

O TERREIRO DE CANDOMBLÉ

uma análise sob a perspectiva da geografia cultural

Aureanice de Mello Corrêa

O presente texto é fruto do trabalho de pesquisa e análise para uma tese de doutorado, na qual ousei tratar de questões pertinentes à prática cultural afro-brasileira, em que o candomblé não poderia ser ignorado. Sendo assim, mediante conceitos de território, territorialidade, paisagem conivente e geossímbolo, analiso o território transposto – a África – que pela imaginação geográfica se materializa em terra brasileira por meio da ação de recomposição étnica de distintas etnias – capitaneadas pelos Ioruba – como território-terreiro de candomblé. No território-terreiro observamos a reterritorialização da cidade-reino africana por geossímbolos que compõem seu arranjo espacial, preparando o cenário para os orixás virem visitar seus filhos em terra estrangeira e os fortalecer na construção de sua identidade política, social e religiosa como afro-brasileira.

Palavras-chave

GEOGRAFIA, CULTURA AFRO-BRASILEIRA, TERRITÓRIO.

CORRÊA, Aureanice de Mello. O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 51-62, 2006.

Introdução

A temática cultural afro-brasileira vem sendo trabalhada por distintos campos do saber acadêmico, em especial, a Antropologia, a Sociologia e a História. No que tange à Geografia, ela se manteve afastada dessa discussão, atendo-se às análises do espaço, seja urbano ou agrário, assim como ao tema da população e regional, ora privilegiando o método quantitativo, ora resgatando em sua análise a questão política do espaço sob uma análise marxista.

A partir da década de 1990, com a emergência da Geografia Cultural Renovada descortina-se a possibilidade, para nós, geógrafos, de trabalhar com temas até então relegados a um segundo plano ou muitas vezes ignorados, como é o caso das práticas culturais, entre elas a religião, a dança, a festa, a literatura, o cinema. Formas discursivas que pela simbologia e pelos significados atribuídos a esses símbolos apresentam uma riqueza de informações que nos permitem estabelecer análises socioespaciais, contribuindo dessa feita para a compreensão acurada da sociedade e do espaço por ela construído. Por meio da materialidade e imaterialidade da cultura novas perspectivas de análise de questões emergentes na sociedade contemporânea podem ser contempladas pelo saber geográfico, entre elas a temática das etnias, das diferenças das práticas culturais, objetivando, assim, a desconstrução de preconceitos e a compreensão de si e do outro, do humano e seus espaços de vida, seus ter-

ritórios, lugares, paisagens, das regiões e do mundo global e fragmentado.

Nesse sentido, o caráter eminentemente dialético do fenômeno social vem sendo confirmado nas Ciências Humanas por duas vias expressadas nas seguintes afirmações: o homem é produto da sociedade, e a sociedade é produto do homem. Reconhecer essa dialética, para Berger (1985), permite compreender com fidelidade a sociedade em termos empíricos. Para tanto, esse autor divide em três movimentos ou “passos” esse processo dialético fundamental para a compreensão da sociedade. Esses “passos” são denominados exteriorização, objetivação e interiorização, e são assim caracterizados:

É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade ‘sui generis’. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade (Berger, 1985:16).

Aprofundando esta reflexão – da ação humana objetivando a construção do viver em sociedade – sinalizamos a cultura como fruto dessa produção e como a totalidade dos produtos humanos,¹ seja em sua materialidade exemplificada nos instrumentos de toda espécie, que permitem ao homem modificar seu ambiente físico, seja na imaterialidade, demonstrada na produção simbólica que permeia e produz sentidos em todos os aspectos de sua vida, cotidianamente. A cultura surge, nessa perspectiva, como uma ponte que viabiliza a relação do ser humano

e da sociedade com o espaço. Esse relacionamento apresenta-se como faces de uma mesma realidade, em que a função social mais a função simbólica, associadas, engendram a distinção e a correlação entre o espaço social, o espaço produzido – concebido em termos de organização e produção – e o espaço cultural compreendido sob a ótica da Geografia Cultural, como o espaço vivenciado e concebido em termos de significação e relação simbólica (Bonnemaison, 2002). É nessa direção que no presente texto iremos desenvolver nossa análise da prática cultural afro-brasileira, materializada no terreiro de candomblé, embasando nossa reflexão a partir dos conceitos geográficos de território, territorialidades, paisagem conivente e geossímbolo.

Território móvel, territorialidade e geossímbolo.

A geografia está em todo lugar (...) a geografia está em toda parte, constatação que partilhamos com Cosgrove (1998: 93) sob cujo ponto de vista observamos o terreiro de candomblé através da ótica do geógrafo, implicando, assim, uma análise do terreiro por seu arranjo espacial e o significado a ele atribuído pelo grupo social que o constrói sob uma imaginação geográfica² pelo geossímbolo, territorializando-o, dessa forma, como um território-terreiro.

Podemos afirmar que esse arranjo espacial é uma paisagem que identificamos como conivente (Bonnemaison, 2002), pois, por ser marcada por signos

e seus significados, passa a semiografar no espaço os limites do território, transformando-o no território-terreiro de candomblé. Para tanto, nas palavras do autor:

A abordagem cultural em geografia não consiste em apreender o fato cultural nele mesmo, mas em definir territórios reveladores de etnias e culturas (Bonnemaison, 2002: 112).

Dessa forma, é na análise de Maier (1975) – fundamentada no conceito de *movable territory*³ pautado na teoria de Jung sobre o inconsciente coletivo, isto é, as leis profundas do inconsciente na produção de símbolos que são universais para a experiência humana – que encontramos a base explicativa, como primeiro momento, para condição de transferência ou de transporte do território de africanos de distintas etnias que vieram para o Brasil.

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

Nesse sentido, o território móvel ou que é transposto realiza-se na produção de símbolos, que são portadores da vida em si mesmos, e os símbolos, ao marcarem no espaço o desenvolvimento do comportamento territorial humano, po-

dem ser considerados uma forma de promoção do controle sobre o ambiente pela ação dos homens. Ações essas significadas no trabalho material e imaterial deste, que diante da concepção analítica desenvolvida pelo geógrafo Sack (1986) são denominadas *human territoriality*,⁴ definida como:

the attempt by an individual or group to affect, influence, or control people, phenomena, and relationships, by delimiting and asserting control over a geographic area. This area will be called the territory (Sack, 1986:19).

Para Bonnemaïson (2002), as territorialidades – sob ótica semelhante à de Sack, citado acima – assumem a condição de elo entre o que denomina fixação e mobilidade, ou seja, os lugares e itinerários empreendidos pelos seres humanos representados por geossímbolos – significações culturais espaço-temporais, que semiografam identidades construindo os territórios – marcados pela etnicidade e que atuam como uma verificação terrestre dos mitos que são, ao mesmo tempo, fonte de poderes cósmicos e os fundamentos da organização social. Observemos as palavras do autor sobre a definição de geossímbolo:

o geossímbolo pode ser um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade (Bonnemaïson, 2002: 99-109).

Nessa perspectiva, os geossímbolos podem estar representados por pontos fixos, por exemplo, rochedos, árvores, construções, rios, desníveis, e itinerários reconhecidos, desenhando no solo uma semiografia elaborada pelos signos, figuras e sistemas espaciais, que são a “representação da concepção que os homens produzem do mundo e dos seus destinos” (id., *ibid.*: 105).

Para diversos autores esses entes capazes de impressionar nossos sentidos, os signos, ora são conceituados como símbolos, ora como sinais ou índices, porém num ponto todos convergem: ele é algo que está por outra coisa. Os signos/símbolos apontam para fora de si, são presenças que simultaneamente marcam ausências, e são estas ausências, os significados dos mesmos, que constituem a “seiva da cultura humana” (Epstein, 1986: 20-21). Portanto, o signo/símbolo não pode “representar” seu objeto sem uma certa ambigüidade. É ao mesmo tempo imaginação e realidade, e, dessa forma, os signos/símbolos possuem significados que coexistem, mas, que pertencem a registros diferentes, o literal que é cognitivo, e o simbólico que é metafórico.

Essa questão do símbolo e seus significados, vinculada à análise espacial e a sua significação, é abordada por Bailly (1995), que sinaliza a representação simbólica como aquela que viabiliza a descoberta das relações entre sujeito, sociedade e o meio e as qualificações sociais coletivas, assim como de mitos espaciais. E, partilhando desse mesmo ponto de vista orientado em suas considerações

pelas idéias de Althusser, Di Méo (1991) aponta que toda relação social inclui uma parte ideal que define a atmosfera indispensável à respiração social: um sistema de representações (imagens, mitos, idéias ou conceitos) dotados de uma existência e de um papel histórico no seio de uma dada sociedade.

Neste sentido e contemplando o elo entre a produção dos signos no espaço dotando-o de significados, observamos que a concepção de Epstein (1986), ao estabelecer sua análise sobre a importância do signo, sinaliza que a própria produção, circulação, consumo de bens e serviços, em suma, as “necessidades” inerentes a uma organização social, para além dos limites da sobrevivência biológica, implicam o vínculo íntimo entre as ações assinaladas e o que “significam” em determinada cultura ou sociedade.

Assim, retomando a questão inicial – a construção do homem e da sociedade, por meio da capacidade humana de criação de símbolos, no inconsciente coletivo –, podemos sinalizar que essa ação humana constrói e fortalece a identidade do grupo, emergindo, portanto, como um sentido necessário para a vida humana no consciente que, por sua vez, lega o que é reconhecido como comportamento cultural.

Temos dessa forma, como resultado dessa dinâmica, a materialidade espacial e social que, dotada de significados, constitui o território elaborado pela territorialidade tal qual é concebido por Sack (1986); em Bonnemaison (2002), esta última é considerada a responsável por engendrar os geossímbolos, tornan-

do possível a transferência da prática cultural, no tempo e no espaço, realizada ao longo do território móvel. De acordo com essa perspectiva, podemos assim considerar a cultura uma base territorial, que emerge como responsável pelo processo dialético de constituição permanente do fenômeno socioespacial, fomentado pelas práticas culturais e seu dinamismo. Nas palavras de Bonnemaison (2002: 105): “Essa semiografia quadricula o espaço de territórios que são sociais e, mais profundamente, culturais”. Caminhando nessa direção, porém com outra ótica, Cosgrove (1998) apresenta a prática cultural e seu dinamismo que semiogra territórios no espaço observando-a através da oposição entre culturas alternativas e cultura hegemônica.

As culturas alternativas, para o autor em tela, se apresentam pelo sentido político, social, religioso, mas incorporam também questões que se expressam em termos de sexo, idade e etnicidade que, marcadas no espaço e no tempo, significam a existência de um grupo que se destaca por sua insubmissão, sinalizada por uma criação simbólica e particular, que relata uma visão de mundo singular.

Assim, a cultura como uma herança e um projeto de concepção de mundo surge como aquela que suscita o aparecimento, na realidade, de conflitos e, em determinados tempos, de alianças entre os grupos que compõem as culturas alternativas e a cultura hegemônica, delineando no jogo da cartografia da identidade/alteridade seus objetivos, necessidades e desejos.

Nessa direção, compondo com as

perspectivas apresentadas acima, podemos afirmar que as práticas culturais africanas se reterritorializam no Brasil por meio de relações sociais de confronto e cooperação como cultura afro-brasileira materializada no território-terreiro de candomblé, no qual, pelos geossímbolos, mitos, lendas, deuses, danças, vestimentas – herança/territorialidade do passado atualizadas permanentemente – efetivaram/efetivam o destino do povo-de-santo, do povo do *axé*, pela recomposição de distintas etnias africanas capitaneadas pelos Ioruba, em terra brasileira.

A cidade-reino iorubana e seus geossímbolos: territorialidades na constituição da paisagem conivente do território-terreiro de candomblé

Na fundação de suas cidades-reino, a prática da cultura iorubana de vincular sua materialidade a uma imaterialidade apresenta-se significando, por intermédio de seus deuses protetores, uma teia de relações sociais que dotarão suas cidades e seus habitantes de maior ou menor importância no espaço e na sociedade. Dessa forma, vamos ter um elo fortemente estabelecido pela posição dos orixás no panteão ao “sistema de hierarquia das cidades”, engendrado segundo a cultura em tela.

A idéia de uma hierarquia de cidades na geografia está vinculada à concepção teórica de Christaller de 1933, a teoria

dos lugares centrais, que versa sobre a organização espacial e a hierarquia das redes urbanas pela função econômica das cidades mediante a distribuição de bens e serviços a uma população instalada sobre um território, sendo que o conceito-chave é o de centralidade. No entanto, segundo Mello (1995: 24), sob outra ótica de orientação humanística, o conceito de centralidade se “expressa através da compreensão da alma dos lugares sob a perspectiva dos indivíduos e grupos sociais”. A partir dessa orientação, considera a existência de centralidades múltiplas significadas no que denomina “explosões e estilhaços de centralidades”. Como explosões temos os lugares de centralidades consagradas e – de acordo com o autor em foco – como estilhaços temos os lugares de centralidades recentes, esporádicas ou que sobrevivem na memória coletiva.

Na presente discussão, sobre o arranjo espacial, geossimbolicamente marcado das cidades iorubanas e sua representação na paisagem conivente do território-terreiro de candomblé, a concepção tradicional será respeitada, porém com outro sentido, o cultural, em detrimento do econômico, aproximando-se da orientação humanística, buscando com essa opção a tentativa de traçar um exemplo sobre a dinâmica da cultura iorubana⁵ e sua reterritorialização no território-terreiro de candomblé.

Nessa direção, essa situação singular se expressará e será sinalizada dentro desse “sistema” no arranjo espacial dessas cidades, em que geossímbolos definem sua qualificação e de seus habitan-

tes diante de uma sociedade hierarquicamente marcada, como a iorubana. Essa hierarquia e seu rebatimento no espaço são engendrados por meio de fixos significados geossimbolicamente por duas perspectivas, a primeira pautada na edificação identificada como “palácio” em conjunto com a qualificação social de seu proprietário, e a segunda, embasada na relação do proprietário com a divindade protetora da cidade. Dessa forma, quando a cidade possui em seu arranjo espacial um “palácio” real – o *àáfin* – de propriedade e ocupado pelo rei – o *alafin*, que estabelece uma relação simbiótica como deus protetor cidadão –, promove sua qualificação como a cidade de mais alto grau de importância diante da hierarquia urbana da cultura em tela.

Sob essa perspectiva, como territorialidades engendradas para a reterritorialização da tradição ioruba transposta para o Brasil no terreiro de candomblé, podemos sinalizar, além da presença do barracão como geossímbolo que significa o palácio real da cidade-reino iorubana – principal local que possui o atributo de centralidade no território-terreiro, aonde os orixás vêm dançar nos corpos de seus filhos e receber suas oferendas –, também, a vestimenta e os adornos dos filhos-de-santo quando incorporados com o orixá. Nesse momento (focalizando apenas o adereço que trazem no *orica* – cabeça –, pois também ostentam as ferramentas dos orixás e evoluem com movimentos de dança que relatam uma história ou lenda vivenciada pela divindade), os filhos-de-santo apresentam um adorno, como uma coroa, denominado

em ioruba *adé*, que possui uma franja de contas cobrindo-lhe o rosto. Esta territorialidade, pois, foi uma estratégia do africano para constituir o domínio do seu novo território, está embasada na forma pela qual o rei ioruba se apresentava publicamente na cidade-reino – especialmente nas festas – ostentando como destaque de sua realeza e divindade esse tipo de adorno, a coroa (*adé*) com franjas de pérolas, que lhe ocultava a face, tornando impossível para qualquer pessoa contemplá-la, sinalizando, com essa interdição sua condição social, política e religiosa, superior à dos demais indivíduos. Dessa forma, resgatando, pelo sagrado, pelo corpo como suporte sônico e pela imaginação geográfica, o significado atribuído à edificação, ou fixo, identificado como barracão, como palácio real, e pelas ações vivenciadas na cidade-reino iorubana, o africano em terra brasileira qualificava, assim, o terreiro de candomblé como território seu, como o reino recomposto governado pelo rei-orixá/filho-de-santo. Uma estratégia/territorialidade para controle e domínio do território que os filhos-de-santo conservavam, caso o indivíduo não pertença ao candomblé, esse observa apenas o luxo ou o exotismo da vestimenta e do edifício, desconhecendo o significado e a importância que essas ações e esses objetos encerraram/encerram para o processo de recomposição étnica, política, social e religiosa, operado no passado, e para a permanência de sua identidade no presente.

Continuando a exemplificação de como esse sistema de hierarquia de ci-

dades é construído, e de que forma é reapropriado em terra brasileira tanto pelo africano escravizado quanto pelos libertos, compondo dessa forma um conjunto de territorialidades que passarão a semiografar o território-terreiro, podemos observar essa idéia de hierarquia numa cidade considerada de menor importância, mas, ainda possuindo uma projeção de destaque dentro desse sistema.

Na escala valorativa iorubana, a projeção da cidade em questão na hierarquia espacial será distinguida e marcada pela existência em sua paisagem geossimbólica de um outro fixo, considerado também um palácio, denominado no idioma iorubá *ilé olojá*. Entretanto, o habitante do *ilé olojá* não precisa necessariamente ser um rei, mas, sim, o proprietário do mercado. O proprietário do mercado, dessa forma, ascende na hierarquia social (de igual forma como a cidade ascende e é destacada no sistema de classificação das cidades iorubanas) à condição de autoridade, chefe local, denominado *balé* – os pais da terra.

Sendo assim, o *balé* reproduz tal qual o rei a mesma dinâmica, isto é, de uma relação existencial de simbiose com o orixá, ostentando – no corpo como suporte sógnico – seu poder mediante uma coroa, modesta, no entanto, em comparação com a real, denominada *àkòró* (Fonseca, 1995).

Nessa perspectiva do poder investido ao *balé* – por ser proprietário do mercado – reside a questão que objetivamos sinalizar, de ser esse fixo um espaço cidadão extremamente valorizado pelos Ioruba, por possuir o atributo de uma

centralidade, ou, como já observamos, uma explosão de centralidade, pois é um fixo historicamente consagrado pelo iorubano, em relação ao palácio real, ao ser considerado o lugar de ocorrência dos encontros e enfrentamentos, das novidades e dos escândalos, ou seja, das transações de toda ordem, materiais e simbólicas, onde todos os acontecimentos da vida pública e privada são mostrados e comentados. O fixo do mercado é valorizado pela sociedade iorubana, a ponto de, em seus rituais – de iniciação religiosa assim como nos afro-brasileiros especialmente no término do ritual de iniciação da *iaô* – a dinâmica do mercado ser apresentada por meio de atos dramatizados que demonstram seu cotidiano, significando nessa dramatização o retorno do indivíduo religioso do tempo e espaço sagrado para o tempo e espaço profano (Barros, 1992; Verger, 2002).

O mercado é o lugar do dinheiro, mercadorias e das narrativas, das informações, dos cumprimentos – ações e objetos que possuem em comum o fato de ser coisas que podem ser trocadas, especialmente nesse espaço – materialidades engendradas por um princípio comum, o de movimento, de uma transitividade, que para os iorubanos são ações que estão subordinadas à divindade Èsù (Exu). Sendo assim, diante desse sentido de poder e centralidade legado ao mercado pelos iorubanos, em suas cidades o orixá Exu possui posição de destaque no panteão ioruba, posição essa expressa por diversas significações e títulos, que identificam a importância des-

sa divindade, para e na dinâmica das práticas culturais dos Ioruba.

Dessa forma, todos os habitantes, sem exceção, da cidade-reino ou das demais cidades que estavam sob o domínio daquela obtêm benefícios da proteção de Exu combinada com uma segunda divindade, esta última de culto local. Para tanto, localizam no portal de entrada de suas cidades os templos com os *pejis* (altares) dedicados ao culto do orixá Exu e, como herdeiro dessa prática cultural o território-terreiro de candomblé ao emergir como a materialização da geografia dessas cidades, dos itinerários, dos rios e matas sagradas – locais em que o herói civilizador e seus deuses revelaram seu poder mágico e teceram sua estrutura espacial simbólica criando o território iorubano – aloca também Exu em sua entrada, como marca e matriz na paisagem do poder desse orixá, de mediação do espaço, de proteção no novo território.

Um poder exercido no território-terreiro de candomblé pelas qualidades vinculadas, como mencionamos, ao dinamismo, mobilidade e centralidade, atributos de Exu, assim, como o propiciador do religar entre o *orume* e o *aiê* (o mundo dos orixás e o mundo dos homens, respectivamente) ao iniciar todos os rituais no candomblé torna-se a força motriz do religar do africano – cativo ou livre, ambos subalternizados pela cultura hegemônica – com sua identidade, recuperando-o social, política e religiosamente.

Assim, mediante a imaginação geográfica, o africano se territorializa sob a

territorialidade de atribuir ao barracão – simples edificação aos olhos do estrangeiro ao candomblé – o significado de palácio do rei, assim como, às casas dos orixás, o das cidades que compunhamos reinos – Exu na porta das aldeias e dos terreiros como protetor e mediador da fronteira entre os territórios; a dramatização da vida do mercado nos rituais de iniciação; da fonte que os faz lembrarem os rios e lagos em que reinam Oxum, Iemanjá, Euá; do bambuzal que com o som do balançar de sua folhagem anuncia a presença de Oiá; das árvores consagradas como orixás, Iroko e Loko, os arbustos de ervas, muitas medicinais, com *pejis* (altares como oferendas para os orixás Oxossi, Ogum, Obaluaê, Tempo, alocados próximo a suas raízes) em que reside uma plêiade de significados para essa mata sagrada.

A mata considerada local de vital importância – para os Keto e Gege que compunham a sociedade ioruba da região que englobava a Nigéria e o Daomé, e para a etnia banto, oriunda do Congo, de Angola e Moçambique –, pois, além de abrigar seus deuses, era para ali que fugiam a fim de se proteger do inimigo até terminar a disputa entre as tribos, esperando o tempo certo, pelo anunciado jogo de *ifá* que os orientava sobre a forma das oferendas e das palavras propiciatórias no pedido de permissão às divindades para a reconstrução de sua aldeia; por conseguinte, no Brasil, a mata tornou-se também, o local recorrido pelos escravos fugidos – das senzalas das fazendas ou das casas de seus senhores na cidade – que se organizavam nos quilombos para

as lutas armadas, subversivas contra uma sociedade escravagista que os considerava peças, mercadorias, negando-lhes a condição de ser humano. A mata sagrada do terreiro, o *ibo*, por menor que seja – às vezes, devido à exigüidade espacial do terreiro, ela se restringe a alguns vasos em que são plantadas as ervas –, se faz presente, traz consigo tantas lembranças, tantas histórias, lendas, tanto saber, que, sem as folhas, o *ewé*, a oferenda aos orixás, não está completo.

No território-terreiro de candomblé a divisão entre o espaço rural e o espaço urbano também é marcada por significações pautadas na imaginação geográfica. Assim, temos como urbano o conjunto arquitetônico constituído pelo barracão e as casas dos orixás, numa alusão às cidades-reino africanas, assim como ao próprio ambiente urbano promotor de encontros e estranhamentos que a cidade colonial brasileira incorporava, propiciando, dessa forma, a organização e emergência do candomblé,⁶ o território que fomentou a recomposição étnica das distintas etnias africanas que vieram para o Brasil; e, como rural, a mata com as significações já mencionadas.

Enfim, no território-terreiro de candomblé, com os geossímbolos é criada uma paisagem conivente, na qual, a semiografia da reterritorialização pelas territorialidades revive uma África “perdida” que, no Brasil, se materializa no tempo e no espaço como afro-brasileira.

Algumas considerações finais

Assim, conscientes da multiplicidade de considerações conceituais sobre cultura, tecidas por autores de diferentes campos de investigação, entendemos que a transposição do território africano se efetua por um processo humano de produção simbólica, e a partir dessa produção podemos compreender a forma pela qual se opera a emergência de novos territórios, como o território-terreiro de candomblé, em que a concepção de cultura alternativa propicia a possibilidade de compreensão de multivisões de mundo, mesmo que operado numa realidade cultural adversa, e os geossímbolos, considerados territorialidades, semiografam no espaço o território cultural, que dessa forma, emerge delimitado por fronteiras porosas de trocas, diante do processo de confronto e cooperação operado, seja no Brasil colônia, no Brasil do Império, no Brasil da República, da ditadura e da democracia, evidenciando o caráter dinâmico da cultura e do território como processo socioespacial.

NOTAS

- 1 O uso do termo cultura como referência à totalidade dos produtos humanos, é uma prática vinculada à Antropologia Cultural americana.
- 2 Corrêa (2004), ao sinalizar a polissemia do conceito de território, afirma que suas significações hodiernas são o produto de uma imaginação geográfica associada a uma imaginação criativa (Debarbieux, 1995) e que essa associação consiste na facultade

de reunir imagens espaciais de acordo com princípios que não refletem necessariamente a realidade.

- 3 Território transferível, transportável, expressando a idéia de poder ser transportado de um lugar para o outro (tradução da autora).
- 4 Territorialidade humana. O termo territorialidade é resgatado, pelo campo do saber geográfico, da Biologia, que observava o comportamento de animais, não racionais, em promover estratégias de sobrevivência e de demarcação de territórios, nomeando-o territorialidade.
- 5 Decidimos por essa abordagem, privilegiando a prática cultural, tendo em vista que a organização socioespacial iorubana em tela se encontrava carente das especificações econômicas da vida moderna, pelas quais essa teoria e orientação foram formuladas para o conhecimento das cidades capitalistas.
- 6 Existem registros históricos de práticas religiosas isoladas de matriz africana desde o século XV em Portugal e de manifestações dessas práticas nas senzalas das fazendas brasileiras, denominadas calundu. A diferença dessas práticas para o condômbé está no fato que este as congrega estabelecendo uma liturgia e rituais comuns. Ver em Corrêa (2004).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAILLY, A. & DEBARBIEUX, B. Géographie et representations spatiales. In: BAILLY et alli (orgs.). *Les concepts de la Géographie Humaine*. Paris: Masson, 1994: 153-60.
- BASTIDE, R. *Candomblé da Bahia: rito nagô*. 1ª reimpressão, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *As religiões africanas no Brasil*. 2ª edição, São Paulo: Ed. Pioneira, 1985.
- _____. *African Civilisations in the New World*. London: Harper and Row Publishers, 1971.
- BARROS, J.; MELLO, M.; VOGEL, A. A moeda dos orixás. In: *Revista Religião e Sociedade*, 14, Rio de Janeiro: ISER/CER, 1992.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R.L. & ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Geografia Cultural: um século* (3). Rio de Janeiro, Eduerj, 2002: 83-132.
- CASTELLS, M. *The power of identity*. vol.II, Oxford: Blackwell, 1998.
- CORRÊA, Aureanice M. *Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: PPGG/ UFRJ, 2004.
- _____. Ritual, identidade, cultura e a organização espacial: sagrado profano. In: SILVA, D. (org.). *Identidades étnicas e religião*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2000.
- COSGROVE, D. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: ROSENDAHL, Z. & CORRÊA, R. L. (orgs.). *Paisagem, Tempo e cultura*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998: 92-122.
- DEBARBIEUX, B. Imagination et imaginaire géographiques. In: BAILLY et alli. *Encyclopédie de Géographie*. Paris: Economica, 1995.

Textos escolhidos de cultura e arte populares, v. 3, n. 1, 2006.

DI MÉO, G. *L'Homme, la Société, l' Espace*.

Paris: Economica. Col. Anthropos, 1991.

EPSTEIN, I. *O signo*. São Paulo: Ática, 1986.

FONSECA JÚNIOR, E. *Dicionário Antológico da Cultura Afro-brasileira*.

Florianópolis: Maltese, 1995.

MAIER, E. Torah as movable territory. In:

Annals of the Association of American Geographers, vol. 65, n. 1, 1975.

MELLO, J. Explosões e estilhaços de centralidades no Rio de Janeiro. In: *Revista Espaço e Cultura*, n. 1. Nepec. Rio de Janeiro: Uerj, 1995.

SACK, D. *Human Territoriality: its theory and history*. London: Cambridge 1986.

VERGER, P. *Saída de Iaô*. São Paulo: Axis Mundi, 2002.

Aureanice de Mello Corrêa é professora Adjunta do Departamento de Geografia da Uerj, Doutora em Geografia pelo PPGG-UF RJ e coordenadora do Programa de Estudos e Pesquisas sobre Religião (Proeper) da Uerj.

