaços eram alugados ou emprestados apresentaram maior mobilidade em relação aos espaços próprios. Dos 17 terreiros cujos terrenos eram próprios, apenas cinco (29,4%) mudaram de endereço. Por outro lado, dos dezoito terreiros, incluindo alugados e emprestados, 15 (83,3%) trocaram de endereço ao menos uma vez.

Os motivos de mudança de endereço relatados durante a entrevista consistiram basicamente na mudança para um espaço próprio e/ou maior que o atual, seguidos da necessidade de um local tranquilo, ou seja, que não venha a causar transtornos com os vizinhos, devido aos toques dos tambores à noite, independentemente de ser o terreno próprio ou alugado. Por esse motivo, vemos na tabela acima quatro terreiros, mesmo instalados em locais próprios, mudarem de endereço ao menos uma vez, na tentativa de alcançar um local mais adequado às suas atividades religiosas. Na maioria das vezes, no entanto, a tendência parece ser a de se manterem no mesmo local quando este é de propriedade do zelador(a), quer tenha sido adquirido por doação, quer seja com recursos próprios, conforme mostra a tabela acima.

Dos 36 terreiros analisados, 13 mudaram de endereços ao menos uma vez e sete, mais de uma vez. Portanto, são 20

terreiros (55,5%) que se deslocaram desde o local inicial de instalação até o local em que se encontram atualmente, sendo que sete terreiros (35%) migraram dentro da mesma região em que estavam localizados ou para ela retornaram depois de algum tempo, quatro terreiros (20%) migraram para outra região da cidade e, finalmente, nove (45%) imigraram da Região Metropolitana (oito em Belo Horizonte, um em Santa Luzia).

As regionais para as quais mais migraram terreiros foram Petrolândia, Nacional, Sede e Riacho. Todavia, Petrolândia, assim como Várzea das Flores, foram as únicas cidades que não perderam terreiros para outras regiões. A regional que mais perdeu terreiro foi a regional Sede, e a que menos atraiu foi a regional Ressaca, considerando o universo desta pesquisa.

A média de tempo no mesmo local para os espaços alugados é de cinco anos, para os espaços emprestados a média é de seis anos e quatro meses. Obtivemos essa média somando todos os períodos de todos os terreiros que ocuparam espaços alugados, até o momento da pesquisa, e, depois, dividindo o valor obtido em anos pela somatória do número de vezes em que ocorreu mudança de endereço. O tempo obtido é coerente com as normas contratuais de aluguel vigentes no mercado, que estipulam o prazo mínimo de locação em torno de três anos, podendo ser renovado por igual período quantas vezes for necessário, desde que seja reajustado o valor do aluguel. Talvez isso explique o fato de que os terreiros analisados neste trabalho, que estavam na condição de espaços alugados e que já tinham mudado de endereço anteriormente, quase todos tinham permanecido mais de três anos nos endereços anteriores.

4.1 O TERRITÓRIO SAGRADO DOS TERREIROS DA REGIÃO

Nesta seção, comentamos como a prática religiosa das religiões aqui analisadas se estendem para além de sua localização pontual, ou seja, o terreiro, ampliando-se, às vezes, por muitos quilômetros além desse espaço. Essa ampliação decorre, em princípio, da busca de um local na natureza onde possam fazer suas oferendas. Esse local pode ser um rio, uma cachoeira, uma lagoa,

uma mata, dentre outros, que, uma vez encontrados, se apresentam como uma extensão do terreno onde elas se encontram.

As práticas religiosas do candomblé e da umbanda ocorrem no espaço sagrado do terreiro, mas algumas oferendas e rituais precisam ser feitos fora dessa área, dependendo do destino da oferenda. Assim, por exemplo, se o propósito é oferecer um “presente” para o orixá Iemanjá ou para a entidade Marujo ou Marinheiro, certamente, o local mais apropriado será na praia. No caso de ausência ou distância muito grande, a oferenda é feita no rio ou lagoa mais próxima, se assim for do agrado da entidade reverenciada. Desse modo, os locais utilizados para além do terreiro dependerão da entidade para a qual ela é realizada. Cada entidade possui um lugar de “vibração” próprio, embora possa se manifestar em quase todos os lugares. Todavia, no caso de um presente, que vem a ser um pedido e, ao mesmo tempo, um agradecimento, é mais adequado entregá-lo no lugar de vibração da entidade reverenciada.

Em nossa pesquisa, segundo a indicação dos zeladores, o local mais utilizado, além do local de culto, é a Cachoeira (80%), seguido das Matas (72%) e das Lagoas (50%). Talvez pela distância ou dificuldade de usar o local, aparece com menor intensidade o mar (praia) e os rios (8%), cemitério e igreja (5%) e, finalmente, pedreira e cruzeiro (3%).

As cachoeiras, as matas e as lagoas foram mencionadas em quase todos os terreiros pesquisados. Todavia, cruzeiros, pedreiras, igrejas e cemitérios tiveram quase que a exclusividade de indicação na umbanda.

Se considerarmos que a oferenda nesses locais são práticas inerentes ao candomblé e à umbanda, essa pesquisa assinala para a dificuldade em manter esse tipo de ritual no contexto urbano, uma vez que as áreas verdes da cidade são cada vez menores e as poucas existentes ou são privativas ou têm seu uso restringido ou regulado ao serem transformadas em parques ou reservas.

Dependendo da localização dos terreiros e dos lugares onde se encontram as áreas verdes, os candomblecistas e umbandistas têm de se deslocar cada vez mais longe em busca de locais apropriados para seus rituais. Esses lugares são procurados em função da distância e do acesso aos mesmos, tendo como referência a localização dos terreiros.

O ideal para os terreiros seria encontrar um espaço que reunisse todos os locais necessários para seus rituais e oferendas, ou seja, que tivesse cachoeira, lagoa e mata – lugares mais procurados, como demonstramos. Os municípios que mais atendem a essa expectativa são Contagem, Betim e Moeda, com mais de 40% de procura, seguidos de Belo Horizonte, Macacos e Nova Lima, com aproximadamente 20% de utilização, e Ribeirão das Neves, Ibirité, Sete Lagoas e Esmeraldas, com 11% de uso, Itabirito, Sabará, Serra do Cipó, Rio Acima e o Estado do Espírito Santo, com 8%, e, por fim, Juatuba, Ravena, Brumadinho, Raposos, Ouro Preto, e Caetanópolis, com 3% de procura.

A distância, embora possa oferecer dificuldades para a realização das oferendas externas, tais como o custo financeiro e a disponibilidade dos adeptos, não chega a ser um impedimento se tais oferendas necessitam ser realizadas. Esse aspecto denota a fé e devoção dos adeptos dessas religiões com suas entidades protetoras, e revela o forte acento da dimensão comunitária dessas religiões, uma vez que essas oferendas mobilizam tanto os integrantes do terreiro quanto as pessoas que se relacionam com a casa, mas não têm, para com ela, nenhum tipo de compromisso mais efetivo.

As oferendas nos espaços externos dos Terreiros não são eventos isolados da práxis litúrgica ou do fazer religioso dessas religiões. As oferendas estão relacionadas aos eventos litúrgico-religiosos do terreiro, tais como as Obrigações, as Festas da Casa, os Trabalhos de limpeza, dentre outros. Entretanto, muitos rituais deixaram de ser realizados ou, muito raramente, ocorrem devido à falta de local apropriado para o mesmo. Segundo um dos entrevistados, a “Macaia”, por exemplo, não pode mais ser feita porque não tem mais mata e nem segurança para tal evento. Nesse sentido, a preservação, a manutenção e a acessibilidade aos locais de oferendas supracitados podem vir a se constituir, no futuro, em uma política pública a ser incrementada no município em função da preservação do patrimônio imaterial dessas religiões.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa mostrou que o espaço sagrado do terreiro se estende para além do terreno onde ele se encontra, na medida

em que outros espaços são requeridos e utilizados com frequência para a consumação de seus ritos. Esses espaços são as matas, cachoeiras e lagoas, dentre outros, na maior parte dos casos, distantes do local em que está instalado o terreiro. Devido ao uso constante, esses espaços acabam por se constituir em território dos terreiros que deles se utilizam. O local mais utilizado pelos terreiros analisados nesta pesquisa é a barragem Várzea das Flores, entre os municípios de Contagem e Betim. A utilização de locais para além do espaço do terreiro assinala uma estreita relação entre a preservação e a manutenção dessas áreas e a manutenção e preservação das religiões analisadas, sobretudo, no candomblé. A restrição ao uso desses espaços ou a eliminação dos mesmos nas proximidades dos terreiros dificultaram a realização de alguns rituais, obrigando os zeladores a uma adaptação ou suspensão dos mesmos. Um desses rituais, não mais praticados por falta desses espaços, segundo o zelador entrevistado, é a “Macaia”. Desse modo, esta pesquisa assinala para a necessidade de preservação ou mesmo de criação de espaços na natureza destinados às práticas ritualísticas dessas religiões.

Com a eliminação gradativa das áreas verdes da cidade e de seu entorno devido à urbanização, os terreiros tiveram que se deslocar cada vez mais para realizar alguns de seus rituais, como demonstramos no corpo deste trabalho. Apesar de o candomblé e a umbanda serem religiões urbanas, elas não prescindem dos recursos naturais, por serem religiões ligadas à natureza. Nesse sentido, um diálogo precisa ser estabelecido com o poder público, para que essas religiões efetivem o seu direito de culto, que pode vir a ser, no futuro, impossibilitado por um processo de urbanização não inclusivo. Uma urbanização inclusiva vem a ser aquela que possibilita a seus cidadãos exercerem o seu direito ao culto. A destinação e constituição de uma área verde na cidade, destinada aos rituais dessas religiões, parece constituir-se numa efetividade desse direito. A represa Várzea das Flores, entre os municípios de Betim e Contagem, uma das áreas verdes mais utilizadas pelos terreiros analisados para a realização de seus rituais, parece ser o local mais indicado para essa efetivação.

Um dos objetivos deste trabalho é o de responder pelo lugar, pela posição e pelo direito ocupados pela parcela da população vinculada às expressões religiosas aqui estudadas. Esse

lugar se mostrou ainda marginal, na medida em que essa população é impedida, sob o crivo da discriminação, de afirmar livremente sua crença. Uma maneira, então, de essas pessoas sobreviverem ao convívio social sem serem discriminadas é o de camuflar ou esconder sua religião. O ato da população, vinculada às expressões religiosas de matriz africana, de silenciar-se a respeito de sua crença religiosa, repete, no contexto atual, a mesma estratégia de sobrevivência dos afrodescendentes, no passado. Isso significa afirmar que o direito à liberdade de culto, garantido pela atual Constituição, ainda não é um direito efetivo e consolidado para os adeptos dessas expressões religiosas. Desse modo, a população vinculada aos terreiros, ao camuflar sua crença, atesta para o cenário religioso nacional a invisibilidade imposta de seu pertencimento religioso local, alimentando e confirmando o imaginário social a respeito de sua prática religiosa como uma prática marginal.

Assim como o pertencimento religioso é camuflado, do mesmo modo o espaço de culto – o terreiro – se apresenta, não raro, como espaços despercebidos da paisagem urbana. Esses espaços, ao contrário dos imponentes templos religiosos cristãos, são modestos e podem ser (e são) facilmente confundidos como mais uma casa em um quarteirão de uma rua. Essa constatação foi feita durante a pesquisa, por ocasião de identificação desses locais. Em alguns casos, pessoas que moravam na mesma rua de um determinado terreiro não sabiam (ou se recusavam a) dar alguma informação sobre o endereço procurado, além de se mostrarem muito desconfiadas ou reticentes às nossas perguntas. Provavelmente, esses locais não tenham, perante o poder público, o mesmo *status* de um templo religioso, como costumam ter os templos religiosos cristãos.

Enquanto a colonização do país ocorreu sob a práxis da escravidão dos povos africanos, a urbanização do país ocorrerá sob a exploração dos trabalhadores rurais atraídos à cidade pela promessa de uma vida melhor. Se considerarmos que parte significativa desses trabalhadores é de afrodescendentes, podemos afirmar que eles são submetidos, em níveis distintos, a uma dupla exclusão: a primeira, histórica, relacionada à sua condição humana, portanto, em nível antropológico; a segunda, conjuntural, relacionada às condições de subsistência ou ao seu modo de vida, portanto, em nível social.

O problema que ora se apresenta para a população afro-brasileira é que ela, não tendo ainda resgatado sua dignidade enquanto povo, etnia, se encontra na incumbência também de resgatar sua cidadania, ou seja, sua inclusão social como cidadão de direitos. A não distinção desses dois níveis – antropológico e sociológico – podem resultar em equívocos na abordagem do tema. Os dois planos precisam ser considerados na análise. Um não se resolve sem o outro. Nesse sentido, a questão do afro-brasileiro não se reduz apenas a um problema econômico, mas, também, se traduz em uma demanda humanitária – o direito de ser o que é.

SACRED SPACE AND TERRITORY OF CANDOMBLÉ AND UMBANDA IN CONTAGEM, MINAS GERAIS

ABSTRACT

This article is part of the research on space and territory of African religions, Candomblé and Umbanda in the city of Contagem, the metropolitan region of Belo Horizonte, capital of Minas Gerais. The lack of visibility of these religions in the urban landscape of the city still reflects the breakdown of the colonial period and post-abolitionist, attributed to these cults and their supporters by Brazilian society. The mapping and identification of these religions have, at this work, the objective of verifying the order and the conditions in which that invisibility operates. The theme fits the field of humanistic and cultural geography and it was used a structured questionnaire, participant observation, instruments and digital mapping software. In the end, this project demonstrates that although religions have surveyed, they do not have visibility into the urban landscape, they have, however, a significant presence in the city and both their space as their territory extends far beyond the places where they are installed.

KEYWORDS

Cultural Geography; space; territory; candomblé; umbanda.

REFERÊNCIAS

- AMORIM FILHO, O. B. Las más recientes reflexiones sobre la evolución del pensamiento geográfico. *Cadernos de Geografia*, v. 7, n. 9, p. 5-17, jul. 1997.
- AMORIM FILHO, O. B. *Epistemologia, cidade e meio ambiente*. Belo Horizonte: Pucminas, 2003.
- AMORIM FILHO, O. B. A pluralidade da geografia e a necessidade das abordagens culturais. In: KOZEL, S.; SILVA, J. da C.; GIL FILHO, S. F. (Org.). *Da percepção e cognição à representação: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista*. São Paulo: Terceira Margem, 2007. p. 15-35.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BRASIL. Constituição. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 31. ed. São Paulo: Saraiva, 2003.
- CAPEL, H. *Filosofia y ciência en la geografia contemporânea*. Barcelona: Barcanova, 1982.
- CARNEIRO, S. *Os mitos africanos do Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1937.
- CLAVAL, P. Apresentação. In: KOZEL, S.; SILVA, J. da C.; GIL FILHO, S. F. (Org.). *Da percepção e cognição à representação: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista*. São Paulo: Terceira Margem, 2007. p. 9-14.
- CORRÊA, R. L. *Trajetórias geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005a.
- CORRÊA, R. L. Espaço: um conceito-chave da geografia. In: CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Org.). *Geografia. Conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005b.
- FERNANDES, F. *O significado do protesto negro*. São Paulo: Autores Associados, 1989. (Coleção Polêmicas do Nosso Tempo, v. 33).

GIL FILHO, S. F. *Espaço sagrado: estudos em geografia da religião*. Curitiba: Ibpx, 2008.

GOMES, N. P. de M.; PEREIRA, E. de A. *Negras raízes mineiras: os arturos*. Juiz de Fora: EDUFJF, 1988.

HOLZER, W. *A geografia humanista: sua trajetória de 1950 a 1990*. 1992. 603 f. Dissertação (Mestrado em Geografia)– Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

INTOLERÂNCIA RELIGIOSA. *Jornal A Tarde On Line*, 19 set. 2008. Disponível em: <<http://www.atarde.com.br/cidades/noticia.jsf?id=1348966>>. Acesso em: 8 dez. 2010.

MARCUSSI, A. A. Iniciações rituais nas minas gerais do século XVIII: os Calundus de Luzia Pinta. In: ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES, 2., 2009, Maringá. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 1, n. 3, 2009. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em: 25 out. 2010.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

NINA, R. *Animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2006.

ROSENDAHL, Z. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1996.

ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.) *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

SAHR, W.-D. Signos e espaço mundos: a semiótica da espacialização na geografia cultural. In: KOZEL, S.; SILVA, J. da C.; GIL FILHO, S. F. (Org.). *Da percepção e cognição à representação: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista*. São Paulo: Terceira Margem, 2007. p. 57-79.

SAUER, C. O. Geografia cultural. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.) *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

SOJA, E. *Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

VARGAS, I. A. de. Paisagem, território e identidade: uma abordagem da geografia cultural para o pantanal Mato-Grossense. In: KOZEL, S.; SILVA, J. da C.; GIL FILHO, S. F. (Org.). *Da percepção e cognição à representação: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista*. São Paulo: Terceira Margem, 2007. p. 158-178.

VAZ, H. C. L. de. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 1991. (Coleção Filosofia, v. 15).

VERGER, P. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: Edusp, 1999.