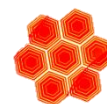




UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO – PRPG
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA – PPGGEO



FELIPE IBIAPINA DO MONTE RUBEN SIQUEIRA

Territorialidades Sagradas: religiosidades católica e afro-brasileira
na Zona Norte de Teresina (PI)

TERESINA
2018

FELIPE IBIAPINA DO MONTE RUBEN SIQUEIRA

**Territorialidades Sagradas: religiosidades católica e afro-brasileira
na Zona Norte de Teresina (PI)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade Federal do Piauí, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Geografia.

Linha de Pesquisa: Estudos Regionais e Geoambientais.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Sait Pereira de Andrade

TERESINA
2018

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras
Serviço de Processamento Técnico

S618t Siqueira, Felipe Ibiapina do Monte Ruben.
Territorialidades sagradas: religiosidades católica e afro-brasileira na Zona Norte de Teresina (PI) / Felipe Ibiapina do Monte Ruben Siqueira. – 2018.
130 f.
Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Piauí, 2018.
Orientação: Prof. Dr. Carlos Sait Pereira de Andrade.
1. Territorialidades. 2. Religião. 3. Espaço-Sagrado. 4. Teresina-PI. I. Título.

CDD 291.2

FELIPE IBIAPINA DO MONTE RUBEN SIQUEIRA

“TERRITORIALIDADES SAGRADAS: RELIGIOSIDADES CATÓLICA E AFRO-BRASILEIRA NA ZONA NORTE DE TERESINA (PI)”

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Piauí – UFPI.

Orientador: Prof.º Dr.º CARLOS SAIT PEREIRA DE ANDRADE.

Aprovado em 20 / 02 / 2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof.º Dr.º



[Orientador – Presidente]

CARLOS SAIT PEREIRA DE ANDRADE

Prof.º Dr.º



[Examinadora Interna ao Programa – PPGGEO - UFPI]

ANDREA LOURDES MONTEIRO SCABELLO

Prof.º Dr.º



[Examinadora Externa ao Programa – UFPI]

FRANCISCA VERONICA CAVALCANTE

Ao Sagrado, a benção! Dedico para os que têm fé. “Amém para quem é de amém. Axé para quem é de axé”.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por me amar antes mesmo que eu existisse, por sonhar junto comigo e, através dos dons concedidos, permitir a concretude de mais uma etapa da minha formação acadêmica.

À minha família, em especial, meus avós Narciso e Mariana, por serem meu porto seguro. Minha mãe Liana, pelo carinho, dedicação e apoio incondicional durante a jornada do mestrado. Meu irmão Gabriel e minha prima Vitória, pelo companheirismo e amizade. Ao meu pai Newton, que apesar da distância, sempre torceu pro meu sucesso e felicidade. Também aos demais familiares.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Carlos Sait, pelo acompanhamento cuidadoso durante a pesquisa, ensinamentos e apoio emocional. Palavras não são capazes de descrever todo o meu reconhecimento e carinho. Obrigado por sua orientação e amizade.

Àqueles que participaram da pesquisa de campo. À mãe Edarlane de Ayrá e ao Sr. Luiz Santos, por me acolherem em seus terreiros, sempre dispostos em cooperar com a pesquisa. Axé! Agradeço também ao Pe. Carlos Alberto e ao Pe. Nilton por abrirem as portas de suas Igrejas, e à Sra. Marineide Soares, que de forma atenciosa me concedeu entrevista.

Aos professores do Mestrado, em especial, o Prof. Dr. Antônio Cardoso Façanha e o Prof. Dr. Alcides Nascimento, que através de suas disciplinas contribuíram para o amadurecimento da minha escrita e me levaram à melhor estruturação do trabalho.

À profa. Dra. Francisca Verônica Cavalcante, por me apresentar a Antropologia, orientando minhas primeiras leituras e me convertendo em um apaixonado pela área. A ela e à Profa. Dra. Andrea Scabello eu também agradeço pela disposição em participar das minhas bancas de qualificação e defesa, prestando críticas que me foram valiosas. Obrigado pelo zelo e atenção.

Aos meus amigos, em especial, ao Híkaró, por compartilhar comigo a experiência do mestrado, sempre solidário e companheiro. À Elaine, que em sua solicitude revisava meus textos, ajudando a clarear as ideias. À Giesse, por me dar suporte tecnológico na produção dos mapas, mas, principalmente, por ser uma amiga fiel e, assim como a Clara, estar sempre presente, sendo colo, mesmo que à distância. Ao Prof. Marcílio (in memoriam) eterno tutor e amigo.

Minha sincera gratidão.

RESUMO

As religiões assumem papel de destaque frente à formação cultural da sociedade, influenciando na forma do homem se relacionar com o espaço. Desse modo, estudar o espaço urbano considerando a perspectiva do Sagrado possibilita um entendimento particularizado da cidade. Teresina-PI, em especial, tem uma ligação próxima com a religiosidade desde a sua formação, destacando-se duas vertentes tradicionais, a religião católica e as religiões afro-brasileiras. Estas práticas do Sagrado – que atuam como marcadores identitários dos troncos culturais dos povos formadores de Teresina: o índio, o branco e o negro – compunham os costumes dos primeiros habitantes e se mantiveram ao longo do tempo, assumindo, hodiernamente, uma nova relação com a cidade, por meio de um arranjo territorial diferenciado. Assim, este trabalho de dissertação, desenvolvido no âmbito da Geografia Cultural, na temática da Geografia da Religião, se propõe a compreender qual o papel que as territorialidades sagradas – católicas e afro-brasileiras – desempenham, na configuração urbana teresinense, do ponto de vista da sociabilidade e espacialidade. Como recorte tem-se a Zona Norte de Teresina, no tempo presente, levando em conta o processo histórico. A escolha pelo recorte decorre do status diferenciado que o sagrado assume nessa região que atua como polo religioso, concentrando celebrações católicas de grande público e a maioria dos terreiros de Umbanda e Candomblé da cidade. O objetivo geral da pesquisa é analisar as formas de territorialização das religiosidades católica e afro-brasileira que se destacam na Zona Norte da cidade. Toma-se como objeto duas celebrações católicas – a Novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e a Missa da Misericórdia – e os cultos ordinários de duas comunidades de terreiro – Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara, de Umbanda, e Ilê Axé Opassoró Fadakar, de Candomblé –. Adota-se uma metodologia de caráter qualitativo, aderindo, como norte teórico-filosófico o construcionismo crítico na perspectiva de Sousa Filho (2007). A coleta de dados empíricos assume como estratégia a observação participante, utilizando-se de entrevistas semiestruturadas realizadas com os sacerdotes. Foram empregadas como técnicas de coleta de dados: registro em diário de campo; criação de mapas temáticos; pesquisa bibliográfica. Para a interpretação dos dados recorre-se à análise de categorias, baseada na técnica de análise de conteúdo de Bardin (1977) que, por meio de categorias atreladas à teoria, torna possível correlacionar o corpus da pesquisa. Destaca-se como principais categorias teóricas: Sagrado; Profano; Territorialidade; Sistema simbólico religioso. Dentre os autores fundamentais para a construção das categorias arroladas citam-se: Durkheim (2008); Geertz (2015); Raffestin (1993); Bonnemaïson (2002) Rosendahl (2005); Corrêa (2013). Busca-se, com o presente trabalho, colaborar com a produção do conhecimento acerca da Geografia da Religião em Teresina e, por meio da discussão, contribuir para a valorização da identidade cultural, despertando atenção para a importância do diálogo integrador entre as políticas de planejamento urbano com os territórios do sagrado, defendendo a necessidade de haver uma gestão urbana responsável atenta às dimensões sociais, em suas complexidades, promovendo meios de salvaguardar a cultura do lugar, através de um urbanismo voltado para as pessoas.

Palavras- chaves: Territorialidades; Religião; Espaço-Sagrado; Teresina-PI.

ABSTRACT

The religion has an importance to build the cultural formation of society, influencing the form of man relates to space. By this way, studying the urban space considering the perspective of Sacred, enable a particular knowledge of city. Teresina-PI, in special, has a close relation with the religiosity since your beginning, highlighting two traditional sides, the catholic religion and the afro-brazilian religions. This sacred practises – that acting like a identity to cultural body of Teresina original folks: the indian, the european, the african – form the habits of first inhabitants, resisting the time and, nowadays, have present a new relation with city, by a different territorial geometry. So, this work was desenvolve into Cultural Geography area, in Geography of Religion theme, and aims to understand how sacred territorialities – catholics and afro-brazilians – act in Teresina urban structure, by the sociability and spatiality viewpoint. As a research profile, it has the Teresina North Zone, currently, considering the historic process. The choice for the clipping stems from the differentiated status that the sacred takes in this region that acts as a religious pole, concentrating Catholic celebrations of the great public and most of the terreiros of Umbanda and Candomblé of the city. The general objective is analysis the territorialization forms of catholic and afro-brazilian religiosity that is most typical at North Zone. It has, as object, two catholic celebrations – The Novena of Our Lady of Perpetual Help and the Mass of mercy – and two afro-brazilian cults – that occurring at Spiritist tent of Umbanda Santa Barbara, and Ilê Axé Opossoró Fadakar –. It adopts a qualitative methodology, using the critical constructionism as theory, by the Sousa Filho (2007) view. The empirical data collect admit the participant observation as strategy, using half structured interviews to priest. For data collect it was used the techniques: field diary register; tematics maps creation; bibliography research. It used the category analyse, by the Bardin (1977) technique of content analysis, for data interpretation. The connection between categories and theory allow correlated the research corpus. The fundamental theoretic categories are: Sacred; Profane; Territoriality; Religious Symbolic System. Are highlighting among the used authors : Durkheim (2008); Geertz (2015); Raffestin (1993); Bonnemaïson (2002); Rosendahl (2005); Corrêa (2013); This work aims to contribute to the knowledge about Geography of Religion at Teresina and, by this discussion, collaborate for cultural identity valorization, and claim attention of importance of dialogue between the urban planning politics and sacred territorials, defending the need of serious urban management that attends the social prism in your complexities, promoting ways to guard the place culture, through a urbanism to people.

Keywords: Territorialities; Religion; Sacred Space; Teresina-PI.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ASPAJA	Associação Santuário Sagrado Pai João de Aruanda
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
PPG GEO	Programa de Pós-graduação em Geografia
PLN	Programa Lagoas do Norte
SASC	Secretaria de Assistência Social e Cidadania do Estado do Piauí
UECE	Universidade Estadual do Ceará
UERJ	Universidade Estadual do Rio de Janeiro
UFG	Universidade Federal de Goiás
UFPI	Universidade Federal do Piauí
UFPR	Universidade Federal do Paraná
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UECE	Programa de Pós-graduação em Geografia
UNESCO	União das Nações Unidas para a Educação e Cultura

LISTA DE FIGURAS

	Pág.
Figura 01 – Mapa do Plano de Therezina com a representação da primeira linha de quadras junto ao Rio Parnaíba.....	54
Figura 02 – Paisagem que mostra os primeiros edifícios da cidade com destaque para a Igreja Matriz de Nossa Senhora do Amparo.....	54
Figura 03 – Paisagem urbana que marca a implantação de estruturas contemporâneas, a plataforma elevada do metrô e o shopping da cidade, entre o Rio Parnaíba e a Praça Marechal Deodoro da Fonseca.....	55
Figura 04 – Segunda Igreja Batista de Teresina.....	62
Figura 05 – Sede da IURD em Teresina.....	64
Figura 06 – Catedral da IURD em São Luís.....	64
Figura 07 – Catedral da IURD em Fortaleza.....	64
Figura 08 – Templo central da Assembleia de Deus em Teresina.....	65
Figura 09 – Igreja de São Benedito.....	68
Figura 10 – Igreja de Nossa Senhora das Dores.....	68
Figura 11 – Igreja de Nossa Senhora do Amparo.....	68
Figura 12 – Croqui esquemático destacando os geossímbolos da Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara.....	86
Figura 13 – Praça dos abortados.....	87
Figura 14 – Pajelança.....	88
Figura 15 – Mata.....	88
Figura 16 – Salão Cigano.....	89
Figura 17 – Salão da gira.....	90
Figura 18 – Planta esquemática do Ilê Axé Opossoró Fadakar.....	98
Figura 19 – Perspectiva do barracão (salão do xirê).....	100
Figura 20 – Dança ritual de iansã a céu aberto.....	102
Figura 21 – Implantação da Igreja na praça de São José.....	111
Figura 22 – Esquema de implantação da Igreja da Santíssima Trindade.....	116
Figura 23 – Representação do santíssimo sendo erguido pelo sacerdote.....	117

LISTA DE MAPAS TEMÁTICOS

	Pág.
Mapa 01 – Mapa temático da porcentagem de adeptos das Religiões Católica e Afro-brasileiras por unidades da Federação, ano de 2009.....	57
Mapa 02 – Distribuição dos templos da Igreja Batista por zona.....	62
Mapa 03 – Distribuição dos templos da IURD por zona.....	63
Mapa 04 – Distribuição dos templos da Assembleia de Deus por zona.....	65
Mapa 05 – Distribuição dos templos católicos por zona.....	66
Mapa 06 – Foranias da Arquidiocese de Teresina.....	67
Mapa 07 – Distribuição dos terreiros por zona.....	69
Mapa 08 – Situação do Sagrado na Zona Norte de Teresina.....	81

SUMÁRIO

	Pág.
INTRODUÇÃO.....	12
1 CATEGORIAS TEÓRICAS APLICADAS À GEOGRAFIA CULTURAL.....	23
1.1 Geografia da Religião como campo temático da Geografia Cultural.....	26
1.2 A Cidade e o Sagrado: definições e reflexões sob a perspectiva cultural	28
1.3 Por uma definição do Sagrado.....	32
1.4 A Igreja e o Terreiro como espaço da hierofania.....	35
1.5 Território (Sagrado) à luz da Geografia Cultural.....	40
2 UM PANORAMA DO SAGRADO EM TERESINA.....	52
2.1 Um quadro das religiões na cidade.....	56
2.2 Igreja Católica e Comunidades de terreiro: estratégias de territorialização.....	70
3 TERRITORIALIDADES CATÓLICAS E AFRO-BRASILEIRAS: analisando o recorte de estudo.....	78
3.1 Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara.....	83
3.2 Ilê Axé Opossoró Fadakar: o primeiro terreiro de Candomblé de Teresina, descendente da Casa Branca do Engenho Velho.....	94
3.3 Expressividade do Catolicismo em Teresina através das territorialidades formadas pelos cultos de adoração a Jesus Misericordioso e de veneração mariana.....	106
3.3.1 Devoção à Maria: Mãe do Perpétuo Socorro.....	108
3.3.2 Diante da Cruz: celebração a Jesus Misericordioso.....	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	122
REFERÊNCIAS.....	126
APÊNDICES	

INTRODUÇÃO

O presente trabalho, desenvolvido junto ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Piauí, segue a linha de pesquisa “Estudos Regionais e Geoambientais”, tendo por foco, analisar a territorialização do sagrado no contexto urbano.

A escolha do tema foi motivada, inicialmente, pelo interesse pessoal na questão urbana, sobretudo o viés cultural, expresso nos processos de construção da identidade do lugar associada à organização do espaço. Por meio da Graduação em Arquitetura e Urbanismo, formação que integra o planejamento urbano, apurou-se o olhar lançado sobre o cotidiano da cidade, dotando de sensibilidade que favoreceu a observação dos fenômenos e aguçou a ânsia científica para sua interpretação.

São despertos o fascínio pela temática da cultura religiosa e urbana que, sendo erigida na vivência das relações sociais, construída sobre a base da tradição, transmitida através de gerações e dotada de liberdade criativa, constitui-se como rico arcabouço identitário para um grupo social que se reconhece nas suas práticas, tornando-se relevante para a construção da identidade coletiva.

A Religião, desde os primeiros povoamentos da era pré-histórica, tem servido de parâmetro ideológico, concatenando relações que se desdobram na cena urbana, palco da vida do homem social, que carrega consigo a herança hierática. O conhecimento mítico adquire a forma de vivência pelas manifestações das instituições religiosas e das suas comunidades de fé, que imprimem sua marca na realidade espacial da cidade.

As religiões assumem papel de destaque frente à formação cultural da sociedade, alicerçando aspectos concernentes à memória, à identidade, balizando, inclusive, processos inconscientes que influenciam na forma do homem se relacionar com o espaço. Desse modo, estudar o espaço urbano associado ao Sagrado possibilita um entendimento diferenciado da cidade, identificando sua alma, numa consideração de que o sujeito cidadão é, desde os primórdios, um ser essencialmente hierático.

Teresina, em especial, guarda uma relação próxima com a religiosidade desde a sua formação enquanto cidade. Duas vertentes religiosas são destacadas pelo seu caráter tradicional, expresso por práticas do sagrado que compunham os costumes dos primeiros habitantes e que se mantiveram no decurso do tempo, acompanhando a evolução da sociedade, assumindo, na contemporaneidade, um arranjo socio-espacial diverso do que se podia observar no século XIX. Trata-se da religiosidade católica e afro-brasileira, duas formas

de religiosidade e de relação com o Sagrado que atuam como marcadores identitários dos troncos culturais dos povos formadores de Teresina: o índio, o branco e o negro.

Teresina foi planejada no século XIX para ser a nova capital da província do Piauí e, na ocasião, a construção da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Amparo foi fator determinante para conquistar o apoio da população (CHAVES, 1987). A Igreja, erigida no “coração” do malha urbana, foi acompanhada, em seu ato de fundação, por uma procissão da imagem da padroeira que partiu da Vila do Poti até o novo templo. A peregrinação retratou a modernização, que se buscava no momento com a instituição da capital projetada. A religiosidade e o Sagrado¹ tiveram papel relevante nesse processo.

Oliveira (2014) destaca que até meados do século XX as expansões urbanas foram balizadas pelas territorialidades religiosas, erigidas a partir da instituição dos geossímbolos católicos: Igrejas e Escolas Confessionais. Aponta-se como exemplo a primeira expansão leste, que se deu em função da construção da Igreja de São Benedito. Na época, final do século XIX, os devotos, brancos e negros – ressalta-se que apesar do abismo social, decorrente do escravagismo, havia uma comunhão pela fé que reunia fiéis desses dois grupos – buscavam nas margens do Poti a matéria-prima para edificar o templo (MATOS, 2011). Muitos fizeram desse percurso uma penitência, por vezes acompanhada de procissões. A trilha do Sagrado deu, então, origem à Avenida Frei Serafim, marco que delinea o zoneamento urbano.

Teresina era, na segunda metade do século XIX, uma “cidade crioula”. A população negra, predominantemente, havia nascido na Província e partilhava, desde cedo, costumes com outros segmentos sociais igualmente excluídos, como os caboclos e os brancos pobres. Assim, eram recorrentes os ajuntamentos dessas pessoas, ainda que reconhecidas tão somente como de negros, para diferentes práticas culturais (LIMA, 2014). Acentua-se que esse repertório cultural e, também, religioso se manifestava em batucadas pelas ruas do centro antigo, festas e cultos afro-brasileiros, demonstrando a existência da diversidade, negando uma homogeneidade católica (SILVA, 2008).

O centro da cidade detinha alguns terreiros que foram deslocados, em razão do processo de urbanização crescente. “A especulação imobiliária, gradativamente promoveu a remoção das moradias desses segmentos [negros e pobres] da região central para áreas

¹ De acordo com Simmel (1905) a religiosidade é uma qualidade da alma humana, inerente ao Ser. Ela pode ser desenvolvida a partir de uma dimensão metafísica, associada à Religião, ou não. Nesse sentido, o conceito de religiosidade se aproximaria do sagrado. A diferença fundamental é que Durkheim (2008) postula o Sagrado como uma dimensão de vida, oposta ao profano, que surge no meio físico (cosmos) através da atribuição de significados dado pelo homem.

distantes [...] que favoreceu a preservação das referências culturais negras” (LIMA, 2014, p.18). O êxodo no sentido centro- periferia – que se deu nas direções norte e sul – contribuiu para a resistência cultural negra, sobretudo no que concerne à religiosidade afro-brasileira à medida que a marginalização territorial possibilitou uma invisibilidade “positiva” – havendo, na época, intensa perseguição aos terreiros, considerados pela polícia como centros de charlatanismo, esse afastamento da área central, mais elitizada, permitiu que a religião se desenvolvesse fora do “olhar” da polícia –.

Passado mais de um século e meio desde a fundação da cidade, hodiernamente, apesar da crescente onda de secularização, onde o capital assume o protagonismo que outrora fora do Sagrado e seus símbolos tornam-se os principais agentes modeladores do espaço urbano, ainda assim, a capital piauiense conserva uma forte relação com a religiosidade, observada nos vários locais da cidade por onde se distribuem os templos da Igreja Católica, os terreiros de Umbanda e Candomblé (religiões afro-brasileiras), centros espíritas (Kadercistas), templos evangélicos, etc. (CAVALCANTE, 2009).

Considerando a conjunção histórica levantada que sobreleva o peso da religiosidade na formação cultural teresinense, materializada no espaço urbano através dos geossímbolos e, sobretudo, vivenciada na prática pelos indivíduos e grupos comunitários, busca-se investigar as territorialidades sagradas que irrompem na cidade à luz da Geografia da Religião.

O recorte é estabelecido na Zona Norte da cidade e abrange manifestações religiosas católicas e afro-brasileiras, no tempo presente. Justifica-se a escolha em razão da tradição histórica, mas, sobretudo, pela prática cotidiana e o relevo que esta assume no contexto da região destacada.

Teresina aparece, segundo dados do último senso realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) a contemplar filiação religiosa, em 2010, como a capital mais católica do Brasil (NERI, 2011), sendo este o país com maior número de católicos.

A hierofania² se manifesta, de modo especial, em dois eventos da Igreja Católica que traduzem o apreço ao Sagrado. A Novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, que acontece às terças-feiras na Paróquia de São José Operário³, bairro Vila Operária; e a Missa

² Consiste no ato de manifestação do Sagrado. De acordo com Eliade (1992) trata-se de algo que transcende o mundano, manifesto em objetos que fazem parte do mundo natural, profano.

³ Tamanho é o carisma de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e seu novenário que, muitos dos católicos frequentadores das celebrações marianas, e não religiosos, costumam se referir à Igreja como Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, acreditando ser ela a padroeira, e não São José, quem de fato o é.

da Misericórdia, realizada às quartas-feiras na Paróquia da Santíssima Trindade, bairro Primavera. Ambas as celebrações acontecem na Zona Norte da cidade e congrega fiéis das outras regiões do município e até de fora, atraindo pessoas das cidades vizinhas.

Na Zona Norte também se destaca a presença das comunidades de terreiros, 105 casas de culto afro-brasileiro, o que corresponde a 43% do total existente na cidade (LIMA, 2014). Essa realidade contrasta com a invisibilidade do povo-de-santo nos dados do IBGE (NERI, 2011) que aponta a inexistência de adeptos das religiões de matriz africana. Tal invisibilidade encontra realce, inclusive, na forma como esses espaços de culto encontram-se implantados no contexto urbano, nos recuos dos lotes, principalmente quintais de casas populares.

Foram escolhidas duas comunidades para o estudo, em razão da tradição desses espaços de culto, reconhecidas pelo povo-de-santo teresinense. Ambas representam um marco na representatividade da religiosidade afro-brasileira, cada uma na sua vertente, uma de Candomblé e outra de Umbanda.

O primeiro terreiro a ser investigado é o Ilê Axé Opassoró Fadakar. Fundado pelo Pai Oscar de Oxalá – falecido em 2015 –, encontra-se situado no bairro Pirajá e é destacado pelo pioneirismo, sendo reconhecido como o primeiro espaço de Candomblé da cidade, erigido em 1989. O terreiro, de culto iorubá, tem filiação advinda do Candomblé baiano (LIMA, 2014).

O primeiro espaço institucionalizado de culto umbandista – e culto afro-brasileiro em geral – na cidade, que se tem notícia, foi a Tenda de Santa Bárbara, que teria se localizado próximo ao encontro dos rios Poti e Parnaíba, território circunscrito na Zona Norte, erguido no início do século XX (LIMA, 2017). Este terreiro, apesar de não equivaler ao marco originário da religiosidade afro-brasileira, “representa o início de um tempo de valorização dos povos e das comunidades tradicionais em Teresina, tendo como principal referência a umbanda. [...]” (LIMA, 2014, p.18).

A respeito do referido terreiro, a historiadora Sabrina Lima (2017) traz em sua dissertação algumas narrativas da História Oral que rememoram a fundação do terreiro que tinha como dirigente espiritual a mãe Joana Maciel Bezerra, conhecida como Mãe Joanhinha do Pontal. A pesquisadora trabalha duas versões que, apesar de alguns contrassensos, reforçam a importância e representatividade do terreiro de mãe Joanhinha do Pontal para a cidade e, em especial, para a construção da identidade do povo-de-santo.

Um dos entrevistados por Lima (2017) que ajuda a recontar a legado da Umbanda em Teresina é o Sr. Luiz Gonzaga dos Santos. Também pai-de-santo, ele relata que mãe

Joaninha teria preparado alguns filhos-de-santo e retornado à sua terra natal no Maranhão. Segundo Lima (2017, p.55), Mãe Joaninha do Pontal “teria exercido papel de liderança religiosa e que, a partir do terreiro dela, surgiram outros pais-de-santo (mães-de-santo) que abriram casas de culto, ampliando a religião no Estado”.

Uma das casas de Umbanda que se releva é o terreiro do Pai Luiz Gonzaga, também conhecido como Pai Luiz Padilha. Trata-se da Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara⁴, localizada no bairro Santa Maria da Codipi, Zona Norte da cidade. O terreiro do Pai Luiz, que já foi matéria em pesquisas acadêmicas, destaca-se, também, pelo trabalho social desenvolvido pela comunidade de santo em parceria com outros membros da entidade civil no projeto Casa da Sopa, que atende a famílias em estado de pobreza, com trabalhos assistenciais de natureza variada, dentre estes, a distribuição de alimentos.

A Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara se inscreve na realidade sociocultural da cidade, entremeando Sagrado e Profano, estruturando uma comunidade em torno de ações religiosas e sociais. Assim, esta adentra como objeto desta pesquisa, representando a religiosidade afro-brasileira no segmento da Umbanda.

Nesse contexto, o Sagrado é delineado por duas matrizes religiosas heterogêneas, religiosidades católica e afro-brasileira – esta última representada pela Umbanda e Candomblé –, que guardam profundas diferenças em termos formais, como a estrutura das relações de poder, sociabilidade e espacialidade territorial, mas que, ao mesmo tempo, comunga de uma tradição histórica, expressando a miscigenação cultural fruto do processo colonizador, o contato do branco com o negro e o índio.

Todavia, apresenta-se como contraponto a desvalorização do Sagrado na contemporaneidade, no que se refere às suas representações espaciais no cenário urbano. Em tempos de culto ao Profano, crescente secularização⁵ da vida civil e dos espaços, os *Shopping Centers*, complexos imobiliários, torres verticalizadas de edifícios corporativos e residenciais – na escala central e dos bairros menos nobres, a substituição das moradias por locais de comércio e serviços – assumem o protagonismo simbólico do espaço e manipulam, a partir das regras do capital, a configuração urbana, papel que outrora competia ao Sagrado.

Outro ponto salientado por Cavalcante (2009) diz respeito à “destraditionalização das religiões”, no sentido de uma liberação religiosa. A sociedade contemporânea se abre à

⁴ A Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara não guarda relação com a Tenda Santa Bárbara da Mãe Joaninha do Pontal, apesar da nomenclatura. Pontua-se que dentre os terreiros mapeados na cidade (LIMA, 2013), foi observado que a nomenclatura “Tenda Santa Bárbara”, e suas variantes, é a mais comum.

⁵ A secularização dos espaços e da vida advém da separação das funções civis e religiosas, restringindo a atuação da religião aos seus espaços de culto, sendo suas imposições morais exclusivas aos adeptos. Aos cidadãos em geral é imposta uma legislação que orienta sua vida em sociedade, independente da moral religiosa.

diversidade, aderindo a práticas holísticas, fundindo filosofias, vivenciando uma relação com o Sagrado de modo não institucionalizado, por vezes adotando uma perspectiva própria e individualizada.

Nisso, põe-se como tendência contemporânea o fortalecimento do ateísmo e agnosticismo, marcada pelo culto à racionalidade material. Acompanha-se, também, alternativas românticas que buscam uma aproximação com o Sagrado que possibilite a “valorização da interioridade subjetiva como *locus* de liberdade” (CAVALCANTE, 2009, p.41), e questiona-se o lugar das religiões tradicionais, no contexto da vida urbana, seus territórios e relações de poder, nesse período marcado por complexidade.

Considerando a realidade presente em suas nuances, em atenção ao passado histórico, a partir da fundação da cidade e o papel desempenhado pelo Sagrado nesse processo, inquirir-se acerca da realidade teresinense, tomando o recorte estabelecido: “Qual o papel que as territorialidades sagradas – católicas e afro-brasileiras – desempenham, contemporaneamente, na configuração urbana, do ponto de vista da sociabilidade e espacialidade?”.

Como pressuposto apresenta-se que, apesar da tendência à secularização dos espaços e da vida civil, os costumes ligados ao Sagrado, através da religiosidade católica e afro-brasileira são renovados constantemente. As territorialidades que se formam a partir da Novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e da Missa da Misericórdia, por exemplo, contam com a transmissão cultural da fé através das gerações no âmbito familiar, mantendo a tradição, mas, também, usufrui da mídia e seu alcance, uma vez que rádio e televisão difundem as celebrações.

Reforça-se a ideia da territorialidade com fluxos descontínuos, limites territoriais que fogem à precisão cartesiana, demonstrando que o catolicismo, através dos seus geossímbolos, mas, principalmente, por meio das relações que retroalimenta no seio da comunidade de fiéis, tem papel fundamental na forma como os indivíduos agem na sociedade, influenciados pelo carisma religioso partilhado nas celebrações. Também, a forma como o templo se integra ao entorno urbano, agindo na espacialidade da cidade, deve ser considerado como fator articulador do Sagrado frente ao Profano. Tudo isso enseja a força cultural da Igreja Católica na cidade contemporânea.

Quanto à religiosidade afro-brasileira, acontecimentos recentes apontam que, apesar da invisibilidade dos espaços de culto, erguidos nos recuos dos lotes residenciais – característica atrelada a condicionantes históricos da prática religiosa –, as comunidades de terreiro tem mostrando sua força, unindo-se pela valorização do patrimônio comum que é a

vivência do Sagrado através do culto aos orixás. Ressalta-se o programa urbanístico Lagoas do Norte, em vias de implementação pela Prefeitura Municipal de Teresina que, desconsiderando os territórios sagrados do povo-de-santo, ameaçou a remoção dos terreiros, o que levou a uma mobilização popular.

Como tentativa de amenizar o embate, a prefeitura propôs a criação da Praça dos Orixás – inaugurada em novembro de 2017 –, para servir de referência à identidade afro-brasileira. Sem adentrar no mérito do programa urbanístico aludido e no impacto que as ações provenientes representarão para o povo-de-santo, sobretudo no que diz respeito às desapropriações – uma medida que compromete gravemente as comunidades envolvidas –, tem-se que a construção dessa praça no coração da Zona Norte, representa, para alguns, um avanço na relação das territorialidades afro-brasileiras com o espaço público e urbano.

Assim, para as territorialidades sagradas da religiosidade afro-brasileira, aponta-se que a cena contemporânea se mostra, em partes, profícua para o seu fortalecimento e expansão. Uma maior abertura religiosa possibilitou a filiação de mais adeptos aos cultos de matriz africana que, apesar de não confirmada nos censos do IBGE, foram ratificadas por estudos realizados nesta década. Acredita-se que a entrada cada vez maior de adeptos tem servido para a mudança na estrutura territorial desse Sagrado. A comunidade de santo não se restringe ao entorno próximo do terreiro e chega, também, aos bairros nobres. A construção da Praça dos Orixás, apesar da controvérsia em torno da sua realização⁶, cria um geossímbolo desse Sagrado no “espaço público”.

A pesquisa tem por objetivo geral analisar as formas de territorialização das religiosidades católica e afro-brasileira que se destacam na Zona Norte de Teresina. São acentuadas duas manifestações de cada segmento religioso: a Novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro que acontece na matriz paroquial do bairro Vila Operária; a Missa da Misericórdia na matriz do bairro Primavera; os cultos de Umbanda na Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara, no bairro Santa Maria da Codipi; os cultos de Candomblé no Ilê Axé Opossoró Fadakar, bairro Pirajá.

Como objetivos específicos busca-se: caracterizar a morfologia e espacialidade da religiosidade em estudo a partir de suas formas arquitetônicas e geossimbólicas; tipificar as territorialidades sagradas em foco, com ênfase na sociabilidade dos sujeitos; compreender o

⁶ A implantação da Praça dos Orixás seria, de acordo com Carmo e Carvalho (2016), uma medida da prefeitura de depurar os protestos em decorrência da remoção dos terreiros, numa tentativa compensatória, motivo pelo qual tem dividido a comunidade dos povos de terreiro, onde parte se mostra contrária à praça em apoio aos terreiros atingidos.

vínculo das práticas religiosas levantadas com o espaço público da cidade, considerando, também, as conexões urbanas estabelecidas no processo de territorialização.

A metodologia foi construída em torno de uma investigação qualitativa, aproximando-se, do ponto de vista filosófico, à teoria do construcionismo crítico, na perspectiva do cientista social Alípio de Sousa Filho (2007). Essa teoria pauta sua abordagem na consideração de que o conhecimento é dinâmico, e o entendimento da realidade é construído a partir das experiências sociais, levando em conta, como fatores indissociáveis dessa construção, a dimensão histórica e cultural (SOUSA FILHO, 2007).

A concepção da realidade fundada a partir do construcionismo crítico possibilita, no âmbito das ciências humanas, um conhecimento coeso, não fragmentado, relacionando, ao mesmo tempo, as perspectivas filosóficas, sociológicas, históricas, etc. Concorda-se com Sousa Filho (2007) no entendimento de que essa teoria metodológica corresponde às expectativas dos trabalhos qualitativos das ciências humanas.

Essa pesquisa fez uso de dados textuais e imagem, partindo de fontes preexistentes – materiais monográficos, sites institucionais –; fontes produzidas pelo autor, em campo – fotografias, croquis, anotações em diário de campo e entrevistas gravadas –; e dados tratados pelo autor – mapas executados em software; ilustrações; transcrição das entrevistas e textos analíticos.

A coleta de dados empíricos assumiu como estratégia a observação participante ancorada em entrevistas individuais semiestruturadas⁷, responsáveis por levantar as informações gerais acerca do fenômeno, sobretudo no que concerne ao perfil da comunidade, suas ações e sociabilidade. A partir desta estratégia busca-se atender parte dos objetivos específicos, quanto à tipificação das territorialidades sagradas com base no conhecimento dos geossímbolos, a sociabilidade dos sujeitos e as relações entre a prática religiosa e o espaço público.

As entrevistas foram realizadas com os sacerdotes – padres⁸ e pais-de-santo(mães-de-santo) – responsáveis pela direção institucional das Igrejas e terreiros selecionados para estudo. A escolha dos entrevistados partiu do critério de hierarquia existente no terreiro, onde o pai-de-santo (mãe-de-santo) é a figura superior, e na estrutura institucional da Igreja Católica, onde o pároco ocupa posição central na circunscrição paroquial, sendo esta a escala que estabelece, de fato, uma relação aproximada com os fiéis.

⁷ Vide os roteiros das entrevistas nos Apêndices.

⁸ A intenção inicial de entrevistar o sacerdote da Missa da Misericórdia não se realizou, devido à quantidade de compromissos em sua agenda, tendo sido designado um representante que pudesse falar em seu lugar.

Nesse sentido, o representante eclesiástico da paróquia é capaz de responder aos questionamentos de maneira mais precisa, uma vez que acumula os conhecimentos necessários. De forma análoga e, até certo ponto, numa escala mais aproximada, tem-se o pai-de-santo (a mãe-de-santo) como o representante da sua comunidade de fé.

Assim, é possível estabelecer um diagnóstico acerca do fenômeno investigado sem o comprometimento dos dados levantados onde, em virtude do recorte estudado e do tempo disponível para o levantamento, não seria possível empreender entrevistas com uma quantidade mínima de fiéis que formasse um espaço amostral que assegurasse a confiabilidade nos resultados.

Além das entrevistas, também foram empregadas como técnicas de coleta de dados: observação e registro em diário de campo com narrativa acerca das percepções apuradas; criação de mapas temáticos com os limites territoriais do Sagrado; produção de ilustrações dos geossímbolos sagrados, permitindo a caracterização da sua arquitetura, espacialidade e implantação urbanística. Através dos procedimentos alçados pretende-se resolver o objetivo específico que intenta caracterizar a morfologia e espacialidade das religiosidades a partir da arquitetura e formas geossimbólicas, coadunando também no entendimento da relação estabelecida entre o território sagrado e o espaço público da cidade.

Por se tratar de um trabalho geográfico, a utilização de recursos iconográficos é fundamental para o entendimento da espacialização do fenômeno e, assim, abre-se um adendo para explicitar os elementos gráficos empregados: fotografias e mapas retirados de publicações monográficas e eletrônicas; fotografias digitais, geradas em smartphone na ocasião das visitas de campo; croquis produzidos em cadernos de campo; mapas temáticos criados a partir do software de desenho técnico Autocad, licenciado pela empresa Autodesk.

Destaca-se uma dupla função do repertório iconográfico alçado para o estudo: integrar o corpus textual submetido à análise das categorias, para tal, as imagens foram interpretadas e “traduzidas” em forma de texto; ilustrar a dissertação, sendo inseridas nas seções, em paralelo com o texto, permitindo ao leitor visualizar as relações discutidas teoricamente e, desse modo, aprimorando a compreensão, tanto do olhar leigo como do técnico.

Em todo o processo, é pungente a pesquisa bibliográfica, uma vez que esta incorpora tanto o corpus textual analisado, integrando o substrato dos dados coletados, como também, auxilia na formação das categorias analíticas, na etapa de análise dos dados.

Para a interpretação dos dados, toma-se como base de referência a análise de conteúdo de Bardin(1977), onde, por meio de categorias atreladas à teoria, é possível

correlacionar o corpus da pesquisa. A escolha se deu em razão da necessidade de adotar uma técnica que pudesse produzir inferências de um texto a partir do contexto social cujo discurso se insere. Busca-se, “construir indicadores e cosmovisões, valores, atitudes, opiniões” (BAUER; GASKELL, 2015, p. 192) que sirvam de base para tecer considerações científicas acerca da problemática lançada.

Nessa abordagem, foi trabalhado o corpus formado pelos dados retirados das fontes monográficas, sites institucionais – como os das Paróquias e Diocese da Igreja Católica –, e produzidos durante a pesquisa. A análise foi pautada nos substratos textuais retirados de fontes preexistentes; oriundos da transcrição das entrevistas; anotações realizadas em campo, na observação *in loco*; e fruto da análise descritiva dos elementos iconográficos, focando nas relações espaciais e morfológicas.

Adere-se como técnica fundamental a análise categorial que, nas palavras de Bardin (1977, p.153), funciona por operações de desmembramento do texto em unidades, utilizando categorias segundo reagrupamentos analíticos. As categorias de análise – limites espaciais; poder; geossímbolos; arquitetura; ethos; profano – são correlatas às categorias teóricas fundamentais discutidas na primeira seção do trabalho, a saber: territorialidade; sagrado e profano; sistema simbólico religioso.

Por fim, avalia-se que este trabalho possa contribuir com a produção do conhecimento acerca da Geografia da Religião em Teresina, e, nesse contexto, estabelecer um olhar particular sobre a religiosidade, contribuindo para a valorização da identidade cultural concernente ao catolicismo, através das suas celebrações tradicionais, bem como erradicar o preconceito que ainda existe em torno das religiões de matriz africana, e, por meio do conhecimento, possibilitar o reconhecimento da mesma como entidade cultural representativa para os teresinenses.

Busca-se por meio da discussão fomentada, chamar atenção para a importância do diálogo integrador entre as políticas de planejamento urbano com os territórios do sagrado, defendendo a necessidade de haver uma gestão urbana responsável, atenta às dimensões sociais em suas complexidades, promovendo meios de salvaguardar a cultura do lugar através de um urbanismo voltado para as pessoas.

Apresentada a estrutura da dissertação, segue sua sistematização constituída por introdução, seções teóricas, seção empírica e conclusão. A Seção 1, intitulada “Categorias teóricas aplicadas à Geografia Cultural” trará, como sugere o título, a fundamentação teórica da pesquisa, essencial para análise empírica. Na Seção 2, “Um Panorama do Sagrado em

Teresina”, é realizado um diagnóstico da relação que o Sagrado mantém com a cidade, partindo de aspectos históricos até a atualidade.

A Seção 3 constitui a parte empírica da pesquisa e aborda as territorialidades católicas estabelecidas no recorte, bem como os territórios formados pelas comunidades de terreiro escolhidas para estudo, ambas na Zona Norte. Segue-se, então, com as Considerações Finais, traçando uma breve avaliação acerca de cada objeto a partir dos dados coletados, seguida de uma análise crítica do conjunto, voltando-se para a discussão do problema de pesquisa; Referências e Anexos.

1 CATEGORIAS TEÓRICAS APLICADAS À GEOGRAFIA CULTURAL

Abrindo a seção teórica do trabalho, este capítulo traz os conceitos chave da pesquisa, apontando os autores que foram adotados. Trata-se da fundamentação teórica do trabalho, que incorre na base conceitual da discussão construída em torno do fenômeno.

De maneira apriorística, cumpre abordar o Estado da Arte que servirá de norte para produção teórica. Tomando como tema chave “Sagrado” e “Cidade”, a pesquisa evocará, na literatura acadêmica, a multidisciplinaridade, destacando-se a Geografia e outras ciências tais como a Arquitetura e Urbanismo, a História e a Antropologia.

O Estado da Arte aponta que as produções científicas desenvolvidas em torno do Sagrado associado à cidade encontram-se, em sua maioria, atreladas à Antropologia, seguida, respectivamente, pela História, a Geografia e, em menor escala, pela Arquitetura e Urbanismo. Foram levantadas algumas produções a nível de pós-graduação, publicações em periódicos ou comunicações que se aproximam do objeto de estudo e (ou) da temática.

Uma delas é a dissertação de Teixeira (2009), intitulada “Paisagens e territórios religiosos afro-brasileiros no espaço urbano: terreiros de Candomblé em Goiânia”, que foi desenvolvida no Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Goiás (UFG). Sua pesquisa aborda o território e a paisagem – categorias da ciência geográfica – dos terreiros de Candomblé na cidade de Goiânia.

No seu trabalho, Teixeira (2009) constrói uma crítica em torno da desigualdade entre as religiões com relação ao acesso à cidade, onde ressalta que existe um protagonismo das religiões cristãs na produção da paisagem urbana, enquanto que as demais, sobretudo as afro-brasileiras, foram condicionadas, por diversos fatores, à invisibilidade que se constata na forma de implantação dos terreiros no quintal das residências.

Mostra que não é raro e, muito menos particularidade de Teresina, a invisibilidade dos terreiros e a força geossimbólica do catolicismo na paisagem urbana, devendo a pesquisa geográfica se mostrar sensível ao fenômeno apresentado e, fundamentada no aporte da Geografia Cultural, utilizar métodos qualitativos que possibilitem o desenvolvimento de trabalhos mais fidedignos à realidade, numa oposição ao modelo positivista dos censos realizados pelo IBGE, criticado por Teixeira (2009) por distorcerem a realidade e, desse modo, perpetuarem a exclusão urbana.

Reitera-se que a “aparente” invisibilidade da afroreligiosidade diz respeito principalmente às formas físicas e espaciais que compõem a paisagem urbana. Do ponto de

vista da sociabilidade entre os membros da comunidade religiosa, a territorialidade do sagrado é ativa, vivida sobretudo na imaterialidade.

Na dissertação “Sabores de casa, sabedorias de terreiros: práticas educativas e construção de saberes em um Terreiro de Umbanda de Teresina-Piauí”, desenvolvida junto ao programa de pós-graduação em Educação da UFPI, Silva (2013) aborda a transmissão dos saberes tradicionais da Umbanda, através de um sistema de aprendizagem, junto à tradição oral, que gira em torno da sociabilidade dos “filhos-de-santo”.

A pesquisa foi realizada no terreiro Ilê Oyá Tade, localizado na Zona Norte de Teresina e, como procedimento de coleta de dados, utilizou-se entrevistas semiestruturadas e questionários. Em seu texto, a pesquisadora sistematizou três seções onde se destaca, para fins de referência, a primeira delas que consta de um levantamento histórico da Umbanda no Brasil e em Teresina, enfocando aspectos ritualísticos, sociais e políticos gerais, bem como, descrevendo o terreiro Ilê Oyá Tade.

Acentua-se que, apesar do trabalho de Silva (2013) direcionar o debate do sagrado para um ponto focal que não corresponde diretamente às expectativas da corrente pesquisa de mestrado, ele contribuiu para a construção da história da religiosidade afro-brasileira na Zona Norte de Teresina e, com as descrições do terreiro Ilê Oyá Tade, exemplificou os aspectos sociais e históricos desses espaços religiosos e sua relação com a cidade.

Na área da História, desenvolveu-se a dissertação “As faces da umbanda no Piauí: Política, festa e criminalidade (1960- 1978)” com autoria de Lima (2017), defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Chama atenção a associação temática da Umbanda à criminalidade. O exposto vem reforçar as dificuldades enfrentadas pelo povo-de-santo na afirmação da sua identidade perante a repressão oriunda da sociedade racista. Desse trabalho, foram utilizados como referência os levantamentos realizados pela autora acerca da história das religiões afro-brasileiras no Piauí e, em especial, na capital.

Ainda no que se refere aos terreiros de Teresina e, mais especificamente, ao recorte de estudo desta pesquisa que é a Zona Norte, assinala-se a comunicação apresentada na Reunião Brasileira de Antropologia, edição de 2016, intitulada Territórios Sociais de Povos de Terreiro em Teresina- PI.

Nesta, Carmo e Carvalho (2016) discutem a vulnerabilidade social dos terreiros frente às políticas urbanas, trazendo como referencia o Programa Lagoas do Norte (PLN) e os conflitos entre o poder público e as comunidades de Terreiro. O programa de “melhoramento”

urbanístico que se encontra em implantação teria sinalizado a remoção de algumas casas de pais (mães)-de-santo e dos respectivos terreiros.

As autoras trazem uma historiografia da afroreligiosidade em Teresina, focalizando a região norte da cidade, e atualizam essa memória a partir das vivências contemporâneas, enfatizando a importância da discussão do tema no âmbito das ciências humanas. Pretendeu-se, a exemplo, discutir o direito à cidade, o acesso das religiões ao espaço público e as formas de inclusão das territorialidades do sagrado no planejamento urbano.

Abrangendo outro viés do objeto desta pesquisa, os territórios católicos, destaca-se a dissertação “Entre Carisma e Poder: o território e territorialidades da Ordem Capuchinha em Curitiba a partir de São Francisco de Assis”, produzida por Ghislandi (2008) no âmbito do mestrado em geografia da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Em sua dissertação, Ghislandi (2008) aborda a relação Cidade e Sagrado a partir de uma ordem católica, a dos franciscanos. Adota um olhar geográfico pautado na perspectiva do território e para construir sua análise faz uso das seguintes categorias teóricas: *habitus*, carisma e territorialidade. Toma-se o trabalho de Ghislandi (2008) como referência fundamental para a dissertação, sobretudo no que concerne às categorias teóricas utilizadas pelo autor, que dialogam com as categorias escolhidas para este trabalho

Ainda na literatura científica, aproximando-se do objeto pesquisado, a publicação feita na Revista Internacional de Folkcomunicação “Toda terça-feira tem: estudo folkcomunicação sobre o novenário da Vila Operária (Teresina-PI)”, Marques e Dourado (2013) abordam aspectos da novena mariana de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro.

Apesar do foco de Marques e Dourado (2013) recair sobre os ex-votos, o trabalho discute a tradição do novenário, com aspectos históricos da novena que é praticada há mais de meio século na cidade, bem como descrições do território sagrado e profano construído no entorno da Igreja, contribuindo assim para a fundamentação do objeto.

Outra contribuição acadêmica consiste na tese de doutorado do geógrafo Stanley Braz de Oliveira (2014), desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação de Geografia da Universidade Estadual do Ceará (UECE), “A Geo-História de Teresina na perspectiva das ações da Igreja Católica, no âmbito da educação: 1903- 1963”. Nela, o autor discute a territorialização da Igreja Católica na cidade de Teresina com ênfase nas escolas confessionais, ou seja, nas ações institucionais da religião católica ligadas à educação (e não ao Sagrado, que será o foco desta dissertação).

Oliveira (2014) faz referência aos geossímbolos da Igreja em Teresina, traçando um histórico que parte do surgimento da cidade e seu crescimento até meados do século XX, relacionando a territorialização da Igreja Católica e sua influência na produção do espaço urbano.

Feita a revisão de literatura cumpre situar os conceitos que irão nortear a pesquisa: Cidade, Religião, Sagrado, Profano, Território, são alguns destes. Para tal, são utilizados autores da Geografia, da Arquitetura e Urbanismo, das Ciências Sociais e História, tradicionais e contemporâneos, a partir de suas publicações bibliográficas.

1.1 Geografia da Religião como campo temático da Geografia Cultural

O aporte teórico multidisciplinar alçado na construção do conhecimento que este trabalho de dissertação se propõe realizar faz-se necessário em razão da natureza complexa do fenômeno investigado que congrega diferentes dimensões da experiência humana. Como pontua Gil Filho (2001, p. 42) “a experiência do sagrado é o outro da existência, ponto de convergência e mediação entre a terra e o céu, entre o continente e o transcendente”.

Para abarcar a complexidade da discussão, toma-se partido na crença de que não devem existir barreiras entre as áreas do conhecimento, sendo da maior valia a multidisciplinaridade. Todavia, sobretudo por uma questão de método, adere-se a uma filiação científica que, no caso, tem protagonismo na Geografia. Assim, a temática da pesquisa encontra-se delineada no campo da Geografia da Religião que integra a Geografia Cultural.

Religião e Geografia podem ser compreendidos como saberes humanos distintos, mas com muitas relações. São duas formas de (re)ação no espaço: a religião normatiza alguns procedimentos dos homens em relação ao espaço; e, por sua vez, o conhecimento geográfico proporciona capacidades estratégicas de atuação no espaço. Os espaços de ação de ambas são os sociais, culturais, políticos, econômicos, etc. Vemos, assim, que essas duas formas de conhecimento atuam nas várias dimensões que circundam a vida comum do ser humano (PEREIRA, 2013, p.12).

A relação existente entre Geografia e Religião preexiste à moderna categorização das ciências, uma vez que o homem, desde a era primitiva, já “praticava geografia” e se utilizava dos conhecimentos espaciais para a construção de representações religiosas e demarcação de territórios rituais. “Na base da geografia dos primitivos, há um comportamento religioso, é através desse valor sagrado que se manifestam os ‘fatos’ geográficos” (DARDEL, 2015, p.33).

Um exemplo prático são as construções megalíticas de cunho sagrado, como o Stonehenge – formação de menires circulares que data do período neolítico e encontra-se

localizada no Reino Unido –. Patrimônio mundial listado pela União das Nações Unidas para a Educação e Cultura (UNESCO), o sítio que abriga este monumento pré-histórico ilustra bem a relação geografia e religião. O círculo de pedra seria um lugar de ritos religiosos que mantinham conexão astronômica onde, a partir da posição das pedras e do jogo de sombras, era possível marcar os solstícios de verão e inverno (UNESCO, 2017).

A interação entre os saberes geográfico e religioso acompanhou a evolução epistemológica da Geografia. Nos primórdios, durante a Pré-história e Idade Antiga, quando o conhecimento era regido por uma visão mágico-religiosa, observa-se a adesão da geografia primitiva a esses ideais. Essa tendência estende-se aos períodos subsequentes, com a diferença de que o conhecimento mítico cedeu lugar para a égide teológica do Cristianismo. É na constituição da Geografia como ciência moderna, sob a influência do Iluminismo, que se dá a ruptura com a Teologia, representando um avanço epistemológico, sobretudo no tangente aos estudos geográficos com temática religiosa (PEREIRA, 2013).

O termo Geografia da Religião aparece pela primeira vez no final do século XVIII, relacionando-se, nesse primeiro momento, ao estudo da geografia histórica dos tempos bíblicos (BÜTTNER, 1991 apud ROSENDAHL, 2008). Todavia, sua inserção como campo temático efetivo só aconteceria em meados do século XX, a partir da produção dos geógrafos: Paul Fickeler, Pierre Deffontaines, Max Sorre e David Sopher; que traçaram as discussões de base para a estruturação dessa disciplina.

Os estudos nessa área tomaram múltiplas direções que podem ser reunidas em dois grupos. O primeiro tem por escopo analisar os efeitos da religião sobre a paisagem, sem considerar os valores subjetivos, tais como emoções e sentimentos, partilhados pelos sujeitos – abordagem que dialoga com a Geografia Cultural de Carl Sauer –. Enquanto que o segundo, apoiado na Geografia Humanista, se abre à discussão das conexões imateriais que o homem estabelece com o Sagrado, numa perspectiva fenomenológica.

No Brasil, as discussões teóricas e abordagens em torno da Geografia da Religião se desenvolveram nas duas vertentes apontadas e têm como referência duas instituições, a Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e a Universidade Federal do Paraná (UFPR), através dos seus núcleos de pesquisa⁹.

Esta pesquisa adota uma abordagem aberta, dialogando com ambas as perspectivas da Geografia da Religião, entendendo a materialidade e imaterialidade como aspectos indissociáveis do fenômeno religioso. No entanto, é de interesse maior do trabalho

⁹ Na UERJ, coordenado pela Professora Dr. Zeny Rosendahl e pelo Professor Dr. Roberto Lobato Corrêa e na UFPR, sob a coordenação do Professor Dr. Sylvio Fausto Gil Filho.

identificar no contexto urbano a consubstanciação do Sagrado. Nessa linha de estudo, vê-se uma maior proximidade com a corrente da professora Rosendahl que segundo Pereira (2013, p.31):

Ao focar primordialmente nas aproximações geográficas das dimensões espaciais, de lócus e distância, não relegar o sujeito – embora o trate de forma mais contida –, e se edificar na amplitude da própria disciplina, a autora propõe uma maneira específica de entendimento do fenômeno analisado; priorizando alguns aspectos constitutivos da dinâmica religiosa, os mais objetivos, e deixando em segundo plano outros, mais subjetivos.

Um cuidado de ordem epistemológica deve ser tomado no concernente ao curso do processo de pesquisa e do embasamento teórico e metodológico. Apesar da adoção de uma corrente interpretativa do fato religioso que se aproxime dos aspectos objetivos há que considerar a complexidade ontológica que permeia a temática. Por isso, concorda-se com Gil Filho (2001, p.41) ao afirmar que “de nenhum modo podemos condicionar o sagrado aos limites das ciências humanas ou mesmo aceitar o ideologismo da total objetivação científica. [...] o sagrado é pleno de atributos de transcendência”.

Nesse viés interpretativo foi construída a pesquisa que aborda a territorialização do Sagrado em Teresina. Para tal, dando continuidade à construção do corpo conceitual do texto dissertativo, cumpre dialogar com a literatura científica para compreender os conceitos fundamentais de Cidade e Sagrado, Território e Territorialidade, sobretudo suas imbricações, servindo como base para o entendimento do fenômeno investigado.

1.2 A Cidade e o Sagrado: definições e reflexões sob a perspectiva cultural

Estes dois conceitos apesar de aparentemente distantes – sobretudo analisando as sociedades ocidentais na contemporaneidade que, em decorrência da ideologia materialista endossada pelo capitalismo, desdobra-se em um modelo de secularização dos espaços – possuem uma aproximação que remonta à própria história do surgimento das cidades.

De antemão cumpre esclarecer que o termo cidade se desenvolve em duas vias. A primeira diz respeito a uma organização social, concentrada e integrada, revelando seu aspecto imaterial de sociedade civil. A segunda indica a situação física da sociedade, ou seja, sua materialidade construída (BENEVOLO, 2006).

Enquanto sociedade civil, a cidade erigiu-se em torno de instituições sociais, podendo destacar-se três elementos fundamentais para o seu surgimento: a religião doméstica, a família e o direito à propriedade. Fustel de Coulanges (1924 apud BARROS, 2012, p.15) destaca a participação do Sagrado nesse processo:

O culto dos antepassados agrupou a família à volta de um altar. Daí a primeira religião, mas também, a propriedade estabelecida, a ordem fixa da sucessão. Depois a crença alargou-se e, da mesma forma e ao mesmo tempo, a associação. À medida que os homens sentem que para eles existem divindades comuns, vão se unindo em grupos cada vez mais extensos. As mesmas regras encontradas e estabelecidas para a família aplicam-se sucessivamente à pátria, à tribo, à cidade.

Diante do exposto evidencia-se que o Sagrado, através da comunhão de crenças e cultos a divindades, fortaleceu os laços identitários contribuindo na composição de um sistema cultural comum. Nesse sentido, a cultura desponta como átomo da vida comunitária, numa alusão organicista, sendo a comunidade a célula base que forma a cidade.

Na urbe, os aspectos materiais e imateriais – sua organização social e sua situação física – encontram-se atrelados, sendo possível identificar os traços culturais de determinada sociedade a partir de suas formas urbanas e arquitetônicas. Assim desprende-se que, desde os primeiros núcleos comunitários que se têm registro, ainda no paleolítico, é reforçado o papel estruturante da religião. O templo, a partir de sua situação espacial, ocupando o centro do povoamento, desponta como amálgama da vida comunitária, conectando Cidade e Sagrado. (ROSENDAHL, 1999).

Reitera-se, então, que a aproximação entre as esferas Cidade e Sagrado, vislumbrada para além de uma cosmovisão, materializa-se nas relações sociais e espaciais. Ao longo da história essa relação vai amadurecendo e sofrendo alterações substanciais, divergindo conforme a cultura vigente.

Assim, para compreender a interação Cidade e Sagrado é preciso adentrar no cerne cultural e, para se estudar um fenômeno a partir dessa dimensão, faz-se necessário aderir a uma filiação teórica que dê suporte conceitual e metodológico. Para tal, encontra-se essa base na antropologia de Geertz (2015) que em sua definição entende a cultura como uma teia de significados tecida pelos homens, expressa através de formas simbólicas transmitidas historicamente, numa consideração semiótica que funda a sociabilidade.

Os padrões culturais constituem códigos que definem o homem social, tal como a estrutura genética determina suas características físicas. A cultura se mostra de forma extrínseca ao ser, sendo exclusividade da espécie humana, onde os instintos naturais não suprem o espectro das relações sociais e, para esse desenrolar, o homem erige um sistema cultural e o incorpora de forma prática, permitindo sua atuação sobre o espaço geográfico (GEERTZ, 2015).

Para construir um dique, o castor precisa apenas de um local apropriado e de materiais adequados – seu modo de agir é modelado pela sua fisiologia. O

homem, porém, cujos genes silenciam sobre o assunto das construções, precisa também de uma concepção do que seja construir um dique, uma concepção que ele só pode adquirir de uma forma simbólica – um diagrama, um livro-texto, uma lição por parte de alguém que já sabe como os diques são construídos, ou então através de manipulação de elementos gráficos ou linguísticos, de forma a atingir ele mesmo uma concepção do que sejam diques e de como construí-los (GEERTZ, 2015, p.69).

Para a compreensão da cultura é necessário realizar uma análise interpretativa dos fatos, gerando modelos de significado, com a ressalva da possibilidade dos modelos não corresponderem à realidade em si, uma vez que esta não pode ser fielmente representada senão em sua própria existência, no cotidiano da comunidade.

Os modelos são eficazes tanto para realizações práticas, atuando como instrumentos de ação, vide exemplo da construção dos diques que se dá pela execução de protótipos. Como também, são utilizados em intercâmbios culturais, quando um indivíduo ao entrar em contato com uma cultura que não é a sua – o caso do pesquisador, seja etnógrafo, geógrafo, urbanista –, desejoso de entender o sistema simbólico, elabora modelos interpretativos.

O olhar do pesquisador será sempre externo e relativo, mas é possível estudar uma cultura e interpretá-la obtendo resultados que atendam aos critérios de cientificidade. Para isso, é necessário recorrer à etnografia, o que Geertz (2015) apresenta como uma descrição densa da realidade, onde o pesquisador se debruça sobre o fenômeno numa atitude de observação empírica e, com base na vivência de campo, elabora um diagnóstico.

É importante atentar para a singularidade do fato investigado, com o cuidado de não incorrer em generalizações. Fazendo um adendo a partir de uma ilustração do objeto de estudo, enquanto na Igreja existe uma unidade teológica¹⁰, nas comunidades de terreiro, cuja base de transferência do conhecimento religioso consiste na tradição oral, observa-se que cada terreiro é único e, apesar das raízes religiosas comuns, suas influências e conexões externas, não há como comparar uma comunidade de terreiro com outra. Não havendo livro sagrado¹¹, os iniciados vão acumulando conhecimento à medida que adentram nos mistérios, sendo a palavra do pai (mãe)-de-santo a lei maior.

A posição metodológica desenvolvida nesta pesquisa de mestrado considera a descrição densa do fenômeno investigado, através da observação pela inserção no campo de

¹⁰ Pontua-se que, no entanto, serão estudadas celebrações católicas específicas, singulares em si mesmas, uma vez que somado à base teológica da Igreja se manifesta a religiosidade popular e o direcionamento dado pelo sacerdote.

¹¹ Apesar do acervo bibliográfico acerca das religiões afro-brasileiras ter crescido consideravelmente no último século, não se considera que sejam livros sagrados, porquanto, apesar de instruir os adeptos, não constituem a base do conhecimento dos terreiros, sendo a oralidade a fonte fundamental.

estudo, como o procedimento mais acertado para dar conta dos elementos subjetivos da cultura que estabelecem os laços de sociabilidade e dão origem às comunidades de fé e seus territórios sagrados.

Nessa perspectiva, a cidade é analisada como uma colcha de retalhos articulados, sendo a comunidade a unidade menor, representada no caso pelos territórios sagrados. A ideia de cultura, no sentido de padrão de comportamento, se desdobra em facetas ou em “subculturas” urbanas, definidas a partir dos focos de atuação coletiva gerada pelos grupos étnicos, etários, religiosos etc. (BARROS, 2012).

Conforme o exposto, o Sagrado, expresso através dos grupos religiosos, constitui-se como apenas uma das vertentes da cultura coletiva, todavia, sua ordem de importância não pode ser subestimada, considerando a própria essência hierática do Homem e o papel relevante da religião na formação social.

Os conceitos religiosos espalham-se para além de seus contextos especificamente metafísicos, no sentido de fornecer um arcabouço de ideias gerais em termos dos quais pode ser dada uma forma significativa a uma parte da experiência – intelectual, emocional, moral. [...] Ademais trata-se de compreender de que maneira as noções dos homens, embora implícitas, do “verdadeiramente real” e as disposições que essas noções induzem neles, dão um colorido a seu sentido do racional, do prático, do humano e do moral (GEERTZ, 2015, p.90).

Estudar o Sagrado incide na subjetividade metafísica, objeto de desejo do antropólogo cultural ou de qualquer outro investigador ávido pelo conhecimento do transcendente. Entretanto, vai além, uma vez que a compreensão dos processos culturais que permeiam o Sagrado possibilita um importante entendimento, nas ciências sociais em geral, do homem e de sua posição perante si mesmo e sobre suas ações no meio físico e social.

Procede-se com a delimitação conceitual do Sagrado, elucidando esta categoria de pesquisa a partir de uma filiação teórica e, ancorado em definições, construir uma discussão fundamental para a pesquisa, servindo ao aporte teórico e subsidiando a análise crítica dos dados empíricos em seção posterior.

1.3 Por uma definição do Sagrado

Por Sagrado entende-se uma situação existencial, ou seja, uma dimensão de vida, gênero a qual se opõe outro, diametralmente oposto, denominado Profano. Estes constituem o binário regente do cosmos e, nessa dualidade, Durkheim (2008) destaca que as coisas

sagradas assumem caráter de superioridade, em dignidade e poder, com relação às coisas profanas.

Trata-se de uma divisão do mundo em dois domínios – um universo sagrado e outro universo profano – gerando uma cosmovisão que se funda no pensamento religioso. Eliade (1992) destaca que Sagrado e Profano correspondem a duas modalidades de ser no mundo, situações existenciais “assumidas” pelo homem.

Dessa forma, o sujeito – indivíduo e sociedade – é dotado de protagonismo no processo de construção das cosmovisões, onde a busca pelo Sagrado não representa uma determinação biológica, mas uma condição “extrínseca” ao ser, que se desenvolve junto à cultura.

O homem incorpora a posição de *homo religiosus* – ainda na era primitiva – e isso se reflete nas suas concepções e no seu agir, sobretudo, na relação com o espaço. Há também outra condição, a do homem não religioso compenetrado pela dessacralização do mundo, sendo esse, fenômeno recente na história da humanidade, mas que tem ganhado força sobretudo na contemporaneidade numa tendenciosa secularização (ELIADE, 1992).

A relação geográfica que abrange a interação homem e espaço consiste em um dos pressupostos fundamentais que levaram o homem a fundar, através do pensamento religioso, uma cosmovisão que atendesse às suas necessidades de localização na natureza e apropriação do meio à sua volta.

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 dos demônios (ELIADE, 1992).

Nas civilizações antigas, fazia parte do repertório arquitetônico das cidades as grandes muralhas e portões que circundavam o território. Conforme destaca Rosendahl (1999, p.18), o propósito simbólico da fortaleza antecipou a função de defesa militar, uma vez que estas defendiam a comunidade, em primeira instância, dos demônios e das almas dos mortos.

Tinha-se então que o território habitado pelas comunidades tradicionais, protegido dos ataques dos “seres infernais” e do caos, gozava de uma maior aproximação com o Sagrado. Os antigos tinham a necessidade de permanecerem mais juntos quanto fosse possível dessa dimensão, o que poderia ser evidenciado na constituição da urbe onde o templo se destacava com imponência e centralidade.

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’”. Não existe, portanto, 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. Para demarcar os limites dessa visão de mundo recorre-se a institucionalização da cosmovisão através da Religião.

O termo Religião, apesar das intersecções semânticas com o Sagrado, é independente em matéria ontológica. Admitem-se algumas possibilidades etimológicas, dentre as quais, a raiz latina *religio* cuja tradução significa “um conjunto de normas, observações, advertências e interdições, não necessariamente relacionadas à adoração de divindades, tradições místicas ou celebrações rituais” (HERMANN, 1997, p. 337).

Esse conceito originário não contempla a dimensão metafísica, que teria sido inserida no decorrer da evolução epistemológica que o termo passaria, através das discussões da antropologia clássica (HERMANN, 1997). Aportando na base conceitual de Durkheim (2008), define-se Religião como um sistema formado por mitos, dogmas, ritos e cerimônias, correspondendo a uma forma de conhecimento que condiciona o olhar dos que a seguem.

A Religião consiste em uma sistematização de postulados ideológicos (crenças) e práticas (ritos) relativas a coisas sagradas que “congrega indivíduos”, originando uma comunidade moral formada pelos crentes da mesma fé e seus sacerdotes, o que se denomina por Igreja (DURKHEIM, 2008).

Cumprir enfatizar que essa definição de Igreja não deve ser confundida com o templo físico ou com a denominação religiosa – por exemplo, Igreja Católica, Igreja Batista, Igreja Universal do Reino de Deus, dentre outras – sendo um conceito mais amplo, refere-se à estrutura comunitária fundada em torno de uma religião.

Na busca da delimitação conceitual de Religião encontra-se em Geertz (2015) uma perspectiva que permite uma incursão segura, a partir do âmbito cultural, no fenômeno relacional das territorialidades sagradas, ajustando-se aos propósitos da pesquisa. Trata-se do entendimento da Religião como “um sistema de símbolos que atua para estabelecer [...]

disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral [...]” (GEERTZ,2015, p.67).

A pertinência do conceito teórico trazido por Geertz (2015) decorre do foco investigativo do estudo, que incide sobre as territorialidades formadas em torno de celebrações religiosas, sendo estas fundadas a partir de um sistema simbólico que age na formação de uma verdade cósmica, que passa a orientar o sujeito no espaço e coordena a sociabilidade.

A definição de símbolos trazida por Geertz (2015, p.69) é de “formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixadas em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças”. No âmbito do Sagrado, eles representam a visão de mundo dos sujeitos e delineiam o *ethos*, hábito fundado pelo caráter, a partir de disposições e motivações morais e estéticas.

A Religião, enquanto sistema de símbolos, pode ser dividida em cosmovisão (visão de mundo) – abrange o componente metafísico da crença – e *ethos* – componente normativo –, que corresponde a sociabilidade do “devoto”, ou seja, a forma como os que partilham da fé em questão são impelidos a se portarem na sociedade, em outros termos, as inclinações de ordem subjetiva que regem as atitudes dos sujeitos (GEERTZ, 2015).

É nas celebrações rituais que se valida a crença, onde, através dos símbolos impressos nas cerimônias, o devoto é levado à transcender para a esfera do Sagrado. Geertz (2015) destaca que os rituais induzem a disposições nos indivíduos que se desenvolvem fora do espaço ritual. Nesse processo, as concepções religiosas são confirmadas, reforçando nos sujeitos a cosmovisão e o *ethos* relativo à religião que, de forma prática, se expressa através da sociabilidade do sujeito em suas relações comunitárias. Assim, a celebração/ritual constitui o epicentro de poder que rege a territorialidade sagrada.

Para compreender a origem desse poder é preciso adentrar na dimensão metafísica e subjetiva que age na psique humana, sustentada pela carga cultural que o homem recebeu dos antepassados ao longo de toda a história, atribuindo aos rituais a função precípua de garantir a sustentação da vida, através da “encenação” da criação do mundo.

Essa cosmogonia é entendida por Eliade (1992) a partir de um mito que é recontado, ao próprio modo, nas diferentes Religiões. A base mítica conta que no princípio só havia a escuridão (o caos) e Deus cria o universo (o cosmos). O Dragão primordial insurge e ataca a criação, quando então é vencido por Deus e banido do firmamento.

Conforme ainda teremos ocasião de ver, o Dragão é a figura exemplar do Monstro marinho, da Serpente primordial, símbolo das Águas cósmicas, das

trevas, da Noite e da Morte – numa palavra, do amorfo e do virtual, de tudo o que ainda não tem uma “forma”. O Dragão teve de ser vencido e esquartejado pelo Deus para que o Cosmos pudesse vir à luz. Foi do corpo do monstro marinho Tiamat que Marduk deu forma ao mundo [mitologia suméria]. Jeová criou o Universo depois da vitória contra o monstro primordial Rahab [mitologia judaica] (ELIADE, 1992, p.29).

Transpondo os mitos – ou histórias sagradas para os que nelas crêem – para o âmbito das religiões tem-se que estes são convertidos em símbolos incorporados nos rituais. Para tal, a constituição física dos espaços de culto, os templos – Igrejas e Terreiros, no caso em estudo –, aderem a caracteres simbólicos que referenciam o espaço material à cosmogonia e “[...] no recinto sagrado, torna-se possível a comunicação com os deuses; conseqüentemente, deve existir uma ‘porta’ para o alto, por onde os deuses podem descer à Terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu” (ELIADE, 1992, p.19).

1.4 A Igreja e o Terreiro como espaço da hierofania

Na tradição judaico-cristã o Deus Javé gerou o céu, a terra e todos os seres animados e inanimados. Sua obra fundamental se inicia numa terra árida, quando o primeiro homem é modelado a partir do pó e é criado o mítico jardim do Éden, um pequeno paraíso que o livro de Gênesis indica como situado no oriente. A teologia aponta que o autor sagrado, mesmo tendo reunido elementos provenientes da mitologia de povos vizinhos aos hebreus, desenvolve sua narrativa na região semidesértica de Israel (BÍBLIA, 2014).

Jerusalém seria, para essa tradição, o centro do mundo, região umbilical a partir da qual a criação se irradiou para todas as direções da Terra. Eliade (1992) situa Jerusalém como a rotura fundamental do Sagrado irrompida na homogeneidade profana, onde encontra-se erigida a “coluna cósmica” que conecta o céu e terra. Em passagens da Bíblia essa coluna simbólica aparece sob a forma de montanha (monte, colina), onde o povo de Deus subia para conversar com o criador e fazia orações.

Numa escala mais generalizante, os templos equivalem a réplicas da montanha cósmica e cumprem o papel de ligar o céu e a terra. Isso significa que cada indivíduo é capaz de vivenciar a hierofania, independente da região do globo em que se encontre, sendo o centro do mundo cósmico relativizado. Eliade (1992, p.35) faz uma descrição minuciosa da cosmogonia das basílicas e catedrais bizantinas:

A basílica cristã, e mais tarde a catedral, retoma e prolonga todos esses simbolismos. Por um lado, a igreja é concebida como imitação da Jerusalém celeste, e isto desde a antiguidade cristã; por outro lado, reproduz igualmente o Paraíso ou o mundo celeste. Mas a estrutura cosmológica do edifício

sagrado persiste ainda na consciência da cristandade: é evidente, por exemplo, na igreja bizantina. “As quatro partes do interior da igreja simbolizam as quatro direções do mundo. O interior da igreja é o Universo. O altar é o paraíso, que foi transferido para o oriente. A porta imperial do altar denomina se também porta do paraíso. Na semana da Páscoa permanece aberta durante todo o serviço divino; o sentido desse costume expressa se claramente no cânon pascal: ‘Cristo ressurgiu do túmulo e abriu-nos as portas do paraíso.’ O ocidente, ao contrário, é a região da escuridão, da tristeza, da morte, a região das moradas eternas dos mortos, que aguardam a ressurreição do juízo final. O meio do edifício da igreja representa a Terra. Segundo a representação de Kosmas indikopleustes, a Terra é quadrada e limitada por quatro paredes, rematadas por uma cúpula. As quatro partes do interior da igreja simbolizam as quatro direções do mundo.” Como Imagem do Mundo, a igreja bizantina encarna e santifica o Mundo.

O padrão arquitetônico bizantino não acomoda o partido adotado pelas Igrejas do catolicismo romano, sobretudo as mais contemporâneas que tem assumido uma formatação cada vez mais livre, rompendo com a planta cruciforme. Todavia, a representação da sacralidade resiste em seus elementos principais – a porta de entrada, o presbitério, o altar, a verticalidade –, sobretudo na imaterialidade, quando nas ocasiões de celebrações o fiel tem a chance de experienciar um céu na terra.

No Catolicismo a representação da criação do mundo cede lugar à memória da Paixão de Jesus Cristo, em seu sacrifício pascal. Segundo a doutrina cristã, Jesus é o Messias enviado por Deus para a remissão dos pecados da humanidade, numa tentativa final do criador de estabelecer uma aliança com os homens. Morto em uma cruz, Jesus “se deixou” sacrificar como um cordeiro – considerando que ele era portador de divindade, teria poder de evitar a morte, mas assumiu essa condição compassivamente.

O sacrifício de Jesus é a máxima da dogmática e ritualística católica. No templo, o altar simboliza o calvário, local onde Jesus foi crucificado e durante as celebrações eucarísticas o sacrifício é atualizado. Pão (hóstia) e vinho são consubstanciados em corpo, alma, sangue e divindade de Jesus, que é dado como alimento aos fiéis. Esse sacramento é o ápice da vida de um católico, devendo ser vivenciado, no mínimo uma vez por semana, na missa dominical (HAHN, 2014).

O cristão católico tem, na esfera da sua paróquia, uma Igreja que age como uma rotura do espaço citadino. O templo permite que o sujeito religioso se conecte com o Sagrado – alimente seu espírito e se purifique –, tornando-se uma referência que se destaca no meio profano da materialidade da cidade. O simbolismo imerge na arquitetura através da espacialidade do volume edificado e sua organização interior.

Na religiosidade afro-brasileira, os espaços de culto também possibilitam aos seus fiéis uma conexão com o Sagrado, constituindo fendas espirituais que trespassam a

materialidade profana do cotidiano urbano. O filho-de-santo está familiarizado em reconhecer a dualidade que se estabelece entre o Sagrado e o Profano e busca se harmonizar com ambos, trilhando o caminho do meio, com um pé no Santo e outro na Rua, por reflexo da cosmovisão religiosa¹².

Para os umbandistas e candomblecistas, bem como demais adeptos das religiões afro-brasileiras, existe um Deus supremo que, na tradição ioruba, recebe o nome de *Olódùmarè*. Ele é o criador do universo, do *Òrun* (céu, o além), do *Àiyé* (terra, o cosmos) e dos orixás, entendidos como suas emanções. Os orixás são os encarregados de *Olódùmaré* que fazem a conexão entre as dimensões, descendo do *Òrun* para visitar seus filhos no *Àiyé*, sendo, por esse modo, o centro da devoção nas tradições afro-brasileiras estudadas (VERGER, 2002).

A relação que é construída em torno desse Sagrado tende a ser familiar, não eximindo os filhos-de-santo de cumprirem com suas obrigações rituais e protocolares, mas no sentido de afetividade e proximidade entre o orixá e seu devoto. A religião dos orixás encontra-se intimamente ligada à noção de família sendo o orixá um ancestral divinizado, que antes de se transformar em força pura, axé imaterial, habitara a África ancestral (VERGER, 2002).

Uma peculiaridade dos orixás frente à noção ocidental de divindade, em razão da base cultural cristã, diz respeito ao fato de serem passionais, cambiando entre temperamentos positivos – amor, compaixão etc – e negativos – raiva, vingança, ciúme –, resquícios da sua humanidade mítica que torna a relação com seus filhos (de santo) mais “humanizada” e próxima da realidade vivida.

No relato de Cavalcante (2013, p.12) acerca de uma festividade ocorrida em um terreiro de Candomblé de Teresina – o mesmo onde foi realizada a pesquisa empírica da dissertação – destaca-se a aproximação do Sagrado com o Profano que, segundo a autora encontra-se impressa na associação da religião com a festa. O próprio nome candomblé, que em banto significa festa, reitera essas relações.

A noite chegou, o terreiro estava reluzente, os jovens que trabalharam durante todo o dia, agora se preparavam para a festa de Xangô [orixá], tomaram banho e vestiram suas indumentárias [...], às 21h precisamente, um filho de Oxalá, o babalorixá da casa [pai-de-santo], uma filha de Iemanjá, uma filha de Xangô adentraram no barracão com as gamelas de comidas

¹² A denominação filho(a)-de-santo é uma expressão genérica que remete aos adeptos das religiões afro-brasileiras, qual seja a vertente. Na construção do parágrafo, a utilização da palavra Santo pode ser interpretada como Sagrado, divinizado, enquanto que Rua corresponde ao mundano, numa alusão aos caminhos, encruzilhadas que constituem o domínio da matéria, onde a religião também se faz presente.

(amalá, acarajé) em oferenda a Xangô, dançaram, cantaram e entraram em transe por volta de 22h (CAVALCANTE, 2013, p.196).

O ato de celebrar remete também à própria história do negro que, no período colonial, foi trazido a solo brasileiro na condição de escravo e, diante dessa adversidade, imprimia na religiosidade sua ânsia de libertação. Através da constituição do Candomblé é “traduzido o anseio dos africanos de comemorar juntos aos deuses a recuperação de sua identidade e, por conseguinte, de sua liberdade” (CORRÊA, 2013, p. 209).

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 identificassem¹³. 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 geossímbolos¹⁴.

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 onde 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.

Outra referência simbólica e geográfica, presente nos terreiros, diz respeito à criação de um espaço ritual remetendo aos locais de culto africanos, lugar de pertença dos

¹³ 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 estendida para todos que se sentem chamados (é algo que emana no Ser, além das raízes genealógicas), havendo uma universalização da religião.

¹⁴ Bonnemaison (2000, p. 27) define os geossímbolos como “a estrutura simbólica de um meio, um espaço, seus significados (tradução nossa)”.

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.

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 sintam-se à vontade e visitem o espaço.

Um geossímbolo fundamental no território-terreiro consiste no poste central, uma coluna, geralmente um tronco de madeira, que marca o local onde está enterrado o axé da casa, a força cósmica que garante a sacralidade do espaço. Repleto de simbolismo metafísico, este elemento orienta também os fluxos, organizando o xirê, uma dança ritual em torno do poste que simboliza a cosmogonia, conforme aponta Corrêa (2013, p.214):

[...] com o movimento dos corpos das iaôs, o mito ioruba da criação do mundo é dramatizado, atualizando, no grupo presente, a fase inicial da festa – a comunicação entre os indivíduos –, sob o sentido de religar o mundo da matéria ao mundo imaterial e de reterritorializar os indivíduos reunidos pelo Xirê com esses dois mundos, reinterpretados de acordo com as exigências de união dos deuses e dos homens.

Corrêa (2013) destaca que o poste central assume outra função geossimbólica: fazer referência ao partido arquitetônico dos templos africanos. Por força da colonização portuguesa e sua influência cultural, os terreiros brasileiros assumiram uma forma retangular, divergindo do padrão circular africano. O tronco central, ao induzir um fluxo em círculo, compensa essa distorção material, ao passo que também faz os participantes percorrerem os quatro pontos cardeais, mantendo-se no centro cósmico. Através do simbolismo, os orixás reconhecem o *Àiyé* recriado e “descem” do *òrun*, encenando a cosmogonia.

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 na malha urbana. 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.

1.5 Território (Sagrado) à luz da Geografia Cultural

Como referência teórica para tecer a base da discussão, utiliza-se Raffestin (1993), seus conceitos e tipificações, construindo um arcabouço geral do tema. Por território, entende-

se uma representação do espaço, fundada a partir de apropriações, concretas ou abstratas. Consiste em uma categoria geográfica que se inscreve no espaço sem, no entanto, coincidir com o mesmo. Trata-se de uma potencialidade latente que se desenvolve a partir dos atores sociais, por meio das suas relações.

Nessa acepção, Raffestin (1993) compreende o território como o palco das relações, um “lugar de poder”, que se configura através de processos de troca ou comunicação definidos por uma combinação de fluxos de energia e informação. Esse poder é imanente a diferentes espécies de relações, devendo ser entendido em unicidade e complexidade, recusando as bipartições: poder político, poder cultural, poder econômico; uma vez que todos se encontram interligados.

Todo território pressupõe uma demarcação no espaço que pode se dar de modo físico ou abstrato, fixo ou circunstancial – variações materiais e temporais que decorrem da espécie de relação que se estabelece e funda o território –. Tem-se, então, a ideia de limite, enquanto fronteira, como um aspecto fundamental dessa representação geográfica, agindo como delimitador do campo das relações onde o território se inscreve (RAFFESTIN, 1993).

“Delimitar é, pois, isolar ou subtrair momentaneamente ou, ainda, manifestar um poder numa área precisa” (RAFFESTIN, 1993, p.53). Nesse sentido, o território é uma entidade ao mesmo tempo de inclusão e exclusão, havendo uma dominação que parte de um indivíduo ou grupo, em detrimento dos demais.

A tessitura territorial compreende a área de atuação dos poderes que fundam o território e pode ser delineada a partir de limites lineares e zonais. Os primeiros equivalem a fronteiras mais precisas, enquanto os outros, como a conotação semântica atribuí, são constituídos por zonas transicionais, agindo sobre o espaço de maneira progressiva. No caso dos territórios culturais, por exemplo, são comuns os limites zonais, uma vez que inexistem uma soberania fixada de forma rígida, mas, difusa (RAFFESTIN, 1993).

Outro aspecto que integra a discussão acerca das tipologias territoriais diz respeito à forma como as relações de poder se organizam no espaço. Adota-se o modelo de malha, partindo da consideração de que o território não é constituído, espacialmente, de forma homogênea. Há, no entanto, pontos que retratam os atores sociais, constituindo locais de poder e referência; e redes, de modo complementar, correspondendo às tramas de poder que se estabelecem ao conectar diferentes pontos (RAFFESTIN, 1993).

O poder dá sentido à representação territorial, consistindo em uma condição essencial para a concepção do Território, tornando-se necessário alçar algumas considerações

acerca desse, para que se possa compreender a categoria geográfica fundada por meio de sua ação.

Em matéria ontológica, o poder pode ser entendido como algo imanente às relações sociais, uma potencialidade do homem social. Todavia, epistemologicamente, este conceito encontrou assento, sobretudo, na dimensão da filosofia política, de modo que a concepção unidimensional de Poder como algo atrelado à soberania do Estado ofuscou seu alcance, simplificando o termo que é bem mais amplo.

Raffestin (1993) marca a abrangência semântica do termo a partir de uma diferenciação ortográfica: Poder (maiúsculo) e poder (minúsculo). Poder se refere à soberania do Estado, manifestado nos aparelhos complexos de controle da população e domínio dos recursos. Já o poder, se faz presente em toda sorte das relações, sendo parte intrínseca das mesmas.

Ampliar as perspectivas de análise do poder se faz necessário para o presente estudo, uma vez que o foco destoa do famigerado Poder Estatal, de natureza política, mas, recai sobre os grupos sociais, e relações de poder de menor escala.

O poder, segundo Claval (1979), decorre de duas formas elementares: o poder puro e a autoridade. No primeiro tem-se como pressupostos de sustentação o controle permanente, a vigilância e a repressão. Neste, a delimitação do espaço se aproxima de padrões rígidos, uma vez que a natureza da relação, que é a “dominação”, exige proximidade, se desgastando a medida que os sujeitos se afastam do seu epicentro. Essa forma de poder se opõe à autoridade, cuja legitimidade passa por uma aceitação coletiva, dispensando um controle rígido.

Nessa última perspectiva, destaca-se a tradição como uma fonte de autoridade, atribuída através do costume¹⁵. Este é o tipo de poder que se encontra relacionado às áreas culturais. Ele tem, como uma das principais características, a transmissão através de gerações de indivíduos por difusão direta (CLAVAL, 1979).

Quanto à manifestação espacial, a autoridade dispensa uma formatação especial, modelando um território a partir da percepção coletiva e identificação do grupo, seja pela

¹⁵ Tradição e Costume são duas concepções que apresentam uma proximidade semântica. Todavia, Hobsbawm (HOBSBAWM; RANGER, 1984) aponta como baliza diferenciadora o fato da tradição prezar pela invariabilidade, ao passo que o costume não impede as inovações, podendo sofrer alterações, permitindo uma continuidade histórica sem perder a essência.

cultura, língua, costumes ou religião. Ao contrário, o poder puro segue parâmetros formais de vigilância, conforme exemplificado por Foucault através do panóptico¹⁶ (CLAVAL, 1979).

Foucault (2015), trazendo à tona uma perspectiva sociológica, vê o poder como uma prática social constituída historicamente, uma entidade não cognoscível em si mesma, mas através das práticas e relações (de poder) estabelecidas. Estas, por sua vez, são entendidas como algo imanente à sociabilidade, recusando a ideia de modelo – que estaria ancorado em uma pretensa Teoria Geral dos Poderes – defendendo que a investigativa dos fenômenos sociais deve estar pautada no olhar individualizado, priorizando a esfera aproximada dos micropoderes.

Os micropoderes seriam aqueles que se perfazem no nível do corpo social, apresentando tecnologia e história específicas, são independentes entre si e do poder estatal. Foucault (2015) nega que as relações de poder estejam restritas no nível do direito ou no da violência – o que muito se apregoa –, estendendo as possibilidades de sua natureza para além dos contratos e da repressão.

Não se explica inteiramente o poder quando se procura caracterizá-lo por sua função repressiva. Pois o seu objeto básico não é expulsar os homens da vida social, impedir o exercício de suas atividades, e sim gerir a vida dos homens, controlá-los em suas ações para que seja possível e viável utilizá-los ao máximo, aproveitando suas potencialidades e utilizando um sistema de aperfeiçoamento gradual e contínuo de suas capacidades (FOUCAULT, 2015, p.20).

Tem-se, então, o controle das potencialidades humanas – discursos, gestos, atividades, comportamentos, hábitos – como o intento fundamental do poder. Foucault (2015) nomeia de Poder Disciplinar a espécie de poder cuja técnica, atuante na subjetividade da interioridade humana, encontra-se voltada para fabricação de um indivíduo tipificado. Transforma o indivíduo pelo controle do tempo, do espaço, da atividade e pela utilização de instrumentos como a vigilância e o exame.

Encontra-se, nas relações que compõem as territorialidades sagradas, uma espécie de poder disciplinar. Tomando em perspectiva a ação dos símbolos religiosos sobre os sujeitos, recordando o *ethos*, pode-se colocar as disposições e motivações como parte desse poder instituído pela disciplina, que molda determinada comunidade.

Outra categoria de relação de poder que envolve a dimensão religiosa é o Poder Pastoral, que Foucault (2015) aponta como introduzido em Roma pelo Cristianismo primitivo.

¹⁶ No Panóptico (modelo de vigilância) os internos estavam presos ao lugar e impedidos de qualquer movimento, enquanto seus vigias estavam livres para mover-se (FOUCAULT, 2015).

Até meados do século XVIII, o Poder Pastoral podia ser observado em associação com o macropoder estatal, quando as esferas políticas da Igreja e do Estado ainda se encontravam imbricadas. Hodiernamente, apesar das mudanças conjunturais, essa forma de poder ainda poder ser identificada em torno das comunidades cristãs.

O Poder Pastoral tem por escopo dirigir os homens, orientando os devotos para o “caminho da salvação” – a vida terrena seria uma condição temporária que poderia levar, ou não, dependendo dos atos praticados, para uma plenitude no mundo espiritual, que corresponderia à vida eterna –. Nessa espécie de relação, o poder não é exercido sobre um território, mas, sobre uma multiplicidade de indivíduos de forma difusa (FOUCAULT, 2015).

As interações entre Poder e Território se manifestam, também, na epistemologia. Assim como o Poder assume lugar de destaque no campo da sociologia e filosofia política, decorre que o Território, enquanto categoria geográfica, tem seu foco na Geografia Política e, em menor escala, integra as discussões de outros campos do conhecimento geográfico.

Nos termos da Geografia Cultural, cujo protagonismo nos estudos recai sobre a categoria da paisagem, alguns autores contribuíram para o desenvolvimento da perspectiva territorial junto aos temas culturais, dentre estes Bonnemaïson (2002) e Rosendahl (2005).

Em termos espaciais, Bonnemaïson (2002) defende que Cultura e Território são duas representações indissociáveis, tal que é através da cultura que o território é fundado e, reciprocamente, este contribui para a afirmação da cultura sobre o espaço, através das relações simbólicas.

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, apontando como instrumental teórico, necessário à interpretação do fenômeno religioso e suas nuances, no que tange à relação homem e território, as categorias Sagrado e Profano.

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.

Acerca da inserção do território como categoria geográfica apta ao estudo dos fenômenos religiosos, Raffestin (1993) tece uma crítica acerca da epistemologia da Geografia da Religião que, por muito tempo, tem buscado investigar as expressões espaciais e simbólicas do fenômeno religioso sem, no entanto, considerar as relações de poder. Pontua-se que a religião, em sua complexidade, atua como instrumento de comunicação e de comunhão, manipulada pelas organizações.

[...] a religião é marcada por relações de poder cujos trunfos são exatamente o controle da energia e da informação, sob a forma de homens, de recursos e de espaços. Sendo uma organização, toda igreja se comporta da mesma maneira que qualquer outra organização: procura se expandir, reunir, controlar e gerenciar. Procura codificar todo o seu meio. A codificação pelo sagrado é até mesmo muito eficaz, pois tende a isolar do resto os homens, os recursos e os espaços que são codificados (RAFFESTIN, 1993, p. 127).

Fica claro compreender que as religiões tendem a fundar territórios, como algo inerente à sua própria essência organizacional. Algumas vertentes, tal como o Cristianismo e o Islamismo, em virtude do caráter expansionista que se liga à doutrina teológica, acentuam essa característica, se fazendo observar ao longo da história, os caminhos percorridos por esse Sagrado, as rotas de expansão e seus territórios. Tem-se um poder religioso que é ao mesmo tempo político, econômico e cultural.

Considerando que não é objetivo traçar a história das religiões, abre-se espaço para volver o olhar à contemporaneidade. Neste tempo, ao passo que algumas vertentes do Islamismo se mantiveram numa perspectiva de difusão radical, tomando como recurso, inclusive, a força bélica para implantação do poder religioso, sobretudo no oriente médio, onde a guerra religiosa personifica a máxima intolerância cultural e religiosa entre os indivíduos e seus grupos, o Cristianismo apresentou outros modelos de expansão.

Na empreitada pela conquista de fiéis e crescimento das Igrejas Cristãs, tomam-se como instrumentos estratégicos os meios de comunicação de massa, principalmente no caso das Igrejas Evangélicas Pentecostais e Neopentecostais. E a transmissão através dos costumes e tradição, pilar estrutural do Catolicismo e Protestantismo Tradicional, comum às religiões afro-brasileiras.

Um aspecto de destaque referente à fundação dos territórios religiosos diz respeito à estrutura organizacional da Religião, enquanto instituição, a partir da qual a Igreja coordena o poder. Põe-se em evidência a Igreja Católica Apostólica Romana em razão do recorte de

estudo. Ao que tipifica como hierocracia, Rosendahl (2013) destaca algumas esferas do território eclesial: A Igreja (templo); demais lugares sagrados; paróquias e dioceses. Nestas, o acesso ao território é controlado e a autoridade exercida por um profissional religioso.

Acerca dos níveis hierárquicos da administração religiosa católica tem-se uma estrutura piramidal, cujo topo é a sede no Vaticano, e o segundo e terceiro níveis são, respectivamente, a diocese e a paróquia. A diocese integra a camada mais importante do ponto de vista da regulação e religiosidade católica, uma vez que faz a aproximação entre as esferas global e regional. A paróquia, enquanto unidade da circunscrição diocesana – composta por Igreja Matriz e Comunidades adjuntas – constitui a principal referência para os fiéis, a ponta do Sagrado que irrompe no espaço, onde se dá a experiência religiosa e a conexão entre essa dimensão e o Profano.

Para versar sobre a experiência religiosa, ou seja, fenômeno cultural, fundado sobre o espaço simbólico, bem como tratar do alcance das ações da Igreja na esfera comunitária, faz-se apropriado recorrer a outro conceito, que se institui a partir do Território, trata-se da Territorialidade. Raffestin (1993) a concebe como um conjunto de relações que envolvem os sujeitos, dado território e a exterioridade, consistindo na “face vivida” e “face agida” do poder.

A territorialidade consiste na dimensão vivida do fenômeno que funda o território, estabelecida, espacialmente, através da oscilação entre os pontos fixos e móveis – lugares e itinerários – compreendendo desde o território, marcado pela identidade, como também, o espaço que se abre para a liberdade, na circunscrição da exterioridade (BONNEMAISON, 2002).

Raffestin (1993) reafirma que o entendimento da territorialidade requer a consideração do contexto na qual ela foi construída, os lugares em que ela se desenvolve e os ritmos por ela implicados. Existe uma parte interna, um núcleo denso, e a parte externa, que dialoga com os atores externos.

A territorialidade envolve dimensões de ordem objetiva e subjetiva do sistema territorial, priorizando, em seu escopo, o viés da experiência humana coletiva, as relações desenvolvidas entre os sujeitos que compartilham dos mesmos ideais e a exterioridade, suscitando a construção de valores de identidade e diferença (SILVA, 2014).

Por identidade entende-se uma criação humana que surge da necessidade de autoafirmação enquanto sujeito social. A identidade nunca é descoberta, mas inventada a partir do zero, conforme assegura Bauman (2005). A existência cultural do homem implica na

adesão a sistemas simbólicos que culminam em dada cosmovisão e *ethos*, que estão a moldar as decisões dos indivíduos, seu agir.

A aproximação do sujeito individual com os seus pares, ou seja, aqueles que compartilham de valores e ideias próximas, tende a fundar a consciência de identidade e de grupo. A Diferença, por sua vez, abrange a exterioridade, o que não está dentro do conjunto que perfaz o grupo. Se a identidade for vista como polo positivo da identificação cultural, a diferença consiste no negativo. São dois vieses indissociáveis de uma mesma concepção. O processo de identificação é antes exclusivo do que inclusivo, ou seja, parte-se da negação: o indivíduo olha o todo cósmico com estranheza e busca refugiar-se em um lugar de identidade.

Identidade e Territorialidade se interceptam e estabelecem uma relação de reciprocidade, no que tange ao processo cultural a territorialidade subsidia a construção da identidade e é, ao mesmo tempo, amalgamada por esta, uma vez que a identidade promove o sentido de unidade, fortalecendo a sociabilidade dos sujeitos que participam da articulação da territorialidade.

Para compreender o paralelo entre as categorias teóricas suscitadas utiliza-se como base a instância da comunidade – entendida, nesse caso, como um agrupamento de sujeitos que compartilham um sistema simbólico, e se afinizam em termos de ideias e princípios –. Bauman (2005) aponta dois modelos de comunidade: a fechada e a aberta.

Na comunidade fechada o sentido de pertencimento do sujeito, tomando a acepção mais estrita da palavra, aparece mais forte, uma vez que se encontram estabelecidos elementos de coesão mais rígidos, que garantem uma condição espacial fixadora. No caso das relações de poder, as comunidades fechadas assumem a forma de territórios com fronteiras bem delimitadas.

Já nas comunidades abertas, existe uma maior fluidez: os sujeitos que formam esses agrupamentos sociais o fazem em razão da aproximação ideológica, ou seja, a identidade é o cerne dessa morfologia social. Bauman (2005) ressalta que na contemporaneidade, tempo “líquido” (fugaz), em meio a um mundo fragmentado, a identidade se apresenta frágil e provisória.

As comunidades abertas destacam-se nessa conjuntura, uma vez que facilitam a permuta dos sujeitos que coexistem em diversos grupos: comunidade religiosa, comunidade escolar, comunidade política, etc. Nos termos do poder, independente do material ideológico, as tipologias comunitárias abertas tendem a adotar formas de estruturação difusa, sendo demarcadas por fronteiras virtuais, expressa numa descontinuidade espacial – o que se enquadra como territorialidade.

Posto a associação entre as categorias sociológicas e geográficas aludidas, particulariza-se o olhar para a espécie de fenômeno investigado: a territorialidade religiosa. Esta é constituída por práticas produzidas por instituições ou grupos religiosos a fim de controlar determinado território carregado de sacralidade e, portanto, portador de uma identidade de fé. São as experiências religiosas que fortalecem e dão sentido à territorialidade (ROSENDAHL, 2013).

Bonnemaison (2002) assinala que a territorialidade encontra-se insuflada de componentes culturais, tomando forma através dos geossímbolos. É desse modo que certo grupo cultural, a que o autor define como etnia, imprime marcas que identificam determinado território. No contexto contemporâneo, há que se considerar a fluidez dos territórios, instituídos em uma sociedade heterogênea, composta por uma multiplicidade de grupos culturais, complexos em si mesmos, com contornos mutantes e estratificações.

Para exemplificar, toma-se como exemplo um caso narrado por Oliveira (2007), no qual o antropólogo constrói uma discussão acerca de territorialidade e conflitos entre grupos culturais. Com o relato, tem-se como foco visualizar uma territorialidade que acontece em um espaço virtual que, através de um geossímbolo – no caso, as redes de pesca formando os *eruvvs* –, torna um espaço profano em um território étnico e sagrado.

Para os judeus ortodoxos, não se pode sair e transitar em espaços públicos aos sábados e feriados religiosos portando, por exemplo, um carrinho de bebê ou, no caso dos deficientes físicos, uma cadeira de rodas. Enfim, não se pode sair de casa com nenhum objeto, que lembre ou signifique trabalho. Pois o *eruvvs* transforma o seu interior em espaço doméstico, liberando os judeus ortodoxos da restrição quanto a carregar ou empurrar objetos dentro da área, e facilitando a vida da comunidade. A rigor, trata-se de um cercamento que redefine ritualmente o espaço, e para o qual pode-se aproveitar acidentes naturais (e.g. rios, montanhas) e construções civis como muros e estradas de ferro, por exemplo, completando-se o cercamento com linhas de pesca, geralmente amarradas a árvores ou postes. [...] O prefeito de Outremont havia proibido a colocação dos *eruvvs* com o apoio de um grupo de cidadãos liderados pelo Mouvement laïque du Québec, e os judeus ortodoxos recorreram à Corte Superior do Quebec, que reconheceu o direito deles colocarem os *eruvvs*, assinalando que a prefeitura pode regular a sua colocação no que concerne à altura ou à quantidade de linhas em cada rua, mas sempre com o objetivo de acomodar o direito e não de dificultar o seu exercício (OLIVEIRA, 2007, p.15).

No exposto, a territorialidade judaica abrange um conjunto de relações que envolvem os membros da sua comunidade étnica e os demais cidadãos que, não partilhando da mesma cultura e religiosidade, estão à margem do território demarcado pelos *eruvvs*. Destaca-se a sutileza com que esses territórios são delimitados, deixando claro que o valor simbólico e imaterial, dado pela articulação do geossímbolo, tem peso para validar a

sacralidade do espaço para os judeus e incomodar os demais, que mesmo não compartilhando crenças, reconhecem a existência do território.

Aportando no escopo da pesquisa, que reúne territorialidades religiosas ligadas ao catolicismo romano e às tradições afro-brasileiras, cumpre tecer algumas considerações acerca das aproximações e distanciamentos entre as vertentes apontadas. No âmbito da religiosidade brasileira, há que fazer um adendo ao sincretismo, em razão da herança étnica e cultural heterogênea que culminou na mescla das expressões religiosas.

De acordo com Ferreti (1999, p.114): “O sincretismo pode ser visto como característica do fenômeno religioso. [...] como os demais elementos de uma cultura, a religião constitui uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens”. Segundo Prandi (1999) as religiões afro-brasileiras formaram-se a partir da tradição africana em sincretismo com o catolicismo (e em menor grau com a religiosidade indígena), onde o culto católico aos santos ajustou-se ao culto dos panteões africanos.

No primeiro momento da história das religiões afro-brasileiras, o sincretismo com o catolicismo foi utilizado como instrumento de resistência, necessário, uma vez que existia uma religião oficial, a Católica, e os praticantes dos cultos de matriz africana sofriam perseguições. A partir da década de 1960 tem início uma tendência de africanização, onde religiões afro-brasileiras mais tradicionais, como o Candomblé, buscam se afirmar através do reaprendizado da língua- mãe (nação africana), ritos e mitos que foram deturpados e perdidos na diáspora.

Nesse processo o Candomblé busca autonomia com relação ao Catolicismo, num movimento de “descatolização”. A Umbanda, por sua vez, conservou os traços culturais do sincretismo. Por essa razão, os terreiros de Candomblé tendem a adotar um nome africano, de acordo com a nação do panteão cultuado e o terreiro de Umbanda conserva traços do catolicismo popular (PRANDI, 1999).

Um aspecto que influi fortemente na formatação das territorialidades religiosas envolve a natureza do poder institucional da Igreja e dos Terreiros, e sua imbricação com o espaço público. Tomando como exemplo um sincretismo de santo e orixá, Sahr (2013, p. 166) demonstra a assimetria no que se refere às representações:

O espaço de poder religioso da Igreja Católica e do poder público (representado pela figura de São Jorge) é altamente demonstrativo e exteriorizado, reproduzindo a hierarquia social no próprio cortejo. O espaço de poder religioso de Ogum, contrariamente, apresenta-se numa teia de relações particulares, muitas vezes invisíveis para a sociedade em geral.

Sahr (2013) reforça ainda que a Igreja Católica se apresenta para um grupo externo, acumulando capital simbólico, expresso através de geossímbolos, elementos tridimensionais – tal como a arquitetura religiosa que se integra na paisagem urbana –, as procissões e celebrações em espaço público¹⁷. A territorialidade dos Terreiros, por sua vez, se perfaz de uma rede relacional e interiorizada, numa sociabilidade, até certo ponto, marginalizada, com práticas ocultadas nos quintais particulares, de costas para o espaço coletivo, em atitude autoprotetiva frente ao preconceito histórico.

Diante das teorias e fundamentos apresentados, apontando uma sobreposição ao caso concreto, tem-se que o recorte desta dissertação abrange quatro comunidades, cujo foco investigativo recai sobre a formação dos respectivos territórios sagrados e as interseções entre a cosmovisão adotada, a materialidade dos templos e a sociabilidade dos fiéis em sua relação com o espaço urbano.

Foram analisadas: a comunidade de fiéis que participa da Novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro; os fiéis da Missa da Misericórdia; a comunidade do terreiro Ilê Axé Opassoró Fadakar e do terreiro Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara. Todas estas, manifestações do Sagrado situadas espacialmente próximas, na Zona Norte da cidade.

Faz-se necessário ir além da dogmática religiosa institucionalizada, buscando identificar a cosmovisão de cada comunidade em função do Sagrado cultuado. Apesar de constituírem celebrações católicas, a Missa da Misericórdia e a Novena reúnem diferentes perfis de fiéis que repercute na constituição do seu território e na relação da comunidade com o espaço público.

A religiosidade afro-brasileira se refere a um grupo de religiões que incorporaram elementos da religiosidade africana – cosmovisão e panteão divino –, mas que se desenvolveram no Brasil, tais como o Candomblé e a Umbanda. Apesar das aproximações e da raiz africana, estas religiões distam em muitos aspectos, tais como a prática e ritualística religiosa, símbolos, etc. Enfim, são independentes e fundam comunidades com características distintas.

Na pesquisa o terreiro Ilê Axé Opassoró Fadakar é de Candomblé, enquanto a Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara é de Umbanda. O próprio nome do espaço religioso atesta a filiação, onde Ilê Axé – Ile Áse em ioruba – remete ao terreiro de

¹⁷ “Fisicamente, o espaço público é, antes de mais nada, o lugar, praça, rua, shopping, praia, qualquer tipo de espaço, onde não haja obstáculos à possibilidade de acesso e participação de qualquer tipo de pessoa. [...] Essa acessibilidade é física, mas também diz respeito ao fato de que não deve estar condicionada à força de quaisquer outros critérios senão daqueles impostos pela lei que regula os comportamentos em áreas comuns” (GOMES, 2014, p.162).

Candomblé¹⁸, enquanto que Santa Bárbara, expressa o sincretismo com o catolicismo popular, tronco cultural proeminente na Umbanda.

São formados dois grupos de estudo, um que reúne os dois territórios vinculados às práticas sagradas do catolicismo e outro reunindo os terreiros de Umbanda e Candomblé. O mesmo se torna possível, apesar da heterogeneidade apontada, porque os grupos guardam uma aproximação quanto à cosmovisão e na forma como os territórios são fundados, as relações culturais, sociais e o próprio poder.

A seção seguinte desenvolve um panorama acerca do Sagrado na cidade de Teresina, na contemporaneidade, apresentando uma perspectiva geral da religiosidade teresinense, a partir da espacialização dos templos na malha urbana, focando no recorte de estudo.

Coaduna-se com Bauman (2005) que defende uma “crise do Sagrado na modernidade”. O autor levanta alguns pontos que levam à reflexão: O que é Sagrado na contemporaneidade? Qual o seu papel diante de uma consciência moderna que não é atea, mas separa Deus dos assuntos humanos na Terra?

Se por um lado, na modernidade líquida a ideia de eternidade não se sustenta – uma vez que a preocupação com o agora não deixa espaço para o eterno – por outro, tem-se que nessa conjuntura formada por um ambiente social fragmentado, o homem vivencia uma insegurança que pode levar à Fé, como recurso de autoafirmação (BAUMAN, 2005).

Assim, a discussão do Sagrado no âmbito do espaço urbano não é um tema superado, nem tampouco se restringe a uma investigação puramente histórica. Entende-se que o sistema ideológico das sociedades ocidentais tende a fomentar uma onda crescente de secularização o que não significa, necessariamente, a supressão do Sagrado, mas em uma mudança nos paradigmas que definem a tênue separação entre estas duas esferas ontológicas: Sagrado e Profano.

Estar atento à dinâmica em que se processa o fenômeno do Sagrado, sob a forma das territorialidades urbanas, é tarefa dos cientistas urbanos em suas variadas interfaces – geográfica, urbanística, sociológica, antropológica, econômica, etc. – fazendo mister incluir essa discussão nos parâmetros de estudos urbanos.

¹⁸ Cujá tradução (domínio popular) é “casa de bênçãos”, “casa abençoada pelos orixás”.

2 UM PANORAMA DO SAGRADO EM TERESINA

Pensar o papel do Sagrado na constituição da cidade implica em considerar a relação que o sujeito religioso, e suas instituições, estabelecem com o espaço urbano. Tem-se no templo uma das formas materiais mais cognoscíveis dessa conexão que o homem realiza entre o Sagrado e o Profano.

Os templos, conforme discutido na seção anterior, apresentam-se como espaços de hierofania (ROSEHND AHL, 1999). Seu partido arquitetônico – ou seja, o seu uso funcional, sua estrutura portante, seu volume, os materiais e elementos decorativos – atendem a parâmetros que se encontram relacionados ao sistema simbólico religioso.

Porém, a importância dos espaços de culto extrapola o universo das associações metafísicas fundadas na crença em busca da cosmogonia (ELIADE, 1992), uma vez que representam, também, na esfera do profano, o poder institucional da religião em determinada sociedade.

No Brasil, até pouco mais de um século atrás, não havia uma clara separação entre a Igreja Católica e o Estado, o que só vai ocorrer com a promulgação do Estado Laico pelo Decreto Nº 119-A, de 07 de Janeiro de 1890 (BRASIL, 2017). Como consequência, a Igreja foi responsável por determinar variados códigos de postura que, embora não tenham mais valor legal, permanecem no imaginário coletivo, bem como, materializadas no traçado das cidades.

A regulação da política de ocupação do território brasileiro pelos portugueses, iniciada em 1500, seguiu as ordens da Coroa e da Igreja. Segundo Marx (2003) houve um período em que as normas da Igreja foram, inclusive, seguidas mais fielmente que as do próprio Estado Português.

Como repercussão tem-se um papel imponente dado à Igreja, numa imbricação do Sagrado e do Profano que se revelava nos costumes e na forma como a cidade era concebida. “[...] os pontos focais eram quase sempre adros de igrejas e ruas privilegiadas por onde passavam as procissões” (MARX, 2003, p. 08).

No Piauí Colonial, o modelo de implantação das primeiras vilas e cidades, seguia “[...] uma ordenação de composição ortogonal, com praça fronteira à morada de Deus, supostamente ladeada pela casa do padre, cemitério, escola, oficinas e um renque de taperas cercando o entorno” (SILVA FILHO, 2007, p. 14).

Braz e Silva (2012) chama atenção para formação da cidade de Teresina que desponta como a primeira capital brasileira a ser planejada e construída sob o Regime Imperial, mas cujo modelo de urbanismo mantinha características observadas no Período Colonial.

Tais características indicam um padrão espacial com dimensionamento de traçado e agrupamento tipológico que podem ser observados na forma e métrica das praças centrais das cidades coloniais brasileiras. Esses mesmos princípios também estão presentes no plano de Teresina, indicando a influência do modelo português (BRAZ e SILVA, 2012, p.218).

É interessante entender que o fundamento do modelo urbano português consiste no traçado reticulado da malha urbana seguindo uma rigidez geométrica no dimensionamento dos lotes e ruas, que se articulam em torno de uma praça principal e, nesta, encontram-se estabelecidos, de forma imponente, os prédios que abrigam os poderes civis: governo e justiça (BRAZ e SILVA, 2012).

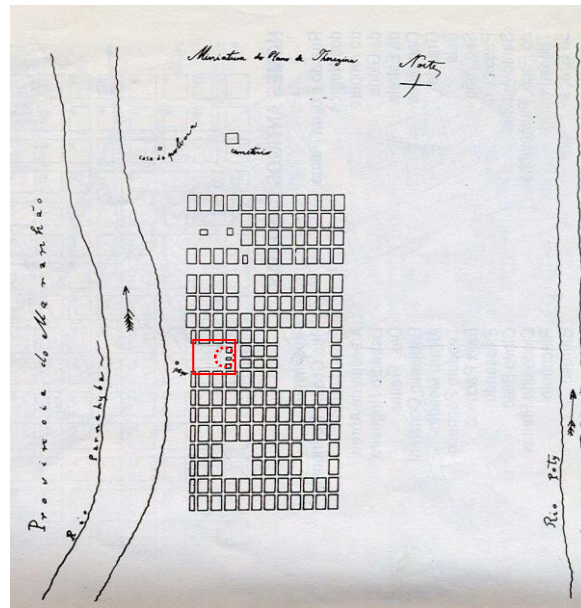
A inserção do poder religioso nesse contexto, com a Igreja em posição de destaque – ainda maior que a arquitetura oficial civil – se mostra como uma inovação adotada na colônia (BRAZ e SILVA, 2012), o que se presume decorrer do poder que a instituição católica exerce nas terras brasileiras.

Em Teresina, no desenho urbano idealizado pelo Conselheiro Antônio Saraiva e executado pelo Mestre Isidoro França, a Igreja Matriz de Nossa Senhora do Amparo irrompe proeminente na Praça Marechal Deodoro da Fonseca, onde também são erigidos prédios oficiais (SILVA FILHO, 2007).

O privilégio que é dado ao templo é inegável, tal que, a escolha do local exato para a implantação da matriz e da praça não se estabelece no centro geométrico da malha o que “[...] revela esse propósito cenográfico de exploração da paisagem fluvial. [...] a frontaria da matriz, descortinando a paisagem do Parnaíba, cujo curso nesse trecho coincide com a direção S-N, se prende a um rigoroso ajustamento cardeal” (SILVA FILHO, 2007, p.102).

A Figura 1 ilustra o esquema de implantação da malha urbana com destaque (em vermelho) para a Praça Marechal Deodoro da Fonseca e para a Igreja Matriz de Nossa Senhora do Amparo. Percebe-se que a Igreja encontra-se situada defronte ao Rio Parnaíba, sendo a praça o único elemento que os separa, o que garante para os que chegam à cidade, pela margem fluvial, uma vista privilegiada do templo – vide a paisagem da Figura 2.

Figura 1: Mapa do Plano de Therezina com a representação da primeira linha de quadras junto ao Rio Parnaíba. Destaque para a Igreja Matriz e respectiva praça.



Fonte: CMT (SILVA FILHO, 2006, p.97) [modificado pelo autor]

Figura 2: Paisagem que mostra os primeiros edifícios da cidade com destaque para a Igreja Matriz de Nossa Senhora do Amparo (numa formatação diferente da atual, sem as torres).



Fonte: Fotografia de autor desconhecido (1910). Silva Filho (2007, p.105) [modificado pelo autor]

Recorre-se à categoria geográfica da paisagem para dar suporte à discussão acerca da conexão que o templo estabelece no transcurso do traçado urbano, questionando-se como se dá a inserção desta arquitetura e qual a representatividade alçada pela mesma.

Por paisagem entende-se algo que está além dos formalismos estéticos que a observação superficial possa se limitar. Ela é uma representação do vivido e, por tal, abarca sociabilidades, memória, identidade e outras subjetividades que se traduzem pelo modo como o homem intervém no espaço e o molda.

Aqui não se reporta às paisagens artificiais – os cenários montados, fictícios –. Mas a paisagem quase despreziosa que está sempre a mudar com o tempo, acompanhando o transcurso da História. Para Carlos (2003), no tocante à paisagem urbana o ritmo das mudanças é dado pelo ritmo do desenvolvimento das relações sociais. E complementa:

A paisagem urbana aparece como um “instantâneo”, registro de um momento determinado, datado no calendário. Enquanto manifestação formal, tende a revelar uma dimensão necessária da produção espacial [...]. A dimensão de vários tempos está impregnada na paisagem da cidade (CARLOS, 2003, p.35).

Olhando para a Figura 3 percebe-se uma nova configuração do centro da cidade, onde a Igreja Matriz já não pode ser vista das margens do Parnaíba, em virtude do Shopping da Cidade e da plataforma elevada do metrô. A paisagem é capaz de sinalizar as mudanças substanciais que ocorreram no plano urbanístico original e, conseqüentemente, na relação entre o espaço urbano e a Igreja Católica.

Figura 3: Paisagem urbana que marca a implantação de estruturas contemporâneas, a plataforma elevada do metrô e o shopping da cidade, entre o Rio Parnaíba e a Praça Marechal Deodoro da Fonseca.



Fonte: GOOGLE (2017).

Trazendo novas perspectivas para a discussão que envolve a Cidade e o Sagrado, Bauman (2005) lança um questionamento acerca das possibilidades semânticas que o conceito de Sagrado assume na contemporaneidade. Não poderia ser o shopping e a mobilidade urbana estruturas do Sagrado pós-moderno?

Para este trabalho permanece a visão de Sagrado apresentada por Durkheim (2008), em uma acepção metafísica. Logo, o cerne do problema investigativo não recai numa busca pelos novos conceitos do Sagrado, mas sim, na análise da nova relação que o Sagrado assume com a cidade. Tal como o shopping da cidade esconde a Igreja do Amparo, questiona-se o “lugar” da religião em Teresina, contemporaneamente.

2.1 Um quadro das religiões na cidade

Assinala-se que ao longo dos anos – desde o século XIX até o XXI – outras religiões se firmaram na cidade, e a Igreja Católica perdeu seu caráter de religião oficial. Novos sistemas simbólicos religiosos passam a agir sobre a configuração espacial de Teresina, através das relações de sociabilidade que partem das respectivas comunidades de fé, e dos seus templos.

Assim, para compreensão do panorama contemporâneo da expressão do Sagrado em Teresina, adotaram-se, a princípio, dois caminhos metodológicos. Um destes recai sobre os fiéis, ou seja, o perfil religioso do teresinense expresso por percentuais de adeptos nos segmentos de crença mais representativos. O outro, foca na expressão que o Sagrado assume na paisagem através da quantidade de templos e da distribuição espacial destes por zona urbana.

De antemão, se esclarece que não existe uma correspondência direta entre a quantidade de templos e de membros, uma vez que essa razão varia de acordo com a religião e o modo como esta se territorializa. A estrutura administrativa da instituição religiosa, o perfil evangelizador, a tradição, são algumas dentre tantas variáveis.

Para a análise quantitativa de fiéis tomou-se como base de dados o IBGE, censo de 2010, o último a investigar a pertença religiosa do brasileiro. Observando a Tabela 1 – que traça o perfil religioso do teresinense sob a perspectiva local e em termos comparativos com as demais capitais brasileiras – percebe-se, de modo proeminente, a maioria absoluta de autodeclarados católicos, chegando à posição de capital mais católica e, na contramão, a ausência de adeptos das religiões afro-brasileiras, que a coloca nas últimas posições.

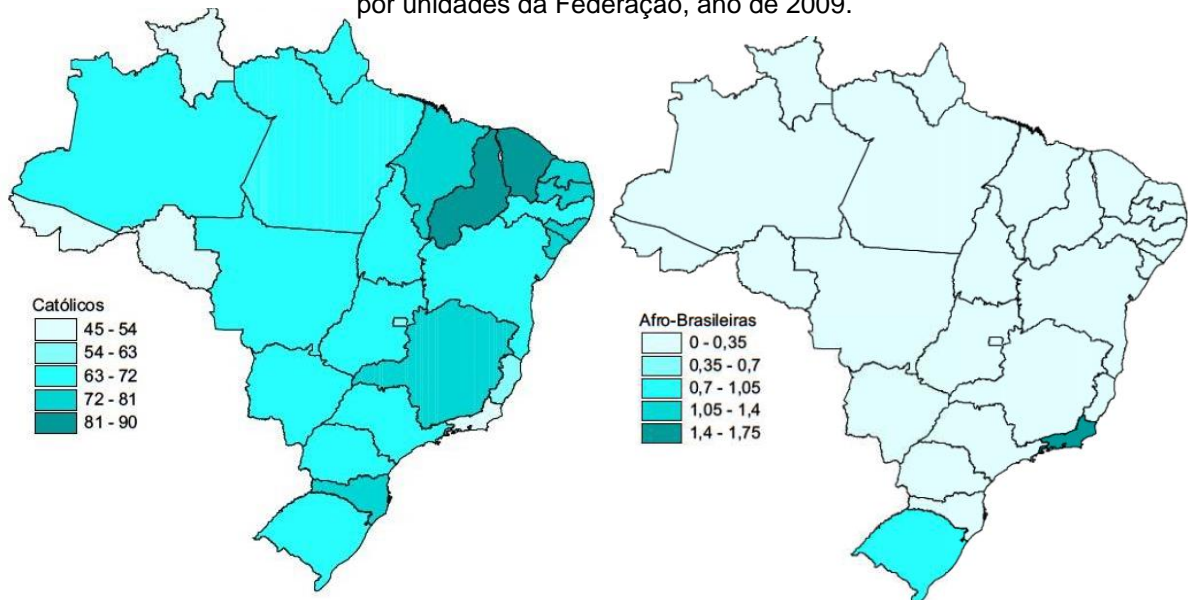
Tabela 1: Perfil da religiosidade em Teresina-PI com base nos dados censitários do IBGE (2010).

Religião	Percentual Local (Com base no n° de hab.)	Posição no Ranking Nacional (Com relação às demais capitais)
Católica	80.66%	1°
Evangélica Pentecostal	5.90%	26°
Outras Evangélicas	3.68%	27°
Espírita/ Espiritualista	0.77%	20°
Afro-brasileira	0.00%	26°
Orientais ou asiáticas	0.52%	5°
Outras	5.00%	3°
Sem-religião	3,47%	26°

Fonte: Adaptado de Neri (2011)

Os dois extremos estatísticos levam, inevitavelmente, a uma reflexão que envolve o racismo histórico incrustado na sociedade, não apenas teresinense, mas brasileira como um todo, que tende a desprezar tudo o que concerne ao universo negro. O binômio antagônico do “Senhor e o Escravo”, que Gilberto Freyre (2006) tão bem se valeu para discutir a formação do povo brasileiro, parece atual diante do cenário que os dados apresentados desenham com relação à Teresina. Mas não só nesta capital, entrando em relevo outros Estados da Federação, sobretudo na região Nordeste, como ilustra a Mapa 1.

Mapa 1: Mapa temático da porcentagem de adeptos das Religiões Católica e Afro-brasileiras por unidades da Federação, ano de 2009.



Fonte: Neri (2011).

Acentua-se o fato dos Estados da Bahia e do Maranhão não se destacarem na representatividade da religiosidade afro-brasileira, mesmo sabendo do reconhecimento que estes detêm nesta temática, levando aos questionamentos: qual a validade dos dados, quais são suas consequências imediatas e de que forma sua leitura poderia ser melhorada.

Não é objetivo do trabalho investigar a fundo as razões que levam à falibilidade dos dados apresentados pelo IBGE no panorama local, nem tampouco nacional. Mas o ensejo serve para chamar atenção para incoerências que se reproduzem não apenas nas bases de dados estáticos, mas, nos riscos decorrentes que podem se manifestar através das ações de planejamento urbano e gestão que levam em conta somente os diagnósticos positivistas.

Essa invisibilidade da religiosidade afro-brasileira pode interferir negativamente na ação de políticas públicas voltadas às comunidades de terreiro, tendo por base seu direito à identidade cultural e seu espaço na cidade. A Geografia da Religião vem, portanto, possibilitar um estudo mais preciso, a partir da abordagem qualitativa que lança sobre a realidade dos fatos, colhendo resultados mais satisfatórios, que se mostram como uma nova perspectiva para as questões que envolvem a cultura. Assim, a cidade tende a evoluir rumo a um urbanismo social.

Em se tratando de uma pesquisa desenvolvida na Geografia Cultural – tendo como área temática a Geografia da Religião –, não é novidade que dados censitários apresentem distorções e não deem conta, por si só, de explicar o fenômeno. A complexidade dos fatos culturais requer metodologias qualitativas que aproximem o pesquisador do objeto, facultando uma interpretação substantiva. O exposto, todavia, não anula a pertinência dos dados quantitativos, sendo estes relevantes, sobretudo, para traçar diagnósticos em escala ampliada, desde que acompanhada de uma análise crítica.

No caso em estudo, o conflito reside na incongruência entre dados da mesma espécie – quantitativa –, referentes à soma de templos e à população religiosa. Conforme apresentado pelos dados censitários do IBGE, ano de 2010 (NERI, 2011), inexistem adeptos das religiões afro-brasileiras em Teresina, enquanto que o mapeamento realizado pelo Governo Federal e o Estado do Piauí, ainda nos anos de 2008 e 2009, apontava para a existência de mais de 200 terreiros nesta capital (LIMA, 2014).

Assim, optou-se por adotar como valores referenciais para a pesquisa apenas a quantificação dos espaços de culto, mencionando os dados do IBGE tão somente como subsídio para a crítica reflexiva. Justifica-se a capacidade desse caminho metodológico abarcar o fenômeno e fornecer um diagnóstico condizente com a realidade, partindo do pressuposto que os templos só existem à medida que se tem uma comunidade de fiéis organizada à sua volta. Mapear os lugares marcados pelas práticas do Sagrado permite identificar de modo mais profícuo a natureza da religiosidade teresinense.

Elegeram-se algumas religiões seguindo os critérios articulados da tradicionalidade e população de fiéis, para montar mapas temáticos da distribuição espacial destas por zona urbana, bem como um gráfico, construindo um material quantitativo que possa ser agregado à discussão qualitativa a que se propõe.

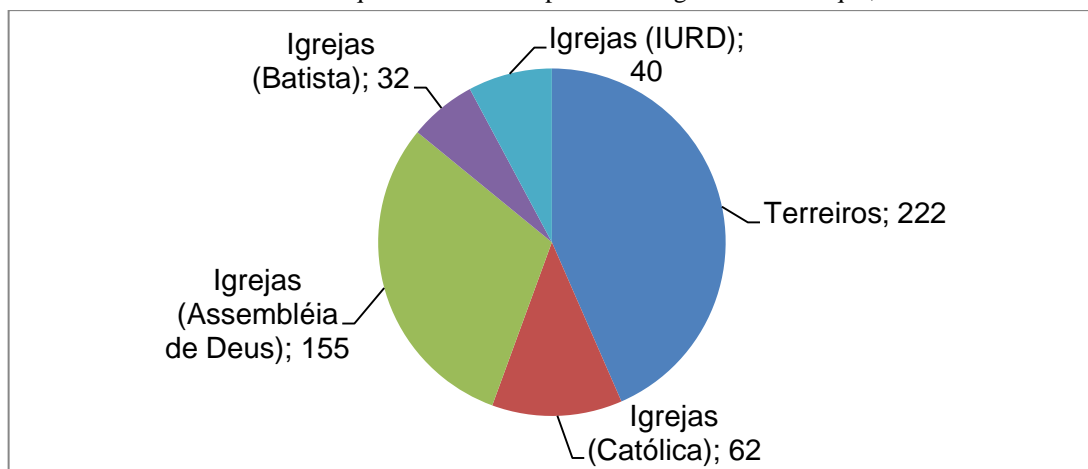
Acerca dos critérios adotados para o recorte amplificado, em evidência nesta seção, tem-se: a tradição, remetendo ao tempo cronológico de estabelecimento da instituição religiosa na cidade de Teresina, destacando as mais antigas; o quantitativo, considerando as

religiões que são numericamente mais representativas. Somado a estes se busca integrar matrizes religiosas heterogêneas do ponto de vista teológico, dando margem ao contraditório e ao estudo das práticas minoritárias.

Com base nos critérios supracitados, integram o recorte as Igrejas cristãs: Igreja Católica, Igreja Batista (protestante tradicional), Assembléia de Deus (protestante pentecostal), Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) – (protestante neopentecostal). E as religiões afro-brasileiras: Umbanda e Candomblé.

Utiliza-se como fontes fundamentais para a captação de dados as *homepages* das instituições religiosas, com a listagem dos templos na cidade – para a Igreja Batista¹⁹, Igreja Católica²⁰, Assembleia de Deus²¹ e IURD²² – e a publicação “Fiéis da Ancestralidade”, compilação feita pelo Prof. Dr. Solimar Lima (2014) que expõe a listagem dos terreiros de Teresina realizado pelo Governo Federal em parceria com a Secretaria de Assistência Social e Cidadania do Estado do Piauí (SASC).

Gráfico 1: Gráfico com a quantidade de templos das religiões em destaque, em Teresina.



Fonte: Autor (2017).

O Gráfico 1 retrata o quantitativo de templos referentes às religiões pontuadas para vias de análise do panorama contemporâneo do Sagrado na cidade. Sobressalta, em termos numéricos, a quantidade de templos evangélicos da congregação Assembleia de Deus

¹⁹ PORTAL Batista. Rio de Janeiro. Convenção Batista Brasileira, 2016. Disponível em: <<http://www.batistas.com/institucional/consulta-igrejas>>. Acesso em: 10 dez. 2016.

²⁰ ARQUIDIOCESE de Teresina. Teresina, 2017. Disponível em: <<http://arquidiocesedeteresina.org.br>>. Acesso em: 10 out. 2017.

²¹ ASSEMBLÉIA de Deus em Teresina. Teresina, 2017. Disponível em: <<https://www.assembleiadedeusthe.com>>. Acesso em: 05 fev. 2017.

²² UNIVERSAL. Igreja Universal do Reino de Deus, 2016. Disponível em: <<https://www.universal.org/enderecos>>. Acesso em: 10 dez. 2016.

e de terreiros de Umbanda e Candomblé, reiterando que não existe uma correspondência entre a quantidade de espaços de culto e a população de fiéis. Algumas relações, porém, podem ser desprezadas a partir da ponderação dos dados do IBGE (Tabela 1), referentes à população religiosa, e o número de templos apresentados neste gráfico.

Em termos comparativos com a Igreja Católica – detentora da maior população de fiéis e de uma quantidade de templos que corresponde quase à terça parte da Assembleia – deduz-se que a política de territorialização da Assembleia de Deus adota um modelo de espraiamento das suas unidades religiosas.

Considerando que ambas as religiões assumem uma perspectiva evangelizadora – pressuposto do Cristianismo –, a Igreja Católica é organizada em torno de um sistema político-administrativo hierárquico, que se destaca pela verticalidade, sendo a paróquia a base fundamental (GIL FILHO, 2002), e os templos capazes de atender, espacialmente, um raio territorial de dimensão considerável. Já a estratégia da Assembleia de Deus se volta para a horizontalidade, haja vista a quantidade acentuada de templos na cidade – onde quer que se esteja, é possível encontrar uma Assembleia de Deus –.

Um fator que deve ser considerado, também, é a morfologia dos templos, sobretudo no que concerne à capacidade de pessoas. Uma igreja católica tende a comportar mais pessoas do que um templo da Assembleia de Deus. Logo, as inferências decorrentes da análise dos quantitativos apresentados são limitadas. Apenas um olhar qualitativo, que considere a estrutura simbólica de cada religião, é capaz de desenvolver um diagnóstico assertivo sobre o fenômeno.

Quanto ao segundo grupo religioso sobressaltado no Gráfico 1 – pelo número de terreiros – uma ressalva que deve ser feita envolve a dificuldade de mapeamento destas unidades, uma vez que, em sua maioria, não existe um elemento de identificação sinalizando a existência desses locais de culto afro-brasileiro na malha urbana. Geralmente, sua implantação ocorre no fundo dos lotes residenciais, em anexo à moradia dos sacerdotes, sem marcação na fachada das edificações que possa apontar o uso misto: espaço de morar e espaço religioso.

Este estudo vai tomar como referência a publicação de Lima (2013), que reúne dados do Mapeamento das Comunidades de Terreiro de Teresina, coordenado pela SASC – anos de 2008 e 2009 –, que indica a existência de 222 terreiros no perímetro urbano de Teresina, e 22 na zona rural. Outras pesquisas, porém, foram realizadas e apresentam dados discordantes que cumprem menção.

Em sua dissertação, Silva (2013) traz os resultados – não publicados oficialmente – da Pesquisa socioeconômica das Comunidades de Terreiro de Teresina – ano de 2007 – da

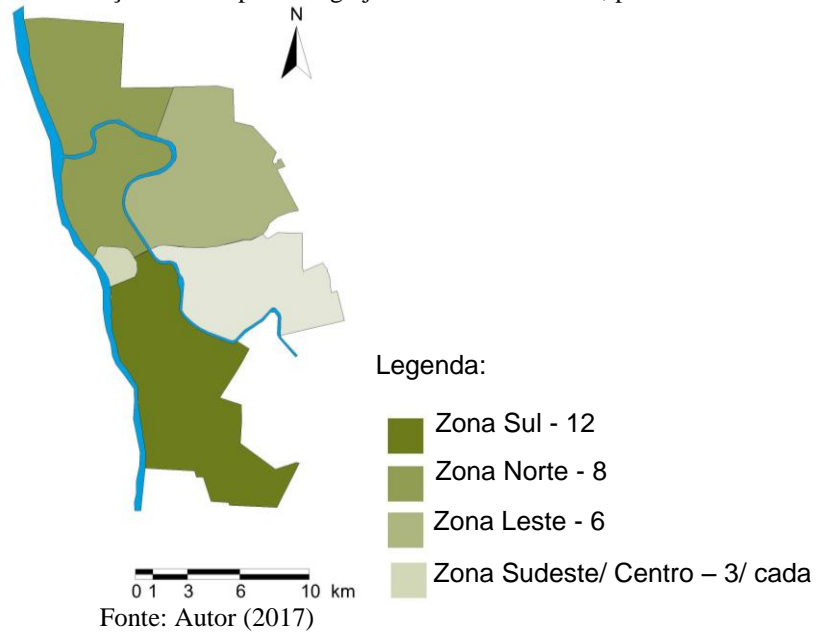
qual a autora fez parte e atesta a existência de aproximadamente 500 terreiros de Umbanda na cidade, número expressivamente maior do apresentado na pesquisa que teve início no ano posterior.

Interpreta-se a falta de consenso e discrepância nas aferições quantitativas como expressão da dificuldade que é a identificação das comunidades de terreiro, o que reforça a urgência de fomentar pesquisas que se voltem para a temática. A opção pelos dados do mapeamento coordenado pela SASC se dá pelo caráter oficial da publicação dos seus resultados (LIMA, 2013). Também, o referido mapeamento é o único que lista os terreiros fazendo menção ao nome do espaço, do pai de santo responsável e localização genérica através do bairro, o que possibilita diagnosticar as zonas de adensamento dessa matriz religiosa.

Os números apontam para uma maioria absoluta de terreiros frente aos templos das demais religiões, mesmo o censo do IBGE sugerindo a inexistência dessa espécie de religiosidade na cidade. Além da reflexão já posta, que envolve o porquê da invisibilidade desse segmento religioso, é possível atestar, também, que, ainda que exista uma quantidade considerável de fiéis praticantes da religiosidade afro-brasileira, numericamente, estes não se sobrepõem à população cristã.

Uma das explicações reside na capacidade de pessoas que os templos cristãos comportam, superior ao que é suportado no espaço dos terreiros. Nisso, uma igreja católica, por exemplo, tende a atender um número bem maior de fiéis que um terreiro. Dando seguimento às análises desprendidas dos dados quantitativos, apresenta-se o zoneamento das religiões na cidade, ressaltando as áreas de adensamento na conjuntura contemporânea.

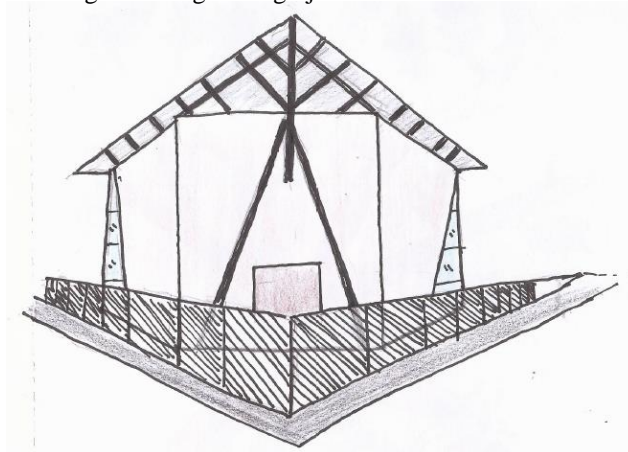
Mapa 2: Mapa Temático com a distribuição dos templos da Igreja Batista em Teresina, por Zona.



O Mapa 2 apresenta uma distribuição heterogênea dos templos da Igreja Batista pelas zonas urbanas de Teresina. A Zona Sul destaca-se com a maior quantidade de espaços de culto, seguida pela Zona Norte, Zona Leste, Zona Sudeste e Centro – com estas últimas coincidindo no número de templos –, respectivamente. O levantamento tomou como base apenas as Igrejas filiadas à Convenção Batista Brasileira.

No centro da cidade encontram-se localizadas a Primeira Igreja Batista e a Segunda Igreja Batista, duas das mais tradicionais. A segunda ganha notoriedade pela imagem que assume no contexto paisagístico que integra com sua forma arquitetônica contemporânea que tira partido da esquina para compor a estética do telhado em asa-delta (Figura 4).

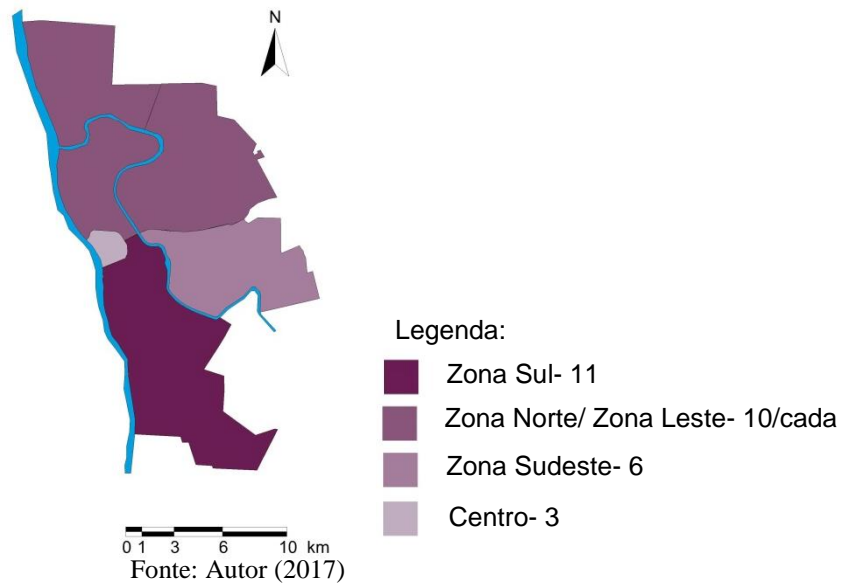
Figura 4: Segunda Igreja Batista de Teresina.



Fonte: Autor (2017)

Acerca da distribuição dos templos por zona, observa-se uma correspondência entre a quantidade de espaços de culto e a população residente. A Zona Sul, sendo a mais populosa da cidade, apresenta a maior quantidade de Igrejas Batista e, assim por diante, seguindo a mesma relação com as demais zonas. A exceção está na Zona Sudeste e no Centro, que constituem as duas regiões menos populosas, nesta ordem, mas que coincidem no número de igrejas dessa congregação.

Mapa 3: Mapa Temático com a distribuição dos templos da IURD em Teresina, por Zona.



Dentre as religiões inseridas no recorte de análise quantitativa, a IURD (Mapa 3) é a que apresenta maior homogeneização na distribuição espacial das suas unidades, havendo, praticamente, uma equivalência entre as Zonas Sul, Norte e Leste. Ainda assim, o modelo de inserção dos templos da IURD não rompe com a lógica de atendimento à demanda populacional.

Na imagem da Figura 5 retrata-se a sede da IURD em Teresina. A simplicidade da forma arquitetônica destoa da exuberância dos templos construídos em outras capitais, inclusive as vizinhas: Fortaleza- CE e São Luís- MA (Figuras 6 e 7). Pode-se desprender ao analisar estas paisagens, que a representatividade da IURD em Teresina é reduzida.

Figuras 5: Sede da IURD em Teresina.



Fonte: Autor (2017).

Figuras 6 e 7: Respectivamente, Catedral da IURD em São Luís- MA e em Fortaleza- CE.

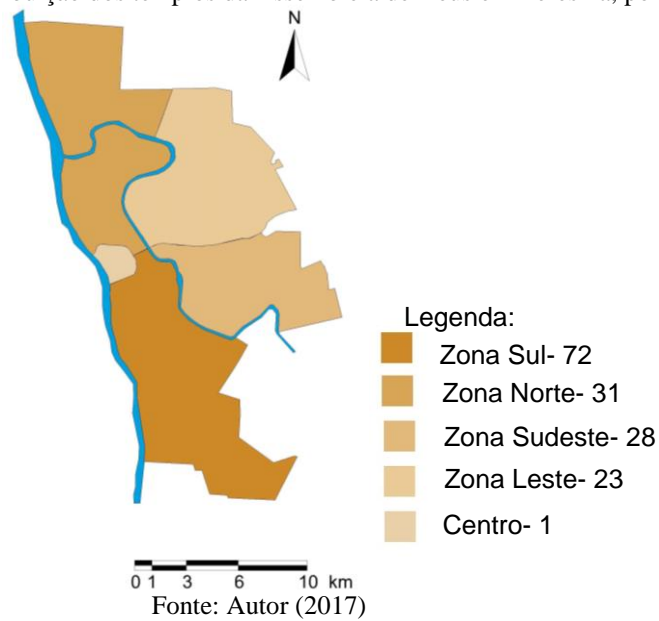


Fonte: GOOGLE (2017).

Outro ponto diz respeito à situação do prédio sede (Figura 5) na Praça da Bandeira, próximo à Igreja Matriz Católica de Nossa Senhora do Amparo. Simbolicamente, ao se instalar próximo à matriz Católica, sendo a IURD uma religião recente, do ponto de vista histórico, esta assume uma postura de disputa territorial pelo “mercado religioso”²³.

²³ Referência à Raffestin (1993) ao analisar o fenômeno do sagrado, equiparando religião a um capital constante e os fiéis ao capital variável. Nesse sistema religioso complexo, as religiões dependeriam da comunidade religiosa para sobreviverem, o que se entende como justificativa para a disputa de fiéis. A estratégia de inserção de templos próximos a outros preexistentes de outra instituição religiosa ressalta esta tentativa de marcação o território e angariação de mais “capital variável”.

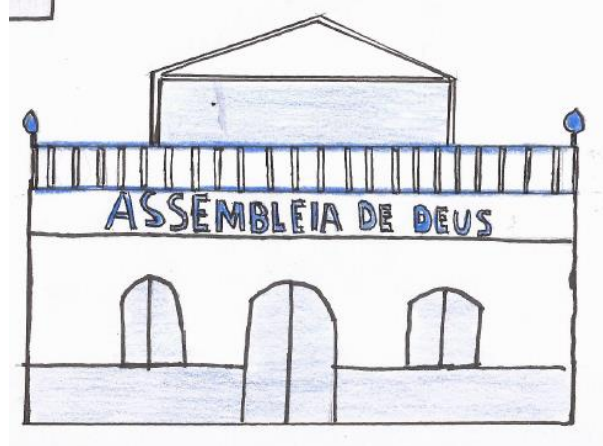
Mapa 4: Mapa Temático com a distribuição dos templos da Assembleia de Deus em Teresina, por Zona.



No zoneamento da Assembleia de Deus sobressai o rompimento com o padrão de distribuição dos templos por hora apresentado nas demais religiões evangélicas, que seguia o índice populacional de cada região. Nesse caso, a Zona Sul concentra quase metade dos templos da cidade – 72 unidades, aproximadamente 46% do total –, enquanto que os residentes nesta zona equivalem a 30,9% da população urbana (TERESINA, 2017).

A Zona Sudeste aparece em terceira posição no quadro de adensamento dos templos, à frente da Zona Leste que é mais populosa. No extremo do quantitativo, o Centro aparece com apenas um templo. Localizado na Rua Olavo Bilac, o templo central é o marco inicial da Assembleia de Deus na cidade, tendo sido o primeiro (Figura 8).

Figura 8: Templo central da Assembleia de Deus em Teresina.



Fonte: Autor (2017).

Observou-se no padrão de zoneamento das igrejas evangélicas Batista e IURD, uma tendência de implantação dos templos conforme a demanda populacional de cada região. À exceção, a Assembleia de Deus rompe com essa lógica, ressaltando-se a expressividade que a Zona Sul assume no contexto desta congregação, despontando como Zona mais representativa em termos de adensamento.

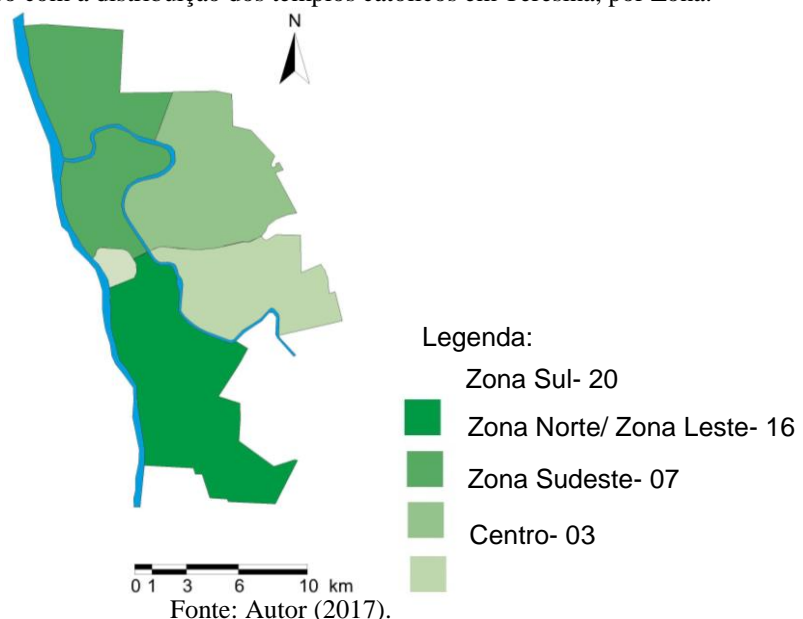
Também, apesar do baixo número de templos, é no Centro que estão localizadas as sedes das congregações e templos mais representativos, o que conota a valorização da região como referência de tradição – qualidade esta buscada pelas instituições religiosas.

Apresenta-se a seguir, no Mapa 5, a distribuição dos templos católicos na capital. O mapa temático segue a divisão por zonas urbanas, formatação diversa do que é adotado pela Arquidiocese, que na sua repartição do território paroquial, base estrutural da Igreja, tem como unidade territorial a Forania.

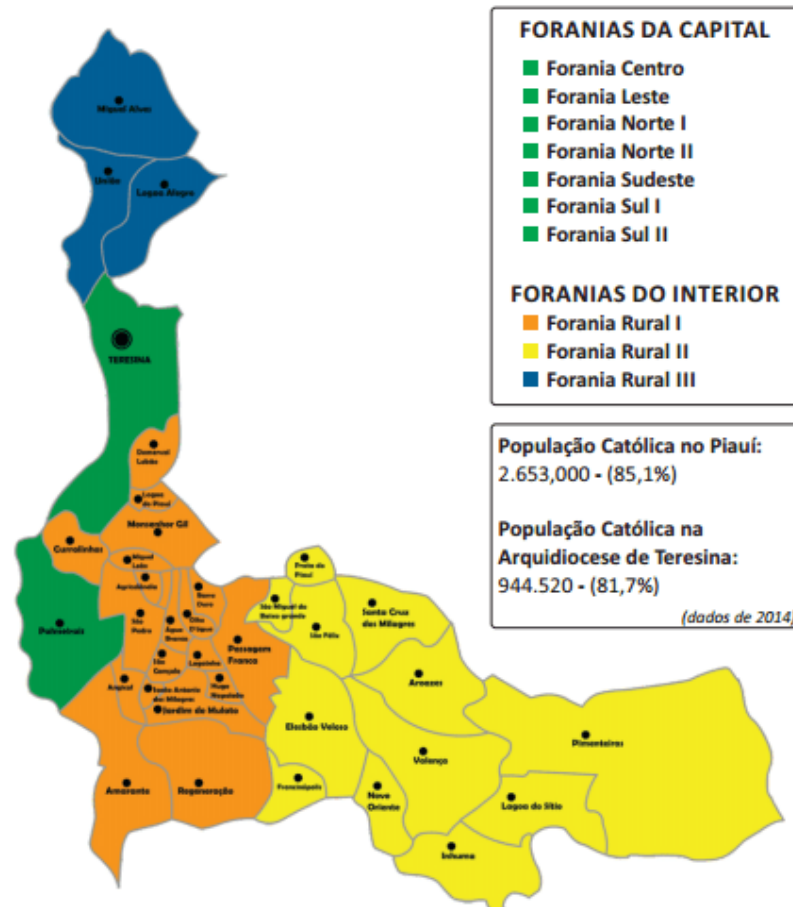
A subdivisão da Arquidiocese em Foranias (Mapa 6) deixa claro que os limites territoriais (linhas imaginárias que surgem por convenção) adotados pela Igreja Católica não coincidem com a divisão política e administrativa empregada pelo Estado. As Foranias Rurais da Arquidiocese de Teresina, inclusive, abarcam outros municípios.

Porém, a escolha do mapeamento a partir das zonas urbanas justifica-se pelo caráter da análise que se propõe realizar, tendo como eixo a dimensão urbanística da capital, bem como, pela necessidade de uma padronização gráfica que possibilite um comparativo entre as religiões alçadas.

Mapa 5: Mapa Temático com a distribuição dos templos católicos em Teresina, por Zona.



Mapa 6: Mapa Temático com as Foranias ligadas à Arquidiocese de Teresina.



Fonte: ARQUIDIOCESE (2017).

A leitura do Mapa 5 atesta uma distribuição espacial das igrejas católicas consoante com a taxa populacional das zonas urbanas, apesar da coincidência entre a quantidade de templos da Zona Norte e Leste, mesmo estas apresentando população diferenciada. Essa tendência de arranjo dos templos conforme a demanda se mostra como regra seguida pelas religiões alçadas, efeito das estratégias de territorialização das Igrejas que buscam expansão.

No centro da cidade são destacadas as igrejas católicas mais representativas do ponto de vista histórico e cultural, constituindo herança de um tempo onde o catolicismo, enquanto instituição, concentrava prestígio social, cultural e político, moldando os costumes dos teresinenses, dividindo com o Estado o poder geral sobre a capital (OLIVEIRA, 2014). O templo católico, por sua inserção estratégica na malha urbana, balizava, à época, os rumos do ordenamento urbano. Nas palavras de Chaves (1994, p.63), “Teresina nasceu nos braços da Igreja Católica...”.

No centro estão localizados os três primeiros templos de Teresina: Igreja de Nossa Senhora do Amparo – Igreja Matriz fundada em 1852 –; Igreja de Nossa Senhora das Dores – atual catedral, inaugurada em 1867 –; e Igreja São Benedito – construída em 1882 (CHAVES, 1994), que em decorrência da sua construção deu origem à Avenida Frei Serafim, importante via que atua como eixo de referência para o zoneamento. As Figuras 9, 10 e 11 retratam paisagens contemporâneas com vistas para os templos citados.

Figuras 9, 10, 11: Reprodução de aquarelas mostrando perspectivas das Igrejas de São Benedito, Nossa Senhora das Dores e Nossa Senhora do Amparo, respectivamente.



Fonte: Souza (2014).

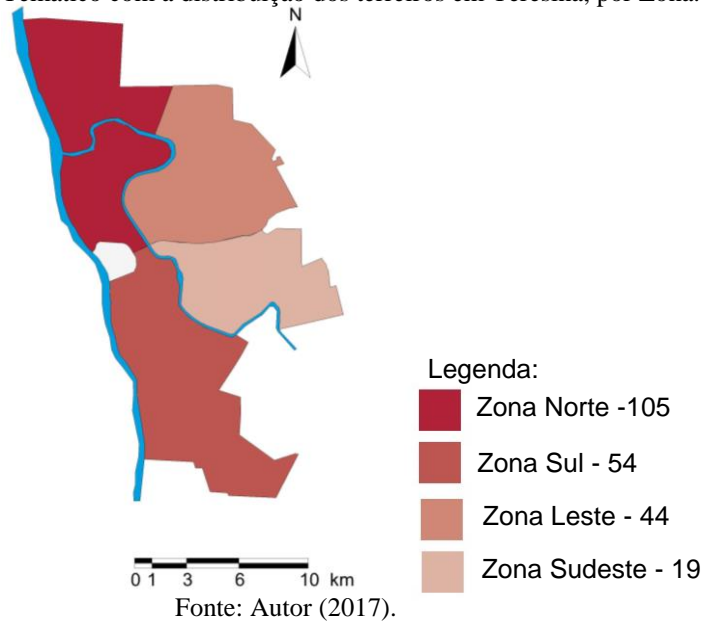
Antes de apresentar a análise da distribuição dos terreiros no contexto urbanístico de Teresina, adianta-se que dentre todas as religiões citadas, a Umbanda e o Candomblé constituem as únicas denominações que não possuem templos no centro da cidade. Recordam-se os apontamentos de Lima (2014) referentes à existência pretérita de terreiros no centro, ainda nas primeiras décadas da cidade, tendo sido transferidos para regiões periféricas.

Enquanto que as instituições religiosas católicas e evangélicas citadas imprimem seus geossímbolos no sítio histórico urbano, os terreiros estão à parte desta paisagem. Segundo Cardoso (2006) os centros urbanos congregam história, memória e cargas de afetividade, sendo suas paisagens resultantes das diversas expressões culturais que se estabeleceram desde a origem destes. O exposto leva a indagar se este seria mais um fator potencializador da invisibilidade das religiões afro-brasileiras em Teresina.

O mapa 7 traz o zoneamento das religiões afro-brasileiras com base no levantamento da SASC, sistematizado na publicação de Lima (2014). Os dados gráficos ressaltam a maioria absoluta de terreiros na Zona Norte – aproximadamente 47% do total –, seguida pela Zonas Sul, Leste e Sudeste. Assim como observado na distribuição dos templos da Assembleia de Deus, rompe-se com a lógica da quantidade proporcional de espaços

religiosos conforme a demanda populacional, porém, nesse caso, são outros os condicionantes que justificam esse índice.

Mapa 7: Mapa Temático com a distribuição dos terreiros em Teresina, por Zona.



A historiografia aponta que ainda nas primeiras décadas do surgimento da cidade de Teresina, à medida que o centro urbano se desenvolvia, aumentava o valor do solo e, assim, a especulação imobiliária tratou de afastar o estrato mais pobre da sociedade, constituído em sua maioria por negros (LIMA, 2014). Em dispersão rumo à periferia, esses grupos levaram consigo sua bagagem cultural e, nesse âmbito, o Sagrado, marcado por sincretismos que faziam referência ao catolicismo popular e às religiões de matriz africana.

Os poucos terreiros situados no centro foram destituídos e suas comunidades firmaram novos templos, nos arredores do núcleo urbano (LIMA, 2014). As Zonas Norte e Sul foram as primeiras áreas de expansão, destacando-se a primeira como principal reduto das comunidades de terreiro.

Foi então estabelecida entre os povos tradicionais da beira do Poti – primeiros habitantes da região onde Teresina foi fundada – e o povo-de-santo, uma aproximação que permitiu o desenvolvimento de uma paisagem cultural única, marcada por referências do folclore local, do artesanato tradicional e, claro, do tambor! – alusão aos atabaques presentes nos cultos afro-brasileiros.

A fecundidade cultural da região venceu o tempo e, falando a partir da contemporaneidade, tem-se o reconhecimento do valor paisagístico cultural da Zona Norte e

de sua importância como base identitária referencial para a cidade. Destacam-se os grupos de capoeira, blocos afros, o bumba-meu-boi e, ainda nesse contexto de tradições, práticas devocionais católicas e os cultos de matriz africana (CARMO; CARVALHO, 2016), fundamentos dessa investigação.

Traçado o panorama geral da religiosidade em Teresina, que diagnosticou a espacialização dos templos e suas zonas de adensamento, adentra-se no cerne da pesquisa para compreender os modelos de territorialização adotados pela Igreja Católica e pelas comunidades de terreiro.

2.2 Igreja Católica e Comunidades de terreiro: estratégias de territorialização

Por territorialização das religiões entende-se um processo de expansão do poder institucional da Igreja – comunidade de crentes e sacerdotes envolvidos à mesma fé (DURKHEIM, 2008) – a partir da ampliação das suas redes pela conquista de novos espaços sociais. Raffestin (1993) destaca que, nestas relações de poder, a primazia é dada ao controle de energia e informação, agindo sobre os homens, recursos e espaços.

Sendo uma organização, toda igreja se comporta da mesma maneira que qualquer outra organização: procura se expandir, reunir, controlar e gerenciar. Procura codificar todo o seu meio. A codificação pelo sagrado é até mesmo muito eficaz, pois tende a isolar do resto os homens, os recursos e os espaços que são codificados. Em certos casos, foi a codificação religiosa que precedeu à codificação do Estado e este último até mesmo dela procedeu (RAFFESTIN, 1993, p.127).

A dinâmica de territorialização impetrada pela Igreja Católica Apostólica Romana, no Brasil, guarda peculiaridades que condizem com as condições sociais, políticas e econômicas desta terra, acompanhando as transformações estruturais ocorridas desde o Período Colonial até a contemporaneidade, num processo de adaptação à conjuntura vigente.

Durante a fase do Brasil Colônia, o papel assumido pela Igreja Católica estava além da função religiosa – enquanto sistema simbólico envolto ao Sagrado – podendo, ao contrário, inferir uma maior aproximação com o universo profano, dada suas incumbências de ordem política, voltadas para a dominação do território da Terra *Brasilis*.

As jurisdições eclesiástica e secular dividiam o encargo sobre a organização do território, sobretudo no que concerne aos costumes e ordenamento espacial. Marx (2003) explica que tendo a Cúria Romana conferido prerrogativas aos monarcas ibéricos, objetivando a tarefa missionária, foi instituído o padroado real que tornava o Rei chefe de Estado e da Igreja.

Rosendahl (1996) destaca que a religião católica manteve, no Período Colonial, três frentes: a Coroa portuguesa – pela ação colonizadora que carregava o catolicismo como fé oficial, levando a religião da metrópole para além-mar –; os colonos – habitantes da colônia mantenedores da fé e propulsores de novos formatos do catolicismo –; e as ordens religiosas – enfatizando a Companhia de Jesus como a dos grandes catequizadores e principais responsáveis pela territorialização da Igreja nessa fase inicial (ROSENDAHL, 1996).

Gerir o território religioso é prerrogativa de profissionais (sacerdotais) especializados, sendo possível apreender o modelo de organização territorial a partir do arranjo administrativo adotado pela instituição. Observa-se, no caso brasileiro, a modificação das estruturas da Igreja Católica para melhor atender as estratégias de afirmação do poder (Rosendahl, 2008).

Um marco que altera a base da política territorial assumida pela Igreja Católica, uma vez que movimenta sua infraestrutura e suas relações com o poder estatal, consiste na promulgação da laicização do Estado, no ano de 1890, tendo como principais consequências: a instituição do casamento civil; a secularização dos cemitérios; a liberdade religiosa etc. (GIUMBELLI, 2008, p. 81-82).

Com a queda do regime de Padroado e a emergência de vários Estados republicanos, o modelo se ajustou e ganhou nova versão. A Igreja se aproxima das classes dominantes que controlam o Estado e organiza suas obras no seio ou a partir dos interesses das classes dominantes: assim os colégios, as universidades, os partidos cristãos etc. Evidentemente trata-se de uma visão de poder sagrado articulado com o poder civil (BOFF, 1981, p.19).

A separação entre a esfera do Sagrado e a sociedade civil, por meio da laicização do Estado chega a ser questionada por alguns autores, haja vista que, apesar dos direitos fundamentais alcançados pela Carta Magna de 1988 – e dentre eles a liberdade religiosa – vê-se na contemporaneidade discussões acerca da legitimidade do ensino religioso confessional nas escolas, que persiste e leva a refletir se há, de fato, uma igualdade entre as religiões.

Fato é que a Igreja Católica não goza dos mesmos privilégios que outrora e seu poder encontra-se limitado desde o ato da República. A secularização dos espaços públicos e o crescimento de outras religiões, sobretudo as evangélicas, impele a Igreja ao desenvolvimento de novas estratégias para arrebatar fiéis, manter e ampliar seus territórios.

De acordo com Gil Filho (2002), o advento da separação dos poderes religioso e estatal, ocorrido no séc XIX, fez com que a Igreja Católica se aproximasse cada vez mais da

Sé Romana, adotando uma estrutura administrativa piramidal, salvaguardada as competências de cada instância de poder.

No topo, tem-se a Santa Sé – sediada no Vaticano – seguida pelo Conselho Episcopal Latino-Americano – circunscrição continental na qual o Brasil está inserido –, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), Dioceses/ Arquidioceses e, na base, a Paróquia (GIL FILHO, 2002).

A Paróquia é o segmento que guarda maior aproximação com o corpo de crentes, qualificando a mesma como o sustentáculo da territorialidade católica. Gil Filho (2002) destaca a revitalização desta instância clerical durante o século XX na busca pela institucionalização das práticas devocionais do catolicismo popular, alinhando essas manifestações religiosas aos preceitos da CNBB.

O intento de abarcar o catolicismo popular – marcadamente caracterizado pela alcunha devocional aos santos e aos títulos de Jesus e Maria, erigido num modelo de conexão direta entre o indivíduo e o Sagrado (ROSENDAHL, 1996) – revela uma estratégia de territorialização da Igreja, visando aumentar o número de fiéis “praticantes” subordinados ao poder institucionalizado que emana do clero regular. Concorda-se com Gil Filho (2002) ao entender que é através das ações desenvolvidas na paróquia que esses fiéis são envolvidos.

Novos instrumentos de devoção foram introduzidos, novos santos, novas práticas, e houve a transformação da paróquia em um espaço de poder [...]. As firmes bases de sustentação da hierarquia estabeleceram as novas relações de poder que consubstanciam o domínio da Igreja no Brasil até o fim do século XX (GIL FILHO, 2002, p.139).

Um dos instrumentos que a Igreja Católica se vale para (re)afirmar seu poder é o sincretismo – prática bastante presente na conjuntura religiosa nacional em razão da miscigenação cultural – já apontado na outra seção e aqui discutido com base em Boff (1981).

Por sincretismo religioso entende-se, de modo generalista, a incorporação de elementos provenientes de outros sistemas simbólicos de modo que haja sua ressignificação servindo à cosmovisão da religião que o recebe. Quando se abordou, de maneira simplificada, o sincretismo presente nas religiões afro-brasileiras, foi destacado o aspecto político da prática que, na sua origem, se deu como meio de resistência.

Os elementos do catolicismo que foram incorporados nos candomblés tinham a função de camuflar o culto aos orixás. Para tal, imagens de santos católicos foram associadas a divindades africanas. Apesar dos arquétipos aproximados, de nada a pessoa dos santos tinha a ver com os orixás, tão somente emprestavam sua imagem representada nas esculturas.

Mas não é desse sincretismo que Boff (1981) despende uma análise. O autor considera a existência de sincretismos positivos e negativos para a fé católica. No caso, ressaltam-se os positivos como os instrumentos alçados para a manutenção do poder institucional da Igreja frente à conjuntura que se desenhou no país, sobretudo no último século, com a crescente proliferação de religiões.

Apesar do Cristianismo ser uma religião revelada, tendo recebido os elementos estruturantes da sua cosmovisão diretamente de Jesus Cristo, o próprio Deus que encarnado entre os homens foi responsável por sua fundação, a Igreja Católica é também um produto humano, afinada sempre a um contexto histórico-cultural, logo, passível de inovações (BOFF, 1981).

Boff (1981) relembra que a Igreja Católica objetiva a conversão de todos os povos e, para tal, ela tem se valido do sincretismo para se aproximar de cada novo contexto que ela pretende se erigir ou fortalecer poder. Nas suas palavras, “a Igreja Universal (católica) se concretiza em Igrejas particulares que o são porque dentro dos condicionamentos culturais, linguísticos, psicológicos, classistas de uma região vivem e testemunham a mesma identidade de fé” (BOFF, 1981, p.158).

Nisso, apesar da obediência aos dogmas, à palavra, à tradição e ao Papa – representante de Deus na Terra –, cada circunscrição local guarda particularidades na sua formatação, de modo a absorver parte da cultura popular para se afinar ao contexto, atraindo fiéis. É preciso ter cuidado, acentua Boff (1981), para não incorrer em sincretismos negativos, aqueles que distorcem fundamentalmente os preceitos da fé católica. A adição de credos, prática recorrente entre os brasileiros, que frequentam cultos, missas, giras de terreiro, não é bem vista aos olhos da Igreja, uma vez que não alcança fiéis, mas, frequentadores que não estão sujeitos ao poder pastoral – referência à tipologia foucaultiana –.

Esse trabalho, ao analisar as territorialidades católicas, se volta para duas celebrações não ordinárias, isto é, que não compõem a liturgia regular. São cultos devocionais voltados para Jesus Misericordioso e Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e envolvem ladainhas, cânticos, benzimentos, expressando uma aproximação com a alcunha popular do catolicismo mas que, no entanto, acontece nas paróquias e são ministradas pelo clero ordenado.

Marques e Dourado (2013), ao se debruçarem na análise da Novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro da Vila Operária em Teresina, discutem a manifestação da religiosidade nordestina sob a forma dos ex-votos que, segundo os autores, testemunham a devoção popular nos santuários católicos. Santinhos, pinturas, fotografias, objetos esculpidos

em madeira e gesso, escrita com os dedos no altar, entrada de joelhos, constituem alguns dos ex-votos presentes na novena. Marca-se, nessa prática do “pagamento” presente no catolicismo popular uma aproximação com a religiosidade afro-brasileira.

Pagar a mão, pagar o chão, pagar a bandeira, pagar o estandarte, pagar a obrigação do santo, pagar os atabaques, pagar o ori daquele que está com o orixá constituem procedimentos e comprometimentos rotineiros por parte dos envolvidos nas práticas religiosas afro-brasileiras e de catolicismo popular (LODY, 2006, p.78).

Para Lody (2006), sobretudo os ex-votos figurativos, tais como as esculturas, carregam a plástica africana. Também, a ação e o pagamento do milagre, a troca “dar e receber”, marca uma aproximação com a religiosidade afro, uma espécie de sincretismo que se incorpora na fé católica inicialmente por via popular e adentra ao espaço sagrado institucionalizado.

Apesar dessa abertura estratégica da Igreja Católica, rememora-se uma análise realizada por Gil Filho (2002) acerca do contexto religioso do final do século passado que parece atual. A maioria dos fiéis permanece à margem do poder institucional da Igreja, em modelos devocionais particulares. Porém, ainda que se fuja do poder pastoral, estes “não-praticantes” contribuem para a sustentação do imaginário domínio católico no país, atuando na representação de uma identidade coletiva que reforça o poder dos territórios católicos.

A proposta de investigação que esta dissertação adere não se atém aos territórios católicos regidos pelo poder pastoral institucionalizado. Busca-se, no entanto, adentrar em uma perspectiva mais abrangente e complexa, que são as celebrações devocionais, reunidoras de milhares de fiéis. A presença de católicos compromissados com as atividades pastorais, dos católicos não-regulares que vivenciam uma religiosidade própria, e até de pessoas que partilham de outros credos, compõem uma comunidade ecumênica.

O poder que coordena essas territorialidades religiosas que surgem entorno das celebrações devocionais, emana do carisma mariano e de Jesus misericordioso e eucarístico, figuras centrais no catolicismo mas que, nesses contextos específicos, ganham independência simbólica para os que vivenciam a experiência com o Sagrado.

Marca-se, então, que ao lado das estratégias de territorialização da Igreja Católica, coexistem forças paralelas, poderes que se intenta compreender, trabalho este para a próxima seção. Um aspecto dessa religiosidade ligada às celebrações devocionais católicas é a multiplicidade simbólica, impossível de ser abarcada por completo pelo fato de que, nestes

casos, a cosmovisão adotada pelos frequentadores é diversificada e se sobrepõe ao modelo institucionalizado pela Igreja regular.

Outro modelo complexo é o adotado pelas comunidades de terreiro. Nestas, desenvolve-se uma religiosidade que se aproxima das realizações populares, sobretudo na Umbanda, onde são incorporados elementos de diversas crenças que são, por sua vez, organizados em torno de um sistema simbólico religioso singular, inexistindo uma institucionalização da religião nos moldes das Igrejas Universais.

Nas religiões afro-brasileiras um aspecto que marca as relações de poder é a presença de uma forte hierarquia, sobretudo no Candomblé, onde os cargos ditam a posição do filho-de-santo na casa, bem como a “idade no santo”, “os mais velhos, sabedores de rituais e conhecedores das histórias são muito respeitados” (LODY, 2006, p.65).

O poder, portanto, gira em torno do conhecimento. A ausência da codificação da religião em livros sagrados, e a privação dos recém-iniciados aos segredos da crença, reforça a autoridade²⁴ dos mais velhos, mas, sobretudo, do pai-de-santo, chefe espiritual da sua comunidade e principal interlocutor com o Sagrado.

Os cargos, conforme apontado, compreendem outro aspecto do modelo hierárquico socioreligioso. Seja por vínculo familiar ou por escolha dos orixás – cuja vontade se dá a conhecer através dos jogos de búzios, por exemplo –, iniciações rituais específicas envolvem a investidura do filho-de-santo na função religiosa que, além de indicar o seu papel na comunidade, suas atividades perante o santo, vestes etc. também lhe garantem um status na cadeia de poder (LODY, 2006, p.66).

O modelo de poder assumido pelas religiões afro-brasileiras difere da Igreja Católica, cuja administração encontra-se subdividida em instâncias coordenadas que conferem uma unidade institucional para a religião, tendo como sede a Santa Sé em Roma. No caso de religiões como a Umbanda e o Candomblé, cada terreiro goza de total autonomia e independência institucional.

Apesar do exposto, pode ocorrer do território afro-religioso se estruturar sob o formato de rede. É o que acontece, por exemplo, com a árvore genealógica dos terreiros de Candomblé. De acordo com Lody (2006, p.67) “todos os terreiros filiados nas gerações de filhos-de-santo que, após o período de iniciação, têm aptidão para abrir *sua Casa* [sic], ou seja, o novo terreiro; no entanto os vínculos com a matriz são eternos”.

²⁴ A autoridade, enquanto modalidade de poder, se mantém voluntariamente em razão dos costumes (CLAVAL, 1979).

O terreiro Ilê Axé Opassoró Fadakar, objeto investigado nesta dissertação, pertence à segunda geração de descendentes do terreiro soteropolitano Casa Branca. O primeiro é, portanto, considerado “neto” deste último. Decorre da filiação entre terreiros o surgimento de efeitos simbólicos e práticos no âmbito das comunidades envolvidas.

Certas atividades para serem realizados dependem da participação dos sacerdotes mais velhos, seja na firmeza de fundamentos rituais, orientações etc. Durante visita de campo observou-se que, ao lado da cadeira da mãe Edarlane de Ayrá, dirigente do Ilê Axé Opassoró Fadakar, havia um quadro com a foto da mãe-de-santo do terreiro do qual o de mãe Edarlane descende.

Essas conexões inter-terreiros repercutem na estruturação da territorialidade religiosa. Assim como no Candomblé, também acontece em alguns segmentos de terreiros umbandistas²⁵. A diferença, porém, reside na subordinação ritual que, no caso da Umbanda, cada casa goza de total independência. Nesse caso, a relação entre terreiros descendentes se manifesta, principalmente, na forma de sociabilidade, como nas festividades onde é comum que as comunidades se prestigiem.

As redes de sociabilidade em torno dos terreiros também afloram nas Associações, voltadas principalmente para atividades de cooperação no âmbito de políticas públicas, como a defesa dos direitos fundamentais ao exercício da crença. Destaca-se, por exemplo, a Associação Santuário Sagrado Pai João de Aruanda (ASPAJA), localizada no bairro Santa Maria da Codipi em Teresina-PI.

Em pesquisa realizada por Cavalcante (2013) com o responsável pela ASPAJA, a autora destaca, a partir de uma entrevista, a proposta desta organização religiosa em coordenar uma rede de relações políticas, sociais e culturais entre terreiros locais, regionais, nacionais e até internacionais.

Do sistema simbólico também emana relações de poder que atuam na formação de territorialidades, inclusive, intercontinentais. Aureanice Corrêa (2013), ao se debruçar sobre o espaço ritual do Candomblé, entende que as representações criadas em torno do rito, durante os *xirês* – dança ritual – remetem à África, interligando o terreiro às suas origens ancestrais.

²⁵ A umbanda é considerada uma religião brasileira, cuja gênese remonta à década de 1920 na capital fluminense. Seu surgimento é teorizado como uma dissidência do kardecismo, conjugando outras referências religiosas, com destaque para o sincretismo com o catolicismo e com o Candomblé (PRANDI, 1999). Ao se estudar a umbanda praticada em Teresina, há que se considerar o contexto local que, por conseguinte, repercutiu em novos formatos para o credo. Cavalcante (2013) destaca que a proximidade da cidade de Teresina com o Maranhão possivelmente favoreceu para que houvesse, em alguns terreiros, a influência do tambor de mina, outro ramo da religiosidade afro-brasileira que poderia, nesse caso ter se associado à umbanda local.

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.

Compreender as territorialidades sagradas exige um olhar etnográfico capaz de construir uma representação da realidade através de uma descrição densa (GEERTZ, 2015). Todo o aporte alçado nestas primeiras seções serviu de base para a discussão que segue no capítulo empírico que buscou, à luz das particularidades do caso concreto, produzir análises a fim de se obter respostas para os questionamentos que movimentam a dissertação.

Seguindo uma indicação da Antropóloga e Prof. Dra. Francisca Verônica Cavalcante, componente da banca de qualificação, concordando com a mesma, optou-se por reunir em um só capítulo a análise das territorialidades religiosas católicas e afro-brasileiras, para aproximar ambas em igualdade de importância e valor cultural, contribuindo assim para enfraquecer o estigma que ronda as religiões de matriz africana. Este intento entra em consonância com a abordagem metodológica do construcionismo crítico que tende a se afastar da dialética, priorizando um olhar culturalista.

3 TERRITORIALIDADES CATÓLICAS E AFRO-BRASILEIRAS: analisando o recorte de estudo

É reservada para esta seção a discussão empírica do trabalho dissertativo, onde se apresenta o produto das pesquisas de campo e, com base na teoria levantada, procede-se com uma análise crítica do escopo investigativo: as territorialidades sagradas da religião católica e afro-brasileira na Zona Norte de Teresina-PI.

De antemão, cumpre uma apresentação do recorte adotado como objeto de estudo, quatro manifestações religiosas formadoras de territorialidades sagradas na Zona Norte cujo raio de atuação extrapola os limites zonais, expandindo-se por toda a cidade. São estas: a Novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro na Paróquia de São José Operário; a Missa da Misericórdia na Igreja da Santíssima Trindade; o Candomblé do Ilê Axé Opassoró Fadakar; e os trabalhos de assistência espiritual²⁶ do espaço de Umbanda Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara, mais conhecida como Casa da Sopa.

Trabalhar sob a perspectiva de “manifestações religiosas” decorre da abordagem adotada na análise que segue. Até esse ponto, o Sagrado foi discutido de modo mais abrangente na cidade de Teresina, destacando-se a religiosidade católica e afro-brasileira sob o ponto de vista institucional das duas religiões, tratando de suas estratégias de territorialização a partir da estrutura administrativa que rege as relações de poder que fundam o território religioso.

Todavia, em congruência com a postura metodológica do construcionismo crítico, que enxerga a realidade social como uma construção da cultura humana, aporta-se em Geertz (2015) – cuja base ideológica se afina ao pensamento construcionista – para interpretar o fenômeno que envolve o Sagrado no ambiente urbano. Para tal, vê-se a categoria dos “sistemas simbólicos” religiosos capaz de atender à análise interpretativa dos fatos. Logo, o foco não recai sobre a instituição religiosa em si, mas, na cosmovisão e *ethos* adotados, cuja inteligibilidade encontra-se facilitada na esfera das celebrações religiosas, assim, o porquê de se tratar de manifestações religiosas e não religião.

Também, cumpre ressaltar que no caso da religiosidade católica desenvolvida na Zona Norte, o grande destaque recai sobre duas celebrações específicas, a Novena de Nossa

²⁶ A utilização do termo “trabalho de assistência espiritual” para designar a atividade circunspecta ao sagrado desenvolvida por este terreiro de umbanda trata-se de uma definição dada pelo dirigente deste espaço religioso ao fazer menção à atividade religiosa praticada no local.

Senhora do Perpétuo Socorro e a Missa da Misericórdia, que acontecem, respectivamente, na igreja matriz da paróquia de São José Operário e na igreja matriz da paróquia da Santíssima Trindade.

Apesar de ocorrerem no âmbito da Igreja Católica regular, celebradas por sacerdotes ordenados, algumas especificidades permeiam os ritos em questão, diferenciando-os das tradicionais missas, valendo uma interpretação particularizada que coordene a visão institucional da Igreja Católica e os sistemas simbólicos próprios dessas manifestações religiosas.

Concernente à religiosidade afro-brasileira o exposto também se enquadra, sobretudo considerando que a ausência de uma unificação institucionalizada abrangendo as diferentes religiões de matriz africana abre espaço para o desenvolvimento de uma variedade de modelos, inclusive sob o escopo de uma mesma denominação, como é o caso da Umbanda, onde os regionalismos e seus sincretismos incidem veementemente na configuração do sistema simbólico de cada terreiro.

Por tudo isso, optou-se por trabalhar com celebrações religiosas para compreender o Sagrado que sobressai na região norte de Teresina. No âmbito disciplinar da Geografia Cultural, como categoria geográfica de análise utiliza-se o território como conceito geral e, de modo específico, a territorialidade, estando esta mais próxima da dinâmica interacional dos sujeitos religiosos que, enquanto atores sociais, estabelecem relações entre si, em sua comunidade, e com o meio ambiente urbano.

Por estar trabalhando com manifestações religiosas a partir de celebrações que transpassam o poder regular da Igreja Católica e, no caso da religiosidade afro-brasileira, exprimem particularidades que são próprias de cada terreiro, encontra-se na territorialidade maior flexibilidade para enquadrar os elementos analíticos do poder. Ademais, por ser a “face agida” e “face vivida” do poder, como defende Raffestin (1993), esse conceito se aproxima mais de uma abordagem cultural do que Território que ganha conotação política, geralmente envolvido em crítica dialética, que não corresponde à proposta da pesquisa.

Para Bonnemaïson (2002) o território estaria inscrito na territorialidade. Esta última compreenderia o espaço interior que compõe o território mais a exterioridade, nas relações de sociabilidade que envolve os sujeitos. Essa categoria geográfica atenta igualmente para os aspectos objetivos e subjetivos fundados em torno de uma determinada categoria de poder. O que marca a territorialidade não são os limites demarcados precisamente sobre o espaço, mas, a identidade entre os sujeitos que se reconhecem como grupo.

Estudar as manifestações religiosas apontadas no recorte, sob a perspectiva da territorialidade, permitirá, portanto, traçar uma análise sobre a atuação do Sagrado na Zona Norte. Conforme os critérios já explicitados para estabelecer a amostra da pesquisa, tem-se representado no objeto dois sistemas culturais representativos para a região e para a cidade como um todo, marcadores da identidade cidadina.

Este trabalho, mais do que se debruçar no aprofundamento dos símbolos religiosos para uma interpretação pontual de cada religiosidade, prevê colocar sempre em destaque o fator da sociabilidade fundada na exterioridade, captando de modo mais profícuo o papel desse Sagrado na comunidade e, por extensão, na cidade.

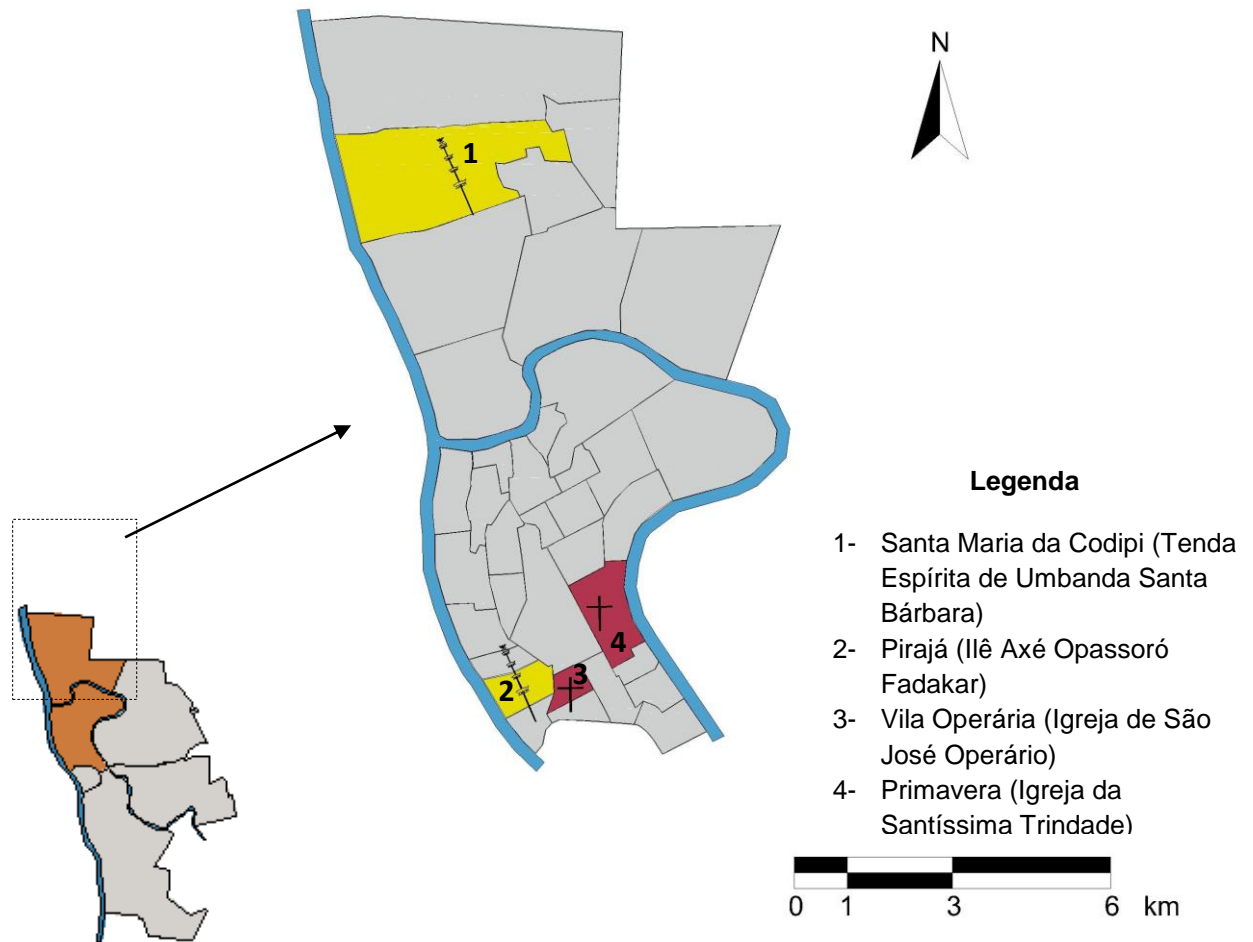
Para dar seguimento ao estudo, apresenta-se a seguir o objeto, a partir de sua situação geográfica. O Mapa 8 traz uma representação temática da Zona Norte de Teresina com a divisão em bairros, destacando aqueles em que se encontram os templos onde acontecem às celebrações pesquisadas.

Na cor amarela, marcados com o desenho de um *opaxorô*²⁷, – espécie de cajado atribuído ao repertório simbólico de Oxalá²⁸, orixá que é sincretizado com Jesus Cristo e que tem especial importância nas religiões afro-brasileiras – pontua-se os terreiros estudados e, na cor magenta sob a cruz – símbolo do Cristianismo que representa Jesus Cristo – estão as Igrejas em foco.

²⁷ O *opaxorô* pode significar um cajado que simboliza a ancestralidade. É constituído por uma longa haste vertical, pratos, pendântifs – espécie de penduricalhos com valor simbólico – e, no topo um globo que leva uma coroa e um pássaro com sineta metálica (LODY, 2006).

²⁸ Oxalá é também conhecido como Pai dos Orixás, Pai de todos, Pai (LODY, 2006).

Mapa 8: Mapa temático situacional do sagrado estudado a partir dos bairros da Zona Norte.



Fonte: Autor (2017)

Seguindo a ordem demarcada na legenda do mapa temático, procede-se com a análise dos objetos de estudo a partir do material colhido nas pesquisas de campo e bibliográfica. Retomando algumas considerações já postas na introdução deste trabalho e que dizem respeito à etapa empírica da dissertação, busca-se reforçar os parâmetros que foram adotados, destacando algumas mudanças nas expectativas iniciais que se deram como resposta ao campo, a partir da vivência de pesquisa.

Divide-se o processo empírico em duas etapas fundamentais: a coleta de dados e a análise. Como instrumentos de coleta, dentro de uma perspectiva metodológica qualitativa, fez-se uso de pesquisas bibliográficas preliminares ao campo, tendo como fontes trabalhos monográficos, artigos e sites das instituições visitadas, permitindo um conhecimento primário que pôde orientar a observação do fenômeno.

Deu-se, a seguir, a visita exploratória aos espaços sagrados, participando de celebrações e, por meio de uma observação participante, foram feitas descrições no caderno

de campo, produzidos croquis ilustrando as relações espaciais observadas na constituição dos geossímbolos, na arquitetura do local e na interação do espaço interno com a exterioridade (espaço público). Recorreu-se nesse momento, também, às fotografias para fins de registro pessoal, servindo para consultas posteriores durante o processo de escrita da dissertação, recordando detalhes do momento vivido.

Para justificar a opção de não se utilizar a fotografia – ou pelo menos as que foram realizadas durante as celebrações rituais – como documento a ser incluído no texto da dissertação nesse momento de apreciação da análise empírica alega-se, em primeiro lugar, o respeito com o Sagrado e ao espaço visitado, considerando que a incursão do pesquisador como convidado não lhe reserva o direito de exposição daquele momento, sobretudo considerando as religiões de matriz africana, na sua variedade de preceitos.

Ademais, a possibilidade de trabalhar com croquis e *sketches* – desenhos à mão livre – outorga maior liberdade para expor a percepção da realidade observada, de modo que é possível imprimir o “olhar”, salientando os pontos que chamaram mais atenção na paisagem, garantindo um maior protagonismo na pesquisa, conforme é esperado na perspectiva metodológica adotada, o construcionismo crítico. Considera-se, também, que o desenho, pela qualidade de expressividade que lhe é atribuída, contribui proficuamente com a descrição densa do fenômeno cultural.

Continuando as etapas alçadas no levantamento, ainda na visita exploratória, buscou-se estabelecer diálogo com os sacerdotes responsáveis pelas celebrações que integram a religiosidade católica e afro-brasileira recortada, apresentando a pesquisa e agendando um encontro posterior para que fosse realizada a entrevista.

Após a entrevista, gravada em áudio, foi feita a transcrição e produção de um metatexto, inserindo as percepções do entrevistador acerca das pausas observadas, o silêncio, o sentido político por trás da fala, enfim, o não-dito, fundamental para a interpretação das informações recebidas.

Feito o levantamento, foram selecionadas algumas categorias para orientar a análise dos dados recolhidos (BARDIN, 1977). À priori, no curso da estruturação metodológica inicial da pesquisa, estabeleceu-se como categorias analíticas: Sagrado, Profano, Territorialidade e *Ethos*. Estas, por sua vez, passaram por algumas atualizações, consequência do amadurecimento trazido pela crítica teórica e, principalmente, para atender às demandas surgidas na pesquisa de campo.

Entendeu-se que territorialidade consiste no conceito fundamental e, como cerne do fenômeno investigado não tem como ser reduzido a uma categoria. Todos os dados

coletados dizem respeito à territorialidade e o que cumpre categorizar são “aspectos dessas territorialidades sagradas”.

Para tal, foram mantidas apenas as categorias: Profano – ainda que indissociável da ideia dicotômica que estabelece com o Sagrado, seu uso em separado se deve ao destaque pretendido às atividades, tais como os serviços, que indiretamente encontram-se associadas às celebrações – e *Ethos* – por considerar que o entendimento desse aspecto do sistema simbólico religioso é imprescindível para a compressão da sociabilidade entre os sujeitos internos e externos à territorialidade sagrada.

No mais, acrescentou-se, tendo em vista atender aos objetivos específicos da pesquisa, as categorias: Arquitetura; Geossímbolos; Poder – identificando o centro do poder que emana do Sagrado em cada caso e a geometria das relações de poder, ou seja, as conexões entre os sujeitos, estabelecida no âmbito da própria comunidade e externamente; Limites espaciais – categoria pautada na relação do espaço privado dos templos e locais sagrados com o espaço público, tratando, principalmente, da permeabilidade entre essas esferas a partir das formas de implantação do edifício religioso, estando, portanto, relacionada com a já arrolada categoria Arquitetura.

Inicia-se a exposição das territorialidades sagradas pela religiosidade afro-brasileira. O primeiro caso a ser analisado corresponde ao terreiro de Umbanda “Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara”, mais conhecido como “Casa da Sopa”, localizado no bairro Santa Maria da Codipi.

3.1 Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara

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” (SANTOS, 2017). 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.

A fim de sanar quaisquer ruídos que possam surgir referentes à denominação religiosa Umbanda, frente à pluralidade de definições encontradas, faz-se necessário sempre pontuar o lugar de onde se fala e isso pode ser feito pela identificação do sistema simbólico.

Prandi (1999) define a Umbanda como a religião brasileira surgida na década de 1920 no Rio de Janeiro, fruto de uma dissidência do kardecismo – espiritismo de origem francesa –. Genuinamente brasileira, aparece como uma religião universal, no sentido de estar aberta a todos, reunindo traços da cultura negra, europeia, ameríndia e oriental.

Entretanto, conforme acento dado por Ferreti (2001), a denominação Umbanda vem sendo adotada, após o surgimento das federações de terreiros, para referenciar, de maneira genérica, todas as manifestações religiosas que compreendam transe e ritual com tambor²⁹.

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, onde se destaca o Terecô³⁰ maranhense (TAVARES, 2008).

A identificação das matrizes simbólicas assumidas pela Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara se tornou possível a partir da intersecção entre os conhecimentos obtidos com as leituras durante a pesquisa bibliográfica e a vivência no campo. Tanto a entrevista com o Sr. Luiz (SANTOS, 2017) como as notas tomadas no diário de campo e os croquis – tendo estes ilustrado as formas espaciais e geossímbolos – foram fundamentais para a construção da análise que segue.

Por ser um trabalho geográfico, o estudo da espacialidade e das formas ganha ênfase frente aos demais fatos que serão apresentados, também importantes para a definição da territorialidade. Acerca desse aspecto, chamou atenção, na ocasião da primeira visita realizada no terreiro, o modelo de 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. Ilustra-se essa imagem esperada com uma descrição feita por Pordeus Jr. (1999) reportando a um terreiro cearense – mas que muito se assemelha aos teresinenses.

²⁹ Isso explica o porquê do terreiro da “mãe Joaquina do pontal”, que dataria do início do século XX ser apontado como o primeiro centro de umbanda da cidade de Teresina, quando na época a umbanda carioca ainda estava em vias de surgimento, tendo se expandido para o resto do país somente algumas décadas depois. Para Lima (2017), o que aconteceu foi que os umbandistas teriam se reconhecido nas práticas realizadas por mãe Joaquina e, assim, construíram uma memória que a coloca na posição de primeira mãe-de-santo de umbanda do Piauí.

³⁰ É uma religião afro-brasileira codoense – originada na cidade de Codó-MA –, também conhecida como mata, tambor-da-mata, encantaria de Barba Soêra, dentre outras denominações. As entidades espirituais do terecô são organizadas em famílias, ganhando especial destaque a família dos Léguas (FERRETI, 2001).

É suficiente a descrição do espaço de um terreiro desse tipo para que se tenha a imagem de todos os outros. São duas as divisões do espaço: a primeira é o terreiro, propriamente dito, em terra batida ou chão cimentado, local onde são realizadas as giras, recebidas as visitas e que serve, ao mesmo tempo, de quarto de dormir. Não contamos as vezes que encontramos, mesmo durante o dia, uma rede armada com alguém fazendo a sesta. O outro cômodo é a cozinha, copa, vestuário, e um anexo, o banheiro. Ao fundo da sala/quarto/terreiro fica o altar em três níveis onde se encontram dispostos quadros de santos, imagens de santos católicos, estátuas de índios, de pretos-velhos, exus, garrafas contendo ervas, outras com cobras, cachimbos, velas de cores diversas, vidros de perfume, flores de plástico. Na parte debaixo do altar, o assentamento de Exu, imagens de Pombas-giras e de Exus, charutos e garrafas de aguardente (PORDEUS Jr., 1999, p.55).

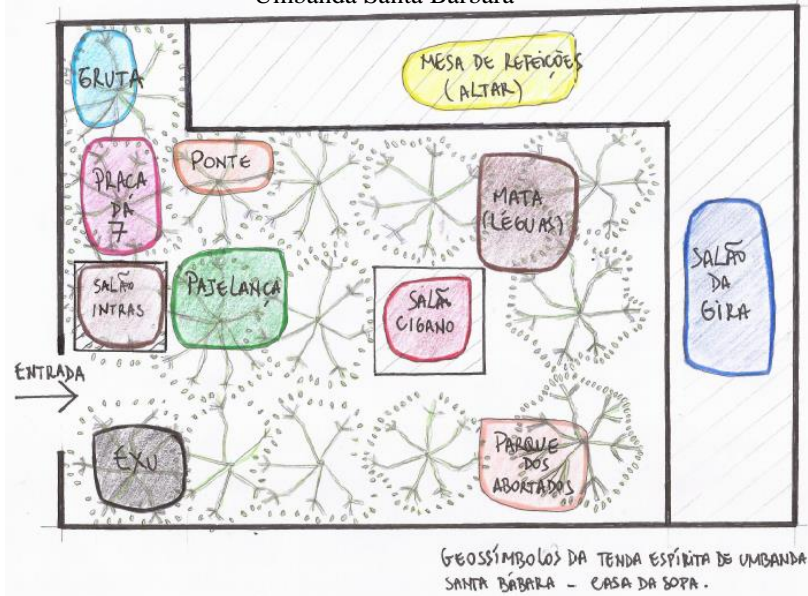
De acordo com a narrativa de Pordeus Jr (1999), o partido dos terreiros de Umbanda, em geral, é bastante simplificado e encontra-se espacialmente integrado à morada do pai (mãe)-de-santo. O “salão” onde acontecem as giras e os trabalhos apresenta-se como um cômodo de uma típica moradia popular, implantado como anexo, geralmente “nos fundos”.

Percebe-se uma tendência de que esses espaços dedicados à prática da Umbanda se encontrem no quintal do terreno, enquanto o estar da casa e outros equipamentos se voltam para a fachada principal, servindo de entreposto, uma barreira física e visual entre a rua e o Sagrado.

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 geossímbolos especializados dentro de um mesmo cômodo da edificação.

Na imagem da Fig. 12 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 12: Croqui esquemático destacando os geossímbolos da Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara



Fonte: Autor (2017)

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 detectados 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 caboclos³¹, denominado pelo sr. Luiz como pajelança; um playground que recebe o nome de parque dos abortados; um salão para os ciganos; o assentamento dos léguas³²; o altar que é constituído por uma grande mesa onde também se come durante as festas, situada sob um alpendre lateral; e o salão de gira, onde 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

³¹ 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.

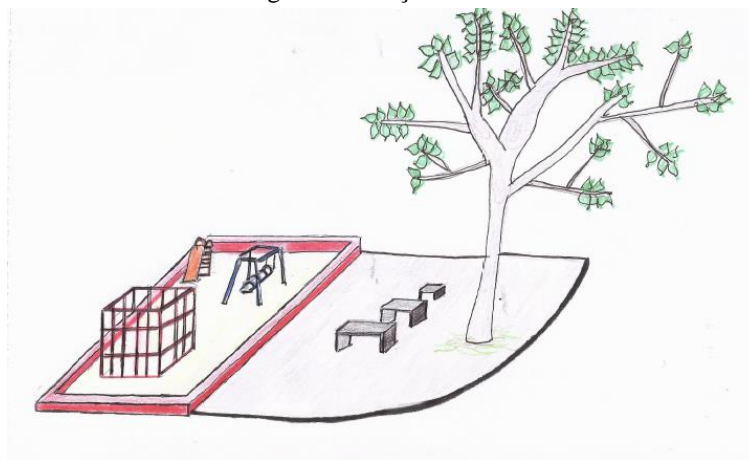
³² Léguas é uma família espiritual que tem como chefe a entidade Léguas-Boji-Buá. Nesta família encontram-se também outras entidades afamadas nos terreiros de Teresina como Oscar Léguas, Teresa Léguas, Dorinha Léguas, Maria Léguas, Francisco Léguas, etc. (TAVARES, 2008).

cósmicas, do plano físico e natural para o metafísico e sagrado. A exemplo dessa transformação da matéria profana em sagrada, a gruta dedicada à Oxum³³, 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 (Fig. 13), outro geossímbolo destacado, estaria destinado a esses seres desencarnados e, enquanto um playground material é compartilhado com as crianças que visitam o terreiro.

Figura 13: Praça dos abortados.



Fonte: Autor (2017).

Dois dos geossímbolos que aparecem nas Fig. 14 e 15, 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 indígenas – e ao território geográfico de Codó-MA.

³³ *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).

Figura 14 e 15: Pajelança e Mata, respectivamente.



Fonte: Autor (2017).

O fato de se relacionar as entidades da mata e da pajelança³⁴ 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 (Fig. 14). 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. (Fig. 15).

No salão dos ciganos (Fig. 16) 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 Cali. 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 onde são realizados atendimentos.

³⁴ Refere-se à religião praticada pelas comunidades tradicionais indígenas.

Figura 16: Salão cigano.



Fonte: Autor (2017).

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 uma viagem ao centro da terra, tal como Júlio Verne pensara na literatura.

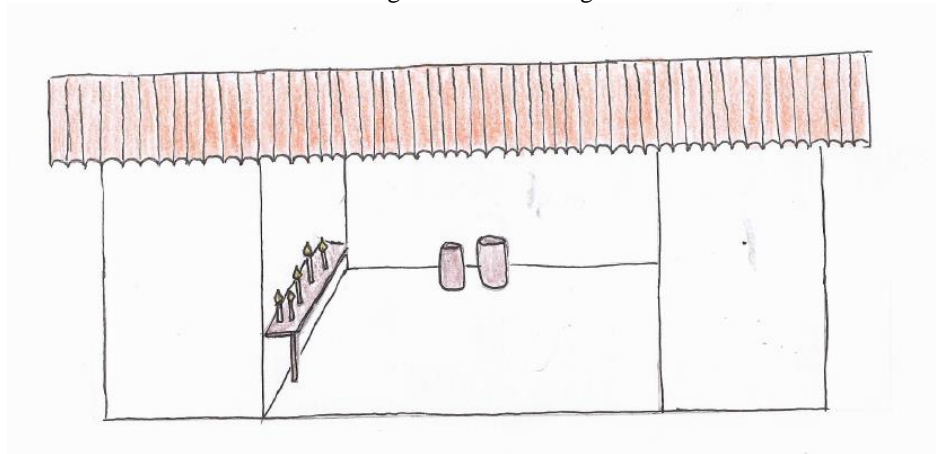
Destaque especial é dado ao geossímbolo do “altar”, que tem como eixo uma mesa de madeira sob um alpendre. Esta mesa não figura como uma simples peça de mobiliário, mas, ela mesma constitui o geossímbolo, representando o “coração” do terreiro. O simbolismo da mesa como a base energética do lugar sagrado, 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 ceia³⁵, e a mesa dos centros espíritas Kardecistas onde acontece o trabalho mediúnico.

O Salão da Gira (Fig. 17) 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

³⁵ A comunhão, pela liturgia eucarística, é o ritual fundamental dos católicos. Nela, os fiéis, ao participarem da ceia do Senhor, selam uma aliança divina. Em alguns livros do Novo Testamento, como o Evangelho de Lucas e a Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios, é retratada a instituição da eucaristia em dois momentos. A última ceia de Jesus com os discípulos antes de sua crucificação e, após a crucificação, a ceia que Jesus, em seu corpo espiritual, realiza com os discípulos que estão a caminho de Emaús. Em ambos, é contado que “Jesus senta à mesa com os discípulos”, sendo esta a representação que se tem da eucaristia. Logo, o “sentar à mesa para ceiar” está compreendido no maior ritual da Igreja Católica (HAHN, 2014).

no rito, lhes possibilitando os primeiros contatos com as suas entidades espirituais e, para os demais, serve para energização e limpeza espiritual.

Figura 17: Salão da gira.



Fonte: Autor (2017)

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 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 “troqueira”. 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.

O portão de entrada que, de acordo com o Sr. Luiz, encontra-se sempre aberto, indica uma conexão entre o espaço público da rua e o terreiro. Em algumas ocasiões comemorativas, estes espaços chegam a interagir, quando o culto extrapola os limites do lote e avança para a rua.

Festa de Cosme e Damião é uma festa litúrgica religiosa, que faz parte de nossa doutrina. Mas ela vai lá pra rua. E lá são atendidos todos, sem distinção. Oito de dezembro, Imaculada Senhora da Conceição, católica, mas nós fazemos um rito pra ela lá fora, tocamos o tambor lá fora, dançamos lá fora e a comunidade nos entende e nos respeita (SANTOS, 2017).

O terreiro estabelece uma boa relação com a comunidade do entorno, sendo um espaço bem aceito e frequentado. No que diz respeito à sociabilidade que se realiza entre a comunidade da Santa Maria da Codipi e a comunidade de terreiro, há, no geral, uma política de boa-vizinhança, sendo o terreiro e seu dirigente bastante respeitado por todos.

Graças a Deus a gente tem essa liberdade com a comunidade de sermos um pronto-socorro em qualquer situação, por isso a nossa casa é aberta. E enquanto eles [os demais terreiros da região] tocam até dez eu toco até três, de portão aberto. Tu vai me perguntar se vai entrar algum marginal? Evidente que deve passar, mas todos com respeito. Só pra tu ter uma ideia, o cara chega lá na porta pra entrar e ele tá com uma arma na mão, ele deixa no pé do portão. Como é que eu vou tratar mal esse cara, rapaz, se ele tem o respeito pelo meu divino? Eu também tenho que respeitar o divino dele (SANTOS, 2017).

O Sr. Luiz se mostra orgulhoso pelos laços estabelecidos entre seu terreiro e a comunidade de vizinhança traçando, inclusive, um comparativo com outras casas de Umbanda da localidade próxima. O pai-de-santo atribui esse êxito ao respeito bilateralmente construído, conforme destaque no exemplo do “marginal” que se desarma ao adentrar no terreiro.

A figura do “marginal” acolhido representa bem a proposição da Umbanda que, desde a sua origem, se diz aberta ao acolhimento de todos os estratos da sociedade, sem distinção. A própria presença nos cultos de Umbanda de entidades como os exus e pomba-giras que segundo Prandi (1999) são entidades de moral duvidosa, apontadas como interesseiras e, por vezes, malélicas, pode corroborar com esse entendimento.

Para evitar contradições, ou possível mal entendido, não se reporta aos exus e pomba-giras como entidades do mal – deve se ter ainda um cuidado especial com a questão

do bem e do mal, intrínsecos à cosmovisão cristã e que nas religiões afro-brasileiras toma uma forma mais relativizada – mas passionais, podendo transitar entre os dois polos qualitativos.

Lody (2006) descreve as pomba-giras como figura da mulher que se rebela contra os padrões convencionais e completa que a entidade é um “personagem de aceitação urbana”, acreditando que “em sua leitura a marginalidade empreende força social e religiosa” (LODY, 2006, p. 117).

Cumprir enfatizar que o significado dos símbolos sagrados e, dentre estes, as próprias entidades, tais como as pomba-giras, depende do referencial cultural, ou seja, de onde parte o olhar. Os umbandistas, que partilham de um sistema simbólico religioso com sua comunidade de santo, atribuirão significados diferentes do frequentador esporádico, do pesquisador que busca neutralidade, do evangélico, etc. De todo modo, o que vale destacar é que existe no seio da Umbanda uma política de resistência e integração de minorias, e que isso se reflete na sociabilidade do povo-de-terreiro dentro e fora da sua territorialidade.

Em entrevista ao Sr. Luiz interroga-se, também, sobre o perfil dos frequentadores do terreiro, filhos de santo e visitantes. Estes são constituídos majoritariamente pelos moradores dos arredores, ou seja, a comunidade de vizinhança? No caso dos visitantes, todos partilham desta religiosidade aderindo ao sistema simbólico sagrado da Umbanda? Foram estas algumas questões suscitadas para melhor compreender os sujeitos que formam a territorialidade estudada.

Nós temos a estimativa de filhos, como você diz, ou de discípulos, na faixa de 52, né, na área de desenvolvimento, outros já estão na prática realmente de ações dentro do rito, e a estimativa de pessoas esporádicas que aparece não dá pra gente te dizer assim por que nós nos perderíamos, porque há meses que passam na casa 400 pessoas, tem meses que chega a 200, então é saltitante. [...] a maioria não são umbandista [sic], são doentes em busca de uma cura e que vê através da umbanda, através dessa religião de umbanda, uma salvação para o seu problema, para a sua dor. Então, muitos são católicos e o mais impressionante, nós também temos até evangélicos que buscam esse estado de (pureza) da umbanda para a suas dores [...]. Olhe, 30% são da comunidade, certo? E o restante vem de outros bairros porque já nos acompanha desde o Aeroporto [bairro], então estão mais naqueles bairros centrais, lá do centro de Teresina (SANTOS, 2017).

O perfil traçado aponta que a grande maioria dos frequentadores são esporádicos, desse modo, a territorialidade tem uma constituição virtual, que em alguns meses chega a dobrar a quantidade de sujeitos envolvidos. O fato da prevalência de pessoas que se autodefinem de outras religiões que não a Umbanda, frente aos que, de fato, são umbandistas declarados e encontram-se associados ao terreiro, esclarece o dissenso já levantado nas

sessões introdutórias acerca da invisibilidade da religiosidade afro-brasileira nos dados censitários.

Recorrendo aos postulados de Simmel (1905) no destaque que é dado à diferenciação entre Religião e Religiosidade, aponta-se o senso de religiosidade como o grande mobilizador dos sujeitos que buscam o terreiro. A eles não interessa, no momento que adentram na territorialidade, os rótulos da Religião que, inclusive, estão carregados de estigmas históricos e sociais, sobretudo no caso das religiões afro-brasileiras. Sem se apegarem a um sistema simbólico específico, muitos acabam por desenvolver o plano metafísico de sua religiosidade a partir da conjunção de diferentes sistemas por meio de um sincretismo. Isso traz diferentes perspectivas para uma mesma territorialidade.

Acerca da procedência dos frequentadores em termos de localização urbana, considerando os fluxos estabelecidos pelos deslocamentos entre o lugar de morada e o espaço religioso, percebe-se que a territorialidade se concentra na região centro-norte. Esse fato, somado aos dados colhidos no mapeamento dos terreiros (LIMA, 2014) que apontam a zona norte como principal reduto dos terreiros, mostra que essa cultura religiosa tem, de fato, uma força nesta zona, não só pela situação dos templos, mas, também, dos frequentadores.

E qual seria o impacto que isso causaria na região? Um dos principais fatores da territorialidade sagrada a impactar no contexto urbano é a sociabilidade atrelada à mesma. Sob a ótica de relações constituídas mais próximas do terreiro, já foram destacadas algumas situações recorrentes à relação entre a comunidade de santo e a vizinhança.

Aprofundando o entendimento, vê-se no *Ethos*, pautando-se no conceito de sistema simbólico sagrado trazido por Geertz (2015), a chave para a compreensão da sociabilidade. Quais as disposições e motivações que a Umbanda suscitaria no íntimo dos seus seguidores?

Na Umbanda você tem que ser um discípulo de que você tem que honrar a bandeira daquela, daquele estado religioso que você vive. Eu tenho que me apresentar à minha sociedade comunitária como o Luiz que sou, nas minhas ações, nos meus gestos, nas minhas atitudes. A minha família, primeiro, tem que dar essa moralidade lá fora, para poder cobrar do meu vizinho (SANTOS, 2017).

Desprende-se da fala do Sr. Luiz que a Umbanda exige dos seus seguidores uma postura de retidão moral pautada no respeito mútuo, sendo o testemunho de vida, que é dado por meio das relações sociais e nas ações que o sujeito realiza na esfera do profano, fundamental para a constituição do sujeito religioso. O entrevistado reitera que “não dá pra

desassociar [Sagrado e Profano] porque aí seria uma falsidade religiosa, você dentro do centro é uma coisa e fora é outra”.

O respeito com o outro, com o diferente, é algo que Sr. Luiz enfatiza em diversos momentos. Talvez, em razão da perseguição histórica que a Umbanda sofreu, e ainda sofre, foi reforçada a atitude de compreender as diferenças. O umbandista é impelido, portanto, a respeitar a pluralidade cultural, a manter uma boa relação dentro e fora da territorialidade constituída pela sua religiosidade.

Outra territorialidade que será analisada diz respeito à formada pela comunidade de santo que se configura em torno do terreiro de Candomblé Ilê Axé Opossoró Fadakar, chefiado pela Yalorixá³⁶ Edarlane e que, ainda hoje, recebe associações ao seu fundador já falecido, Pai Oscar de Oxalá, uma figura emblemática na cidade de Teresina na luta pelos direitos das comunidades religiosas afro-brasileiras. Apesar do candomblé partilhar parte dos seus símbolos com a Umbanda, faz-se necessário que a discussão se dê em separado, resguardando as particularidades de cada sistema religioso.

3.2 Ilê Axé Opossoró Fadakar: o primeiro terreiro de Candomblé de Teresina, descendente da Casa Branca do Engenho Velho.

Uma qualidade marcante do Ilê Axé Opossoró Fadakar diz respeito à sua tradicionalidade e pioneirismo. Como expresso no título da subseção, este terreiro foi o primeiro espaço de culto afro-brasileiro dedicado ao Candomblé³⁷ na cidade de Teresina. Fundado pelo Pai Oscar de Oxalá no bairro Pirajá, o Ilê Axé Opossoró Fadakar é neto da Casa Branca do Engenho Velho, tradicional terreiro baiano tombado pelo IPHAN por ser um dos primeiros terreiros do país, participando, assim, do início da política de valorização dos bens culturais afro-brasileiros.

Atualmente, o Ilê Axé Opossoró Fadakar é presidido pela Yalorixá Edarlane de Ayrá, tendo esta assumido após a morte do Pai Oscar. Em entrevista concedida, mãe Edarlane, como permite ser chamada, fornece algumas informações fundamentais acerca da orientação religiosa seguida pelo terreiro. Primeiro, consta que seu segmento é o grupo linguístico Yorubá, de nação Ketu³⁸, que corresponde ao grupo étnico/linguístico dos

³⁶ Denominação que é dada à Mãe-de-santo no Candomblé iorubano.

³⁷ De acordo com Corrêa (2013) candomblé é uma palavra de origem banta que significa festa. Isso traduz com maestria essa manifestação religiosa que realiza seus cultos envolvendo dança, música, enfim, festa.

³⁸ “A nação Ketu, oriunda de terra ioruba, fala a língua ioruba e cultua Orixás e Egunguns. A nação Angola, vinda da tradição Bantu, cultua os inquices e fala inúmeras línguas bantas, como quimbundo e quicongo. A nação jeje é originária do Benin (Daomé) e Togo, fala a língua euê-fom e cultua os voduns” (EPEGA, 1999, p.160).

primeiros terreiros de Candomblé³⁹ surgidos no Brasil e, também, consiste no seguimento da religião que contém o maior número de adeptos.

A questão da nação é Ketu. Você sabe que lá na África é, com a vinda dos negros escravizados, vieram vários escravos de vários locais de cidades da África, sendo que é denominado Nação Ketu porque veio lá da África da região do Ketu. Né? Mas dentre o candomblé tem várias nações: Ketu, Jeje, Angola. Mas a nação matriarcal, a primeira nação que chegou no Brasil foi a Ketu. Por isso a predominância (ANDRADE, 2017).

A respeito dessa ascendência histórica que o Candomblé mantém com as nações africanas, Lody (2006) defende que os terreiros, além de portadores de um sistema simbólico religioso, são invólucros da memória e do patrimônio das etnias africanas procedentes, contribuindo para a formação da identidade afro-brasileira.

Segue, porém, que não houve uma transposição absoluta dos modelos culturais africanos. Não existe um purismo, mas, imbricações oriundas dos contatos interétnicos, ocorridos sobretudo no Brasil, resultando no cruzamento de nações: Ketu-Nagô (Iorubá); Ijexá (Iorubá); Jeje (Fon); Angola (Bantu); Congo (Bantu); Angola-Congo (Bantu) (LODY, 2006).

Uma mudança fundamental entre os cultos tribais realizado nas nações africanas em seu território de origem, e a prática religiosa reterritorializada no Brasil, diz respeito aos critérios de pertencimento dos sujeitos com relação à religião. Na Nigéria, por exemplo, a genealogia é um fator determinante para o ingresso no culto e, desse modo, os membros partilhariam da consanguinidade (CORRÊA, 2013).

No Brasil, devido às condições desfavoráveis a que estavam submetidos, os escravos, castrados em diversas esferas – inclusive na manifestação do seu Sagrado e cultura – tiveram que reestruturar alguns elementos dos cultos de origem e acabaram por associar divindades pertencentes a mais de uma nação africana, constituindo o Candomblé.

Corrêa (2013) ressalta que o critério genealógico já não era mais viável e foi substituído por outro preceito – o chamado do Orixá –. Assim, a comunidade de santo mantinha a relação de fraternidade, não mais pelo laço sanguíneo, mas pelo Sagrado. Este mesmo autor atribui à territorialidade, que é gerada em torno das comunidades de candomblé, a possibilidade dos negros, durante o período da escravidão, e tempos depois os afrodescendentes brasileiros, (re)construírem sua identidade cultural.

³⁹ Apesar do Candomblé ser considerado uma religião única, ele é uma composição de crenças tribais africanas que se divide em nações, em razão da divindade cultuada e do sistema simbólico utilizado. As nações de Candomblé apresentam em comum a afrodescendência e a transmissão oral do conhecimento que se mantém em segredo revelado apenas para os iniciados à medida que avançam na hierarquia religiosa (EPEGA, 1999).

Bonnemaison (2002) reforça o exposto ao postular que toda cultura se consubstancia em forma de territorialidade, não havendo grupo cultural despossado física e culturalmente de um território. A territorialidade estaria na junção dos itinerários e os lugares (espaços de significado). Distantes do seu território natal e ancestral, as relações de sociabilidade e o sistema simbólico sagrado partilhado serviram, no contexto brasileiro, como base para a identidade afro.

É na criação do prototerritório, o terreiro de Candomblé, que o vasto saber da sociedade iorubana foi/é preservado, atualizado e realizado via saber simbólico, em que os orixás e seus *Itans* [mitos] e o *Axé*, revelado por *Ifá* (considerados a base do saber tradicional do iorubano), são vividos, propiciando a recomposição de identidade e de pertencimento a um grupo cultural concebido como afro-brasileiro e denominado popularmente “povo-de-santo” (CORRÊA, 2013, p. 210).

Os terreiros de Candomblé atualizaram os sistemas simbólicos africanos através dos rituais, embasados nos tradicionais cultos que foram transmitidos a partir da oralidade, somados a novos ritos que surgem no “novo continente”, como estratégia de conciliação das diversas etnias dando origem aos agrupamentos de nações.

O *Xirê* – a dança ritual que acontece nos barracões de Candomblé –, de acordo com Corrêa (2013), é uma dessas estratégias. Nele, os orixás⁴⁰ são convidados a visitarem o ilê⁴¹, dançarem e encenarem os mitos de criação do mundo nessa cosmovisão.

Os geossímbolos sagrados impressos no barracão (representados nas figuras 18 e 19) – o cômodo do terreiro onde acontece o xirê –, atuam para recriar no espaço o domínio natural do orixá e o ambiente do seu passado ancestral na África. Para tal, é “assentado” o axé⁴² – entendido aqui como artefato que possui qualidades mágicas – possibilitando a vinda dos Orixás ao plano terrestre. A morfologia do espaço, pela forma arquitetônica, segundo Corrêa (2013), também influencia nesse processo de reconhecimento feito pelas divindades antes de chegarem em solo para dramatizarem a criação do mundo.

No ritmo dos tambores e na posição das mãos espalmadas das *iaôs*, nos pés discretamente posicionados em movimentos de arrastar e levantar sobre o

⁴⁰ O xirê reúne, sob o mesmo sistema simbólico religioso, divindades que na África eram cultuadas de forma separada, distintamente. No Candomblé ketu, por exemplo, são cultuadas Oxum e Yemanjá, orixá da água doce e da água salgada, respectivamente, pertencentes ao panteão iorubano. Todavia, o culto a Oxum na África, tradicional na região Ijexá, era desconhecido na região de Egbá e, ao contrário, o de Yemanjá era bastante conhecido nesta última região e desconhecido na primeira (VERGER, 2002).

⁴¹ Casa; Terra (LODY, 2006).

⁴² O axé é assentado em diversos pontos do terreiro de Candomblé. A constituição deste firmamento é algo mantido em segredo e constitui um dos principais, se não o principal, símbolo sagrado. No salão principal onde ocorre o xirê destaca-se o poste central como um dos pontos de assentamento do axé, geralmente enterrado sob ele. Há também diversos assentamentos no quartos de santo.

solo, esse momento é dramatizado. Entretanto, outro item é observado na dança ao redor do Poste Central: a resolução da questão da diferença arquitetônica entre os templos africanos de feitiço circular e as construções quadrangulares, portuguesa. Ao rodopiarem em torno desse geossímbolo, marcado no centro da sala, os negros percorrem os quatro pontos cardeais, pois estes, em sua concepção de mundo, estão situados em relação ao eixo central, permitindo, assim, com os passos da dança, que uma semiografia da arquitetura circular de seus templos seja efetuada na sala principal (CORRÊA, 2013, p. 215).

A simbologia do espaço sagrado no Candomblé está no ápice e, para apreender essas significações é preciso que o pesquisador esteja respaldado com as leituras dos trabalhos antropológicos realizados sobre esse sistema simbólico religioso, facilitando a decodificação do simbolismo. Ainda assim, por mais atento que seja o olhar, os segredos da religião, que são descortinados apenas aos iniciados, limitam essa incursão. Por tal, pontua-se que a análise que segue parte de um ponto de vista específico, fruto da experiência de campo, influenciada pelo repertório teórico levantado e pela entrevista realizada com a Yalorixá Edarlane de Ayrá.

Os terreiros de Candomblé variam sua forma em razão de fatores como a nação de origem do culto e, nesse sentido, o sistema simbólico; os condicionantes do lote, que limitam ou ampliam as possibilidades de formatação dos espaços, podendo ser mais aberto ou fechado; o poder aquisitivo da comunidade, que repercute na arquitetura, se mais singela ou exuberante. Mas, no geral, a configuração espacial dos terreiros, incluindo sua arquitetura, segue determinados direcionamentos que, em primeira instância, são recebidos da casa matriz da qual ele deriva.

Apresenta-se uma planta esquemática do Ilê Axé Opossoró Fadakar e nela destacam-se alguns espaços: O número 1, em branco, aponta as circulações; o número 2, em amarelo, demarca o barracão onde acontece o Xirê em volta de um poste central; o número 3, em rosa, marca os quartos de santo; o 4, laranja, é o roncó; 5 e 6, respectivamente, verde e azul, retrata um alpendre coberto e um solário; 7, em salmão, são os banheiros; e 8, vermelho, a escada que dá acesso à cozinha e ao estar pessoal da Yalorixá da casa.

Figura 18: Planta esquemática do Ilê Axé Opossoró Fadakar. 1- circulação; 2- salão do xirê (barracão); 3- quarto de axé; 4- roncó; 5- pátio aberto; 6 alpendre coberto; 7- bwc; 8- escada.



Fonte: Autor (2017).

Nem todos os espaços elencados constituem geossímbolos. Didaticamente pode-se dividir os “cômodos” em três categorias: os espaços totalmente profanos, como banheiros e escada; os espaços de integração – o alpendre coberto, o solário (pátio aberto) e as circulações –, que apesar de não constituírem geossímbolos, abrigam pontualmente alguns símbolos sagrados; e os geossímbolos – os demais representados na Fig. 18 –.

Parte dos geossímbolos não puderam ser visitados, inviabilizando uma descrição mais imediata tal como aconteceu com a Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara, onde os espaços simbólicos encontravam-se abertos à visitação pública a qualquer tempo e o representante sacerdotal estava de prontidão para explicar o significado simbólico das coisas.

Logo, considerando os limites desta pesquisa e respeitando o Sagrado investigado, a apresentação do Ilê Axé Opossoró Fadakar toma como base uma visita ocorrida durante uma festa dedicada ao Orixá Omolu⁴³, no dia 28 de Agosto de 2017, quando foi possível observar o uso do espaço sagrado durante o ritual festivo.

⁴³ Omolu, também chamado de Obaluaê ou Xapanã – não existe consenso se estes seriam deuses diferentes mas é comum que seu culto esteja interligado –. Na África era temido por ser associado às doenças. É sincretizado com São Roque e São Sebastião (VERGER, 2002).

A porta principal do terreiro que, na maior parte do tempo encontra-se fechada, se abre para a rua como que convidando a vizinhança – e quem se achar interessado – a participar da celebração festiva à divindade africana do dia. A festa é o momento em que o terreiro comemora a vinda dos Orixás, lhes prestando reverências e colhendo bênçãos, o axé.

O público desse acontecimento sagrado é dividido entre os filhos-de-santo e visitantes, sendo a participação de ambos bastante diferenciada, orientada em função do vínculo estabelecido com o terreiro e hierarquia ocupada. As festas costumam ter início logo após o pôr do sol, mas seus preparativos antecedem a abertura das portas da casa – rezas, velas, cortes⁴⁴, preparação das comidas sagradas⁴⁵, são algumas das obrigações rituais que antecedem a celebração, realizada pela mãe-de-santo e seus filhos.

Quando os convidados chegam já está tudo preparado. Os “santos” – como herança do sincretismo, o termo é usado para se referir aos Orixás – já foram alimentados, vê-se velas acesas ao longo das circulações de acesso e outros símbolos rituais, fazendo parecer que o terreiro foi completamente banhado pelo Sagrado e, ao cruzar a porta, abandona-se o profano, entrando nessa outra dimensão de vida.

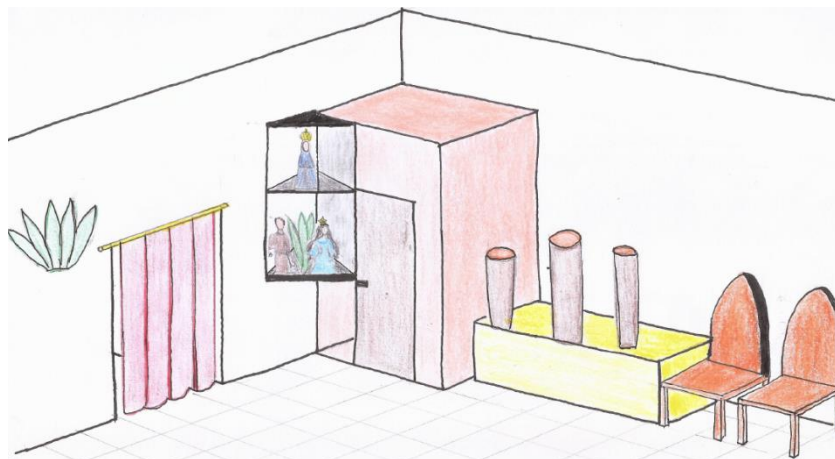
Pode-se resumir a festa em dois momentos principais: primeiro, o xirê que acontece no espaço geossimbólico do barracão (Fig. 19) e, em segundo, o comer ritual que acontece ao ar livre (Fig. 20), ao som dos atabaques na presença dos orixás. Este último constitui o ápice da celebração, como se todo o acontecido constituísse uma preparação para esse momento de socialização entre os filhos-de-santo, convidados e divindades.

Na Figura 19, ilustra-se por meio de um desenho de observação uma parte do barracão, destacando um pequeno altar com imagens de santos católicos e orixás, construído em pedra de granito em um dos cantos do salão, ladeado por um quarto de santo – este, durante todo o tempo se manteve fechado, mas era possível identificar a luz das velas em seu interior – e uma entrada acortinada, por onde transitavam os membros do terreiro, fazendo a ligação do barracão com os cômodos laterais da casa; ao fundo observam-se os atabaques e as poltronas da mãe-de-santo e de outros membros do topo hierárquico da casa.

⁴⁴ Os cortes de animais, como os galos, compõem rituais que antecedem às celebrações. Estes se voltam diretamente à relação de comer no Candomblé. O sangue, como elemento vital é servido como alimento de algumas divindades, tal como Exu, e também de objetos rituais, que nesse sistema simbólico, também se alimentam do “axé” dispensado pelo sacrifício. De acordo com Lody (2006), os atabaques costumam receber o sangue proveniente do sacrifício. A carne do animal segue para o preparo e é servida aos convidados. Tudo se aproveita e a “comida” estabelece uma conexão entre os homens e os deuses.

⁴⁵ Compreende desde a preparação da carne dos animais sacrificados como, também, de outros alimentos ligados ao cardápio sagrado, tal como o acarajé (LODY, 2006).

Figura 19: Perspectiva do barracão (salão do xirê).



Fonte: Autor (2017).

No que concerne à hierarquia do terreiro, tem-se que as relações de poder encontram-se bem delineadas e seguem, além dos cargos, o tempo de santo, ou seja, os iniciados há mais tempo ocupam uma posição acima dos neófitos, independente da idade biológica (LODY, 2006). No Candomblé a geometria do poder aparece sob a forma de rede. As comunidades não se encontram isoladas, havendo a relação de descendência entre os terreiros, como confirma a Yalorixá Edarlane.

[...] a nossa casa matriz é a Casa Branca, que foi a primeira casa de candomblé do Brasil, a qual a gente é neto [sic]. Ele era neto [Pai Oscar] e hoje eu também sou. A mãe de santo dele faleceu mas a filha de santo, a filha dele, a filha dela, da mãe Elza, é atualmente a Yalorixá, a Yalaxé do Terreiro Obá Toni, que é a casa de mãe Elza [sic] (ANDRADE, 2017).

Essa relação entre a casa matriz e o terreiro descendente se manifesta através do conhecimento e da espiritualidade – existe um contato entre as Yalorixás onde, além de conselhos e troca de saberes acerca dos rituais, é dado um amparo “energético”, havendo uma ligação do ponto de vista metafísico entre esses espaços religiosos –. Na implantação do terreiro Ilê Axé Opossoró Fadakar houve a participação da Mãe Elza do Ilê Axé Obá Toni para plantar o axé fundamental da casa.

Assim, por força do simbolismo, o território que perfaz o terreiro estudado é bem mais amplo do que aparenta, transpondo fronteiras entre os Estados do Piauí e Bahia. E, considerando a ancestralidade, pode-se dizer que essa demarcação territorial vai além-mar, chegando ao solo africano.

A questão da ancestralidade nas religiões de matriz africana é algo bem presente e significativo, inclusive do ponto de vista ritualístico. “[...] como o pai de santo [Pai Oscar] já faleceu, ele é atualmente a ancestralidade da casa, então ele tem que ser cuidado, então a

gente cuida também, do jeito que se é pra cuidar, não é do jeito que nem, é, de rezas não, um cuidado diferenciado” (ANDRADE, 2017).

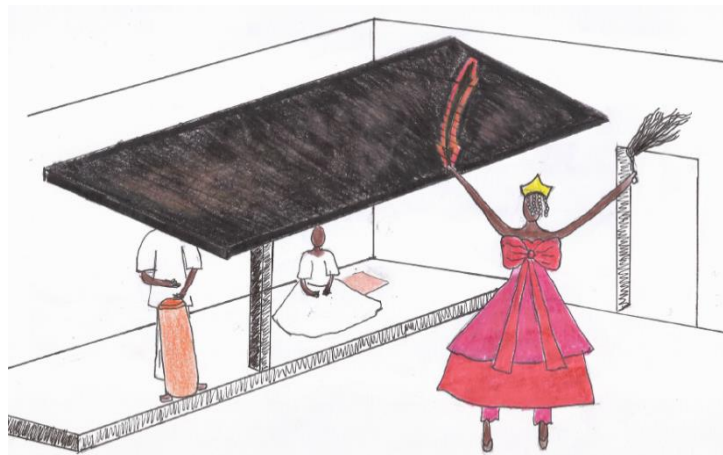
Para reforçar, simbolicamente, a representatividade assumida pela Mãe Elza e o Pai Oscar, na parede do barracão, sobre os assentos, estão pendurados quadros com as fotos dos respectivos, demonstrando respeito às duas figuras ilustres que, mesmo após a morte, continuam ocupando, com o exemplo que deram como Yalorixá e Babalorixá, um lugar na territorialidade da casa, compondo a memória ancestral.

Sob o olhar ancestral, guiadas pela mãe Edarlane, as *iaôs* e *équedes* – noviços iniciados no santo e as zeladoras de santo, respectivamente (LODY, 2006) – adentram no espaço do barracão trazendo sob a cabeça gamelas com as oferendas às divindades. Elas percorrem diversos pontos do geossímbolo, entoando cânticos, se colocando em postura de reverência quando diante das portas, do poste central, das poltronas da mãe de santo e dos membros da alta hierarquia e do canto onde se encontra o altar. Destaca-se, nessa “apresentação das oferendas”, a ida até a rua, com batida de palmas rituais, saudações e derramamento de pipoca – comida de Omolu, o orixá homenageado da noite – na calçada, integrando, assim, o espaço da rua – profano – com o terreiro nessa celebração sagrada.

Aberto os trabalhos, as oferendas são recolhidas e, quando voltam, a mãe de santo e as *iaôs* se colocam a girar ao som dos atabaques, em volta do poste central, sob o qual está assentado o axé fundamental do terreiro, fazendo com que este elemento arquitetônico assumira sua expressividade simbólica. Na tradição sagrada compartilhada pelo Candomblé Ketu, o poste faz a ligação entre o céu e a terra, servindo como ponte para a vinda das divindades (CORRÊA, 2013).

Novamente, as *iaôs*, enfileiradas, partem para o interior do terreiro, acompanhadas da mãe-de-santo. Os atabaques param de tocar, os ogãs saem do barracão e, um tempo depois, os convidados são chamados para o quintal. É o segundo momento da celebração. Os orixás já estão incorporados nos seus filhos, com suas vestes simbólicas, dançam ao som dos tambores (Fig. 20) enquanto outros membros do terreiro organizam uma espécie de ceia em frente ao assentamento de Omolu.

Figura 20: Dança ritual de iansã a céu aberto.



Fonte: Autor (2017).

A ilustração que aparece na Figura 19 se volta para a representação da dança ritual do Orixá, momento mais esperado da noite. É a presença ilustre da festa, que desce do *órun* – céu espiritual – trazendo axé para distribuir entre os filhos da casa e convidados. De olhos e boca cerrados, se comunicam através dos movimentos, encenando seus mitos e denunciando seus arquétipos. Cumprimentam os presentes com uma saudação própria que lembra um abraço. Vivencia-se uma sensação de desterritorialização, uma vez que, na presença do ente sagrado a percepção habitual do cosmos é alterada.

O Orixá representado simbolicamente na Fig. 19 é Oyá, divindade cultuada pelos *Yorubás*, senhora dos ventos, das tempestades e do rio Níger, na África (VERGER, 2002). Acerca da manifestação dessas divindades no território-terreiro, como dispõe Corrêa (2013), que se dá através da incorporação, abre-se a possibilidade de se travar uma discussão de poder e classe social nesse âmago, uma vez que o negro, ou qualquer outro que esteja inserido na comunidade afro-brasileira constituída pelo terreiro, deixa de ocupar sua posição social, às vezes pertencendo a camadas mais populares, para receber em seu *orí*⁴⁶, uma rainha africana e Deusa. Fazendo um meandro com os primeiros candomblés, ainda no período colonial, Corrêa (2013, p.216) postula:

O negro incorporado com seu orixá protetor não é mais um escravo, não ocupa uma posição subalterna na sociedade; para ele, não há nem mais a hierarquia do território-terreiro. Ele é Xangô, o rei de Oyó; é Oyá, a guerreira; é Iemanjá, a mãe d'água; Oxossi... Ele é “despossuído” do seu papel social e se torna um ser humano divino, visto que baila, por meio de si, seu deus.

⁴⁶ É a cabeça do iniciado no Candomblé, que “sintetiza, comunica, revela o mundo”. No *orí* encontram-se representados o *órun* (mundo espiritual, o céu) e o *aiê* (mundo físico, a Terra) (LODY, 2006, p.87).

Essa relação que o humano estabelece com o divino ocorre também no momento da comida. O ato de comer com os deuses fortalece a ligação destes com os homens. Enquanto os orixás dançam, é oferecido aos convidados e filhos-de-santo a comida sagrada, servida como axé dos orixás, bênção e energia. “Comer equivale a viver, manter, a ter, a preservar, a iniciar, a comunicar, a reforçar memórias individuais e coletivas”, diz Lody (2006, p.93).

[...] e as pessoas vêm e a casa fica cheia. E é através das festas que a gente dá comida ao povo, até para saber um pouco da cultura, que é uma comida diferenciada, entendeu? É um omolocum, que é um prato dado pra Oxum, que é feito de feijão, de camarão, com cebola, com sal, com azeite, então, é uma comida baiana e, querendo ou não, africana, né? [sic]. [...] então, a comida que é colocada no pé do orixá, a gente coloca no pé do orixá e ele não vai comer, ele vai tomar o calor da comida, entendeu? E é através de uma oferenda que a gente concilia o *eledá*, que é o *orí*, o *ibá*, o *ibá* é o assentamento, o nosso assentamento que é o culto ao orixá, é o próprio orixá. O *ibá* ao *aiê*, que é o céu. Então é a interligação do céu com a cabeça e o *orí*, e o *ibá*. Então é toda uma ciência. E as comidas que é colocada no pé do santo, a gente tira, bota no pé do santo e a gente faz um tanto maior, uma quantidade maior pra dar ao povo (ANDRADE, 2017).

De acordo com a explanação da mãe Edarlane, se realiza durante a festa uma ligação entre os convidados, os membros do terreiro e os orixás. Pela atividade de comer a comida, que primeiro é oferecida ao orixá e depois aos homens, acontece uma comunhão com o Sagrado. Além do aspecto metafísico que envolve o axé partilhado, pontua-se que o alimento é um veículo para a compreensão da cultura afro-brasileira, mais especificamente, no âmbito do Candomblé.

As comidas servidas são “baianas”, “africanas” e estão recheadas de memórias, carregando consigo um forte valor simbólico, tanto do ponto de vista religioso como sociocultural. Mais uma vez, vê-se ampliar os limites do território-terreiro, extrapolando a Zona Norte, a cidade, o Estado, o País.

Destaca-se, também, que a comunhão em torno do alimento no terreiro de Candomblé fortalece a identidade afro-brasileira da territorialidade e os laços de sociabilidade que o terreiro mantém com os sujeitos externos à comunidade de santo, que estão a participar das celebrações.

A questão das pessoas que frequentam aqui, geralmente é a vizinhança que veio pra ver porque gosta de assistir e, querendo ou não, é uma cultura, não é? E as pessoas vêm prestigiar [...]. É, da Igreja Católica, não, não vejo muita gente sendo evangélica aqui dentro, né, tenho uma tia que ela tem muito preconceito, mas outros meus tios, que são de outro segmento religioso, eles gostam e ainda vêm até pra ajudar. Mas frequentar, tem outras pessoas da

universidade, alunos da universidade que vem pra cuidar do lado espiritual, mas atualmente ainda não é denominado filho, estão vindo, vem pra se cuidar espiritualmente. E várias pessoas que vem como, pessoas que vem, bate na porta precisando de ajuda espiritual, mas não significa que ele frequente. Ele vem porque acredita que tudo na vida da gente a gente tem que utilizar de meios, né, então tá ali, não tá dando certo ali e vai tentar em outro meio. Então, eu vejo que ainda a questão da aceitação ainda é muito restrita. Até porque muita gente tem vergonha também de bater a porta, “Ah, eu tou [sic] visitando um terreiro de macumba”, aí isso também bloqueia muita gente que tem curiosidade mas tem um certo bloqueio por conta da sociedade (ANDRADE, 2017).

O perfil dos frequentadores do terreiro que não constituem filhos-de-santo é composto em sua maioria, de acordo com a mãe-de-santo, por membros da vizinhança. Muitos destes pertencem a outras religiões, com destaque para a católica e a ressalva para a religião evangélica, apontada como a mais intolerante na perspectiva da Yalorixá.

Sobreleva-se a visão cultural dos rituais de Candomblé, que por vezes foge do Sagrado, quando a curiosidade e admiração por essa manifestação religiosa atraem visitantes – pela dança, tambores e comida – ainda que estes não compartilhem do mesmo sistema simbólico religioso.

Há também pessoas que estão em busca de uma aproximação com o Sagrado, seja para resolver problemas pessoais – e nesse caso, independente da fé que professam, buscam o terreiro como suporte, às vezes somando outras práticas religiosas, numa atitude sincrética – ou tão somente pelo desejo de se conectar com a dimensão metafísica, através do sistema simbólico religioso do Candomblé, são inspirados por essa cosmovisão e *ethos*, vendo uma possibilidade para conexão com o Sagrado.

Os filhos-de-santo, propriamente ditos, são 12. Estes residem em diferentes regiões da cidade. Alguns possuem transporte particular, mas outros que dependem de transporte público, de acordo com a Mãe Edarlane, sentem dificuldade em comparecerem aos cultos que acontecem à noite e chegam a adentrar pela madrugada.

Uma reflexão necessária diz respeito à estrutura do Candomblé e a dificuldade que muitos filhos-de-santo enfrentam ao residirem distantes do terreiro: não tem como escolher um terreiro com base na proximidade. Não sendo uma religião unificada, cada casa de Candomblé tem, somados aos preceitos gerais da religião, suas particularidades que derivam da formação do pai(mãe)-de-santo. Sendo este a figura de maior poder no território-terreiro, que segue uma rígida hierarquia, a atração de novos filhos-de-santo se dá em grande parte pela empatia destes com o lugar, e com o próprio pai-de-santo. Depois de iniciado, o vínculo é estabelecido com um terreiro específico, onde o *iaô* “fez seu santo”.

O corpo e os elementos vindos da natureza são harmonicamente unidos e assim inseparáveis. O corpo materializado assume diferentes finalidades e, quando é admitido no espaço religioso, é inicialmente distinguido com marcas e acessórios que sinalizam e formalizam o noviço – iaô. Ele é especial, peculiar, diferente. [...] Fazer a cabeça, entregar a cabeça ao pai ou à mãe-de-santo, cumprimentar batendo a cabeça, saldar e cumprimentar a cabeça com dinheiro são algumas das designações comuns usadas [...] (LODY, 2006, p.85-86).

Expressa-se uma relação de grande proximidade entre o sujeito, o sacerdote e o espaço religioso. Mas além dessa lógica que se encontra inserida na territorialidade sagrada, existe outra, mais ampla, que transcende qualquer tentativa de limitação e influi em todos os âmbitos da vida do candomblecista, inclusive na sociabilidade deste. A cosmovisão africana herdada pelo Candomblé pauta-se na coletividade, com a individualidade diluída no social (LODY, 2006).

Desprende-se que as disposições e motivações que orientam as ações dos filhos de santo estão vinculadas à cosmovisão africana, constituindo um *ethos* que orienta o sujeito a se portar na sociedade de forma harmônica, valorizando a sua identidade de grupo. A ideia da coletividade vai além do aspecto social e inclui, também, a relação indivíduo com o meio-ambiente, sendo todas as formas de vida consideradas. A busca pelo equilíbrio ambiental é uma atitude forte no Candomblé, haja vista que os orixás são ao mesmo tempo divinos e naturais, uma vez que sua energia reside nos domínios da natureza.

A ideia de integração entre o filho-de-santo e seu orixá o torna invólucro do Sagrado, exigindo um comportamento que esteja de acordo com esse estado de vida. Restrições alimentares – filhos de Yemanjá não podem comer frutos do mar –, cores de roupa – sempre se usa branco às sextas-feiras, por ser o dia consagrado ao orixá Oxalá –, enfim, uma série de disposições de ordem prática que junto às de ordem moral formam um sujeito diferenciado, que terá um modo de se relacionar em sociedade bastante próprio em razão da cosmovisão que ele segue.

Fazendo um comparativo com outras religiões, tal como as cristãs, apregoa-se no Candomblé que o homem deve sempre buscar a felicidade enquanto estiver no *cosmos*, assumindo uma atitude de valorização e gozo do profano que as demais religiões ou deixam de lado, ou condenam (PRANDI, 1999).

Não existe a ideia de expiação de pecados ou karma, mesmo porque estes não existem nessa concepção de mundo. A alegria e o viver bem é o que se defende pra já, não para a vida futura (PRANDI, 1999). Por outro lado, vigora a ideia de um só Deus, que se manifesta para as religiões de modo particularizado e que, considerando a história de cada

povo, seus condicionantes culturais, resulta em sistemas simbólicos diferenciados. Cita-se um trecho de autoria da Mãe Menininha⁴⁷ que se encontra inscrito em seu memorial aberto à visitação no terreiro do Gantois em Salvador-BA:

Deus? Eu não sei se todos pensam como eu, mas ele é o Supremo, além dele ninguém, respeito muito e tenho muita fé. O mesmo Deus da Igreja é o mesmo Deus do candomblé. Vou dizer uma coisa ao senhor, que não digo a ninguém: A África conhece o nosso Deus tanto quanto nós o conhecemos, com nome diferente, mas é o mesmo Deus. Com o nome de Olorum. A morada dele é lá em cima, a nossa, aqui embaixo.

A ideia genérica da existência de um ponto de aproximação entre as religiões mobiliza atitudes de aceitação entre os diferentes, influenciando na sociabilidade entre as comunidades religiosas. Ao passo que isso acontece, os limites das territorialidades sagradas tornam-se mais fluidos, como se percebe nas atitudes de algumas formas de sincretismo e ecumenismo.

Na Zona Norte de Teresina, destacam-se duas celebrações católicas de grande mobilização popular, a Novena da Vila Operária e a Missa da Misericórdia. Apesar de Teresina ser considerada a capital brasileira com maior número de católicos, acredita-se que pela estrutura das celebrações citadas, em formato de louvor e devoção, estas se mostram convidativas, inclusive, para aqueles que ainda não se encontram inseridos em um grupo religioso específico e que vivem uma espiritualidade sincrética.

Por esse motivo, segue-se com a análise dos sistemas simbólicos religiosos presentes nas celebrações católicas reportadas, fazendo-se necessário uma explanação geral acerca da religião católica, focando, sobretudo, na postura contemporânea desta instituição milenar.

3.3 Expressividade do Catolicismo em Teresina através das territorialidades formadas pelos cultos de adoração a Jesus Misericordioso e de veneração mariana.

Falar da atuação da Igreja Católica em Teresina é abordar sobre a própria história da cidade, dada à importância que essa instituição religiosa teve na construção do plano urbanístico originário dessa capital e subsequentes expansões. Passado mais de um século e meio da fundação da cidade, a Igreja Católica continua em papel de destaque, legando à Teresina o título de capital mais católica do Brasil, conforme debatido outrora.

⁴⁷ Conhecida Yalorixá baiana, falecida e imortalizada na memória brasileira, inclusive, através da música “Oração de Mãe Menininha” composta de Dorival Caymmi e cantada por Maria Bethânia.

Partindo de uma discussão que envolve o papel contemporâneo do Sagrado na configuração urbana, volveu-se o olhar para duas celebrações católicas que atraem a participação de uma multidão de fiéis semanalmente, vivificando essa fé: A Missa da Misericórdia e a Novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro que acontecem, respectivamente, na Paróquia da Santíssima Trindade, situada no bairro Primavera, e na Paróquia de São José Operário, na Vila Operária.

Antes de adentrar no universo dessas celebrações – seguindo a abordagem adotada nas demais análises realizadas que parte da perspectiva do sistema simbólico religioso que gere as territorialidades sagradas – aponta-se aspectos dessa igreja una, sediada em Roma, para depois discorrer, mais especificamente, das territorialidades fundadas pelas celebrações citadas.

A base da fé cristã encontra-se alicerçada na palavra divina que foi revelada por ação do Espírito Santo através das sagradas escrituras e da tradição católica. O Deus das Igrejas Cristãs é uno e trino: Pai, Filho e Espírito Santo. Essas três pessoas compõem a santíssima trindade e assumem papéis diferenciados na história da salvação – como é denominada a trajetória da humanidade que, desde o início dos tempos, é chamada por Deus para uma conciliação que possa lhes conceder vida eterna –. O Espírito Santo é o mensageiro; aquele encarregado de comunicar com os homens; conceder-lhes dons, etc.

De acordo com o Catecismo da Igreja Católica (2011), o homem é um ser essencialmente religioso, uma vez que ele provém de Deus e para Ele deve retornar. Logo, a humanidade plena requer, por si só, uma relação harmoniosa com Deus.

O centro da cosmovisão católica está na pessoa de Jesus Cristo, enviado pelo Pai por ação do Espírito Santo que desce sob uma Virgem chamada Maria fazendo-a conceber o filho de Deus, o Messias, que já havia sido profetizado dentro da tradição judaica. Logo, o Cristianismo surge no seio do Judaísmo e dele se afasta sendo Jesus Cristo a chave desse desmembramento (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2011).

Acredita-se que Jesus Cristo morreu crucificado – daí decorre o simbolismo da Cruz –, ressuscitou dos mortos e hoje ele vive, se fazendo presente na sua Igreja através dos sacramentos – Batismo, Confirmação, Eucaristia, Penitência, Unção dos Enfermos, Ordem e Matrimônio –, sobretudo, a Eucaristia, o ápice da vida cristã, resumo da fé católica. Conforme dispõe o Catecismo da Igreja Católica (2011, p.365):

Na última ceia, na noite em que foi entregue, nosso Salvador instituiu o Sacrifício Eucarístico de seu Corpo e Sangue. Por ele, perpetua pelos séculos, até que volte, o sacrifício da cruz, confiando destarte à Igreja, sua

dileta esposa, o memorial de sua morte e ressurreição: sacramento da piedade, sinal da unidade, vínculo da caridade, banquete pascal em que Cristo é recebido como alimento, o espírito é cumulado de graça e nos é dado o penhor da glória futura.

Em suma, Jesus teria se dado em sacrifício por amor à humanidade, ofertando seu corpo e sangue em uma perfeita oblação que seria capaz de apagar o pecado original e oferecer a oportunidade de uma vida eterna por meio da filiação divina. A Eucaristia consiste em um memorial dessa paixão e morte na cruz, em que o cristão católico comunga o corpo e o sangue de Jesus consubstanciado no pão e no vinho, selando aliança com Deus⁴⁸.

A figura do pecado é um aspecto do sistema simbólico católico que muito influencia no *ethos*, uma vez que os adeptos reprimem certos comportamentos e endossam outros com base no sistema moral cristão, buscando evitar o pecado que é símbolo de infidelidade a Deus e da morte.

Trazido um trecho do Catecismo da Igreja Católica (2001, p.495), postula-se: “o pecado é uma falta contra a razão, a verdade, a consciência reta; é uma falta ao amor verdadeiro para com Deus e para com o próximo, por causa de um apego perverso a certos bens”. Pecar é ir de encontro à lei moral, tida como uma instrução divina que prescreve os comportamentos que levam à felicidade prometida. A lei divina se consubstancia em dez mandamentos que podem ser resumidos ao Amor: Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo.

Amar implica em seguir os ensinamentos de Jesus, que são eternos. Cumpre ao alto clero da Igreja Católica o papel de atualizar os simbolismos impressos nas escrituras sagradas e na tradição, adequando a cada tempo. É com base nessas considerações acerca da cosmovisão e *ethos* católicos que foi feita a análise das celebrações recortadas para estudo, identificando quais as particularidades destas e como cada uma se expressa no contexto urbano.

3.3.1 Devoção à Maria: Mãe do Perpétuo Socorro

A Novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro que acontece toda terça-feira na Igreja de São José Operário, bairro Vila Operária, tornou-se uma demonstração pública da fé católica e, sobretudo, da fé que se tem na intercessão de Maria ante os problemas enfrentados na vida cotidiana. Assim, os devotos veneram a Virgem pelo título de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, confiantes que suas suplicas serão atendidas.

⁴⁸ Atribui-se a essa comunhão, também, a simbologia de uma ceia onde os fiéis se unem uns aos outros em fraternidade, e ao próprio Cristo, fortalecendo a Igreja.

No ano de 2017 a novena completou 58 anos de atividade, sob a coordenação dos Padres da Congregação do Santíssimo Redentor. O Padre Carlos Alberto, pároco em exercício na Vila Operária diz atribuir o sucesso da celebração religiosa à tradição oral, fruto do testemunho dos fiéis que tem sido proclamado no âmbito de suas famílias e comunidades.

Pela própria experiência de escutar as pessoas, é, aqueles relatos que as pessoas falam das graças que alcançam, e até de milagres né, segundo o relato das pessoas, que a gente atribui a exatamente isso, são sinais de Deus na vida dessas pessoas pela intercessão de Nossa Senhora naquele título de Perpétuo Socorro. Com certeza essas experiências são contadas, são passadas, é, de família para família, de amigo para amigo, e isso sem dúvida vai atraindo outras pessoas. A própria história, né, dessa perpetuação da novena por já quase sessenta anos de intensa experiência aqui na paróquia, então se deve exatamente a isso, as pessoas vão e falam (MARTINS, 2017).

Esse caráter da celebração faz refletir sobre o poder fundador da territorialidade desse Sagrado. Nesta análise, não há que se relacionar a novena diretamente com a Paróquia. Apesar de acontecer nesta última, a celebração mariana ganhou autonomia à medida que reuniu um público diferenciado, basta comparar a quantidade de fiéis efetivos da paróquia com os da novena, apresentando a última um número bem maior.

A maioria, pelo menos a gente sente que é o pessoal que professa a fé cristã católica, inclusive, muitos deles estão participando nas outras paróquias em Teresina. Tem até aqueles que participam das pastorais, dos grupos, dos movimentos, né, em suas paróquias, mas toda terça-feira estão aqui rezando a novena. [...] a devoção à Nossa Senhora é, está para além, também, da fé cristã católica (MARTINS, 2017).

Mais do que o poder pastoral que o clero exerce sobre os devotos, vê-se que é a figura carismática⁴⁹ de Maria que atrai os sujeitos. A imagem da serva fiel, piedosa e misericordiosa, transmite um modelo de resignação e de amor ao próximo que funda o carisma subjetivo.

A Novena segue uma dinâmica diferenciada, estruturando uma territorialidade própria, independente do território paroquial. Essa independência pode ser visualizada, de imediato, na atribuição que é dada pelos fiéis participantes dessa devoção mariana à igreja, referindo-se à mesma como igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e não igreja de São José Operário, padroeiro oficial.

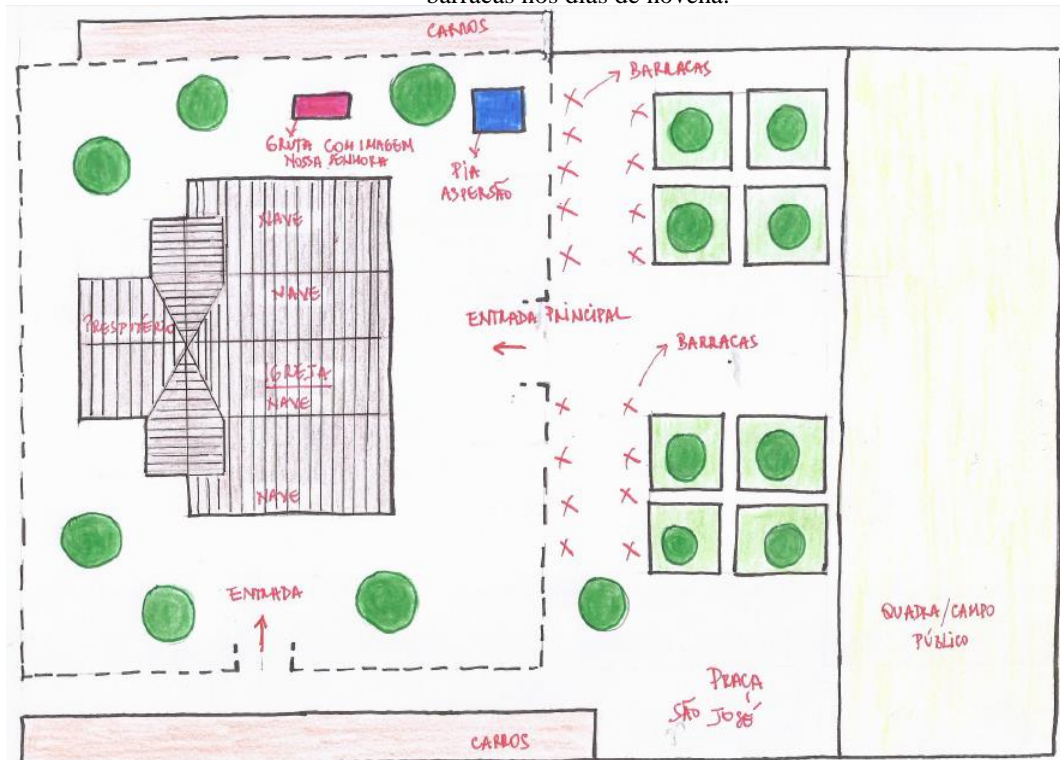
A igreja, em razão da novena, torna-se um ponto de destaque na malha urbana da cidade, referência imagética criada nos mapas mentais das pessoas. Recentemente reformado,

⁴⁹ O carisma pode ser entendido como uma graça concedida por Deus a uma determinada pessoa em favor da Igreja. Geralmente está relacionado à pessoa dos santos católicos e posteriormente tende a ser institucionalizado através das ordens religiosas (BOFF, 1981).

o templo encontra-se implantado de forma aberta, inserido em uma praça que, durante as terças-feiras – dia que acontece a celebração à Maria – tem sua paisagem modificada pelos carros que lhe arroteiam; o fluxo de entrada e saída de centenas de pessoas a cada meia hora do dia; e, sobretudo, as barracas montadas com comida, artigos religiosos e não-religiosos que constituem uma atividade comercial, profana. Sobre a relação que se estabelece entre Sagrado e Profano (Fig. 21):

Para o devoto, essa Igreja participa de um espaço diferente da rua onde ela se encontra. A porta que se abre para o interior da Igreja significa o limite que separa os dois espaços, indicando, ao mesmo tempo, a comunicação, a passagem do espaço profano para o espaço sagrado (ROSENDAHL, 1996, p.33).

Figura 21: Implantação da Igreja na Praça de São José. Destaque para o estacionamento no entorno da praça; os geossímbolos – gruta e pia de aspersão de água benta -; Em “x”, marca-se a locação das barracas nos dias de novena.



Fonte: Autor (2017).

Alguns dos geossímbolos que compõem o sistema simbólico religioso da novena – cumpre frisar que estes não exercem papel em todas as celebrações ocorridas na Igreja – encontram-se dispostos fora do templo: a pia de água benta e uma gruta com a imagem de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro.

Ao final de cada de cada novena os fiéis se reúnem em torno da pia de água benta enquanto o Padre asperge dessa água, enviando bênçãos. As pessoas além de molharem o corpo, carregam consigo objetos, tais como, terços, chave de carro etc. crendo que o Espírito Santo irá derramar graça e proteção. A água que respinga não é mais matéria profana, tendo sido sacralizada pela oração do Padre.

No caso da gruta, os devotos, antes das celebrações, costumam se colocar defronte à imagem de Nossa Senhora, rogando por graças ou agradecendo pelas vitórias alcançadas por sua interseção, se preparando para o momento que seguirá com o início da novena.

[...] Então, é, existem nas novenas pessoas de todos os níveis sociais. Cada pessoa que vem à novena vem trazendo um pouco do seu clamor, talvez a sua esperança, aquela certeza que diante daquela situação que a pessoa está enfrentando, seja em quais âmbitos forem, questão pessoal, questão familiar, questão financeira, questão de doença. Então, são muitas as situações que as pessoas trazem para rezar (MARTINS, 2017).

Os fiéis realizam uma trajetória mais ou menos definida: na chegada passam pela gruta, adiantando as intenções trazidas consigo; adentram a Igreja onde vivenciam a novena, de fato; e, por fim, seguem para a pia de água benta para serem aspergidos com a mesma.

Esse itinerário não constitui uma máxima e alguns fazem a sua própria ordem ou, até, não participam de todos estes momentos. A ausência de um formato congelado, pré-determinado, outorgando uma maior liberdade para os sujeitos é uma característica que a novena compartilha com o catolicismo popular. Outro traço marcante da convivência entre os símbolos catolicismo regular e o popular, na novena, diz respeito aos ex-votos levados pelos fiéis como pagamento de promessas.

O Padre Carlos Alberto confirma uma boa relação com as manifestações da fé popular. Acerca dos ex-votos ele diz que os objetos representam as graças e servem como testemunho material alegando, inclusive, sua vontade de construir um espaço reservado para a exposição destes.

[...] uma pena assim que a gente não tenha um espaço para ir guardando todo esse material, né, porque fizemos até a reforma na Igreja mas assim, a gente não tem espaço adequado exatamente para ir colocando esse material né, que seria essa casa dos milagres, para que essas pessoas pudessem, de fato, ter né, esses objetos no lugar aí de destaque (MARTINS, 2017).

Atualmente, uma parte destes ex-votos é deixada na gruta externa à igreja e a outra internamente, junto ao ícone de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Ao final das terças-feiras os ex-votos são recolhidos, daí o intento de se criar um espaço dedicado a estes.

Continuando na caracterização dos geossímbolos, tem-se aqueles localizados no interior da Igreja: o nicho com o ícone de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e o Altar. Estes dois lugares costumam ser utilizados pelos fiéis em momentos específicos das celebrações, destacando-se a comunhão e a consagração à Nossa Senhora.

A Novena é dividida em: orações de veneração à Maria com pedidos e agradecimentos; proclamação do evangelho; ofertório; adoração ao santíssimo; comunhão; e consagração a Nossa Senhora. Tudo isso acontece durante os trinta minutos de sua duração. Parte dos ritos se faz presente também nas missas, o que muda é a forma como os fiéis participam, sua interação com a celebração e com o espaço sagrado.

Pontua-se que o objetivo dessa análise não é detalhar o rito, mas, observar as particularidades concernentes à novena, ou seja, os simbolismos que foram inseridos por alcunha popular e hoje integram o sistema simbólico da celebração. Ressalta-se: os pagamentos de promessas no “andar de joelhos” pela igreja; a ida até o altar após o

recebimento da hóstia para sobrescrever sobre a parede nomes de pessoas a quem se dirigem preces e tocar na cruz; o aglomerado em volta do ícone de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro durante a consagração. Não basta estar perto, busca-se, sempre estar próximo do símbolo, ocupando espacialmente o geossímbolo, valendo-se de uma prática quase sinestésica.

Simulando a experiência do fiel na novena: estaciona o carro próximo à praça e o “flanelinha” logo diz que vai vigiá-lo – os “flanelinhas” criam territórios no entorno da Igreja, disputando espaço para conseguir seu “trocado”, configurando uma das práticas profanas atrelada à novena –, caminha para a praça, observa as barracas e compra um lanche rápido – segunda atividade profana que depende da novena –, segue rumo a igreja mas antes vai até a gruta com a imagem de Nossa Senhora – primeiro geossímbolo, onde se reúnem fiéis para fazer pedidos e agradecimentos, há o depósito de flores, fotos, e outros ex-votos –, e depois para a igreja. Em pagamento por graça alcançada adentra o espaço sagrado de joelhos e assim o percorre até o final da celebração. No momento da comunhão, após o recebimento da hóstia, sobe até o altar e, na parede onde está fixada a cruz, escreve com o dedo o nome das pessoas que lhe pediram oração – segundo geossímbolo –. Em seguida, se dirige para próximo do ícone de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, réplica do original bizantino, e olhando nos seus olhos canta a consagração. Após a bênção final se dirige até a pia de água benta – terceiro geossímbolo –, já fora da igreja, e lá é aspergida e se sente imersa no Sagrado, completando essa experiência religiosa.

A novena não se restringe ao momento de celebração que ocorre na Igreja. Seus efeitos se estendem à vida dos devotos, à medida que contribui para a formação moral desses sujeitos, a partir do carisma de Maria. O *ethos* que provém do catolicismo é reforçado pelo exemplo da serva humildade, piedosa, a mãe da humanidade nessa cosmovisão. O Padre Carlos Alberto diz que é, também, seu papel atuar na formação da moralidade dos frequentadores, estimulando o “compromisso” social, ou seja, na vida cotidiana, no espaço profano.

[...] a gente procura fazer uma catequese nessas pessoas, pra que o compromisso não fique apenas uma coisa devocional, mas que as pessoas possam assumir compromisso, né, enquanto cidadão, cidadã, essa questão de fazer o bem, esse compromisso em suas paróquias de origem, né, então a gente, é, essa preocupação também com a questão do social, então a gente ajuda pelo menos essas pessoas a refletirem um pouco sobre o compromisso de fé (MARTINS, 2017).

A experiência coletiva de fé em torno da figura de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro é, de acordo com o Pe. Carlos Alberto, um momento de grande espiritualidade e conexão com o Sagrado cuja base se firma na comunhão das pessoas. Esse rezar junto erige a mística do momento devocional, contribuindo para atração de mais devotos. Maria, tendo sido humana e vivenciado uma vida terrena, é vista como uma intercessora atenciosa. É como se ela estivesse mais próxima do cosmos. Assim, percebe-se que os fiéis se veem unidos a ela e uns aos outros, criando um laço comunitário que funda a territorialidade religiosa da novena.

Uma das coisas também que tem aumentado muito da participação aqui das novenas é exatamente essa questão também do rezar juntos, o próprio relato dessas pessoas, então, aqui a gente sente uma energia mais forte, segundo a linguagem das pessoas, aqui a gente sente que a oração cria uma força por conta dessa multidão que está com o mesmo pensamento, não é? Voltados para a questão da oração. Então, sem dúvida, quem vem aqui na vila não sai da mesma maneira. Algo diferente acontece e é exatamente por conta desse algo diferente que nós temos já quase sessenta anos essa experiência e uma participação que só tende a crescer (MARTINS, 2017).

Para formar um padrão de sociabilidade que emana da territorialidade discutida, existe – além da oração comunitária e o apelo moral que contribui para formar as motivações e disposições que pautam a vida do homem religioso – a participação ativa em ações assistenciais que acontecem na paróquia.

[...] a gente procura envolver os próprios fiéis que participam da novena, também um pouco no trabalho social. Então nós temos aqui na vila, que atende voluntariamente. Então é uma maneira desse pessoal contribuir. Já veio aqui advogado, se colocando também disponíveis, então se alguém precise de alguma situação, então estaria disponível para ajudar essas pessoas. Então a contribuição, que de fato nós precisamos criar esse sentimento que de fato somos família de Deus aqui na Terra e precisamos nos preocupar uns com os outros, principalmente aqueles mais sofridos (MARTINS, 2017).

Essa ação social empreendida pelos devotos participantes da novena resume os pontos chave da territorialidade sagrada. Segundo a cosmovisão católica, que na novena se reforça pelo carisma de Maria – ou seja, seu exemplo –, o homem para chegar a Deus precisa amar o próprio Deus mas, também, o seu próximo – todos aqueles que fazem parte da sociedade –. O fiel católico não deve se restringir a cuidar apenas daqueles que integram sua comunidade, mas, devem ir além da territorialidade em que se inserem, se oferecendo à disposição.

Nisso, o trabalho assistencial que envolve a Igreja – enquanto instituição e comunidade religiosa – é voltado a todos que dele necessitam, construindo uma teia de

relações baseadas em atividades do mundo profano – a assistência jurídica, médica, odontológica, ou qualquer outra que se coloque à oferta – cuja motivação é dada pela cosmovisão, assumindo dentro do sistema simbólico religioso parte do *ethos*.

Foi questionando se havia alguma participação do Estado nessas ações assistenciais e o Pe. Carlos Alberto deixou claro que, sequer no momento das celebrações que atraem uma multidão, o poder público se faz presente. Não há apoio para garantir a ordem – considerando a quantidade de carros que são estacionados nos dois lados das vias, dificultando o tráfego e a vida dos moradores locais, sem nenhuma regulação – e nem segurança.

Conclui-se que a comunidade que participa da novena a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, apoiada pela paróquia, é protagonista na construção da territorialidade religiosa. Vê-se uma semelhança com o modelo das comunidades de base apresentadas por Boff (2008) – núcleos leigos que se espelham nas primeiras comunidades cristãs, atuando ativamente junto ao clero para realizar as ações pastorais –, sendo o estímulo à participação dos fiéis uma atitude crescente nesse século. Segue, então, outra celebração que, a exemplo da novena, atrai multidões. Trata-se da Missa da Misericórdia, cuja territorialidade será tratada a seguir.

3.3.2 Diante da Cruz: celebração a Jesus Misericordioso

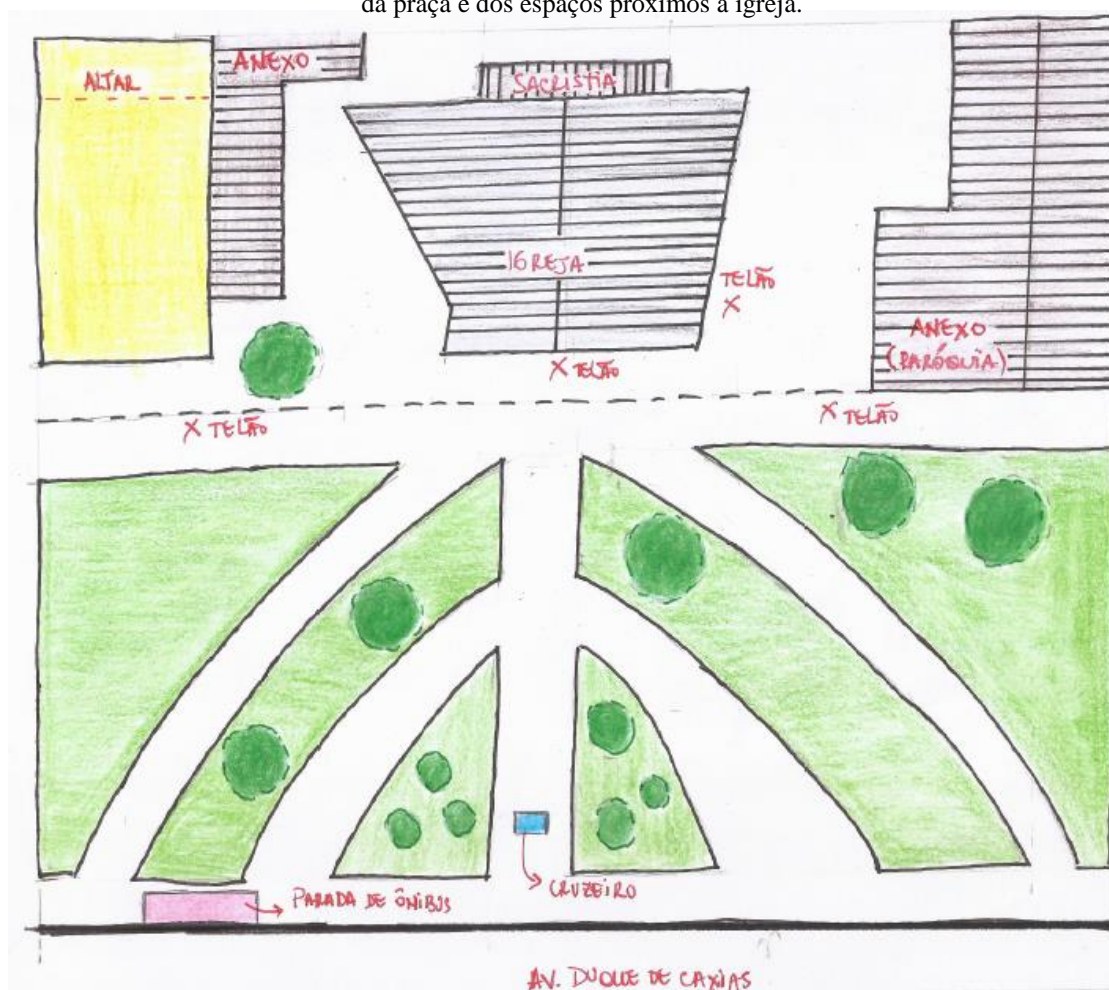
Sob a denominação de Missa da Misericórdia, há pouco menos de uma década, o Pe. Nilton Pereira, pároco da Igreja da Santíssima Trindade, no bairro Primavera, estruturou uma celebração voltada para os paroquianos, para que estes pudessem vivenciar, através do louvor e adoração ao Espírito Santo, uma intimidade com o divino. A proposta era que em meio às questões do mundo profano, como os problemas enfrentados na rotina, haveria uma pausa para estabelecer um contato maior com o Sagrado, reanimar a existência em meio ao caos enfrentado no mundo material, como se adentrando em uma espécie de rotura (ELIADE, 1992).

A partir desse momento dos paroquianos, de acordo com a Sra. Marineide Soares, membro do conselho paroquial da Santíssima Trindade, a Missa da Misericórdia foi tomando maiores proporções, que não teriam, à priori, sido planejadas. Ela destaca a ocasião da reforma da Igreja, quando tiveram que remover o teto e as celebrações passaram a acontecer ao ar livre. A quantidade de fiéis continuou crescente, de modo que não era mais viável que essas missas voltassem a acontecer na Igreja, mesmo após a conclusão da reforma.

A Missa da Misericórdia na Paróquia da Santíssima Trindade, ela tem uma característica própria, ela não foi criada com essa intenção de chegar à rua, ela foi criada na verdade para ser um momento dos paroquianos [...] descansar o dia-a-dia. [...] Quando nós pensamos que não, a igreja estava cheia, cheia que não tinha mais espaço para nós da paróquia. A gente se apertava em qualquer cantinho da igreja porque não tinha mais lugar. Então tivemos que nos organizar mas só foi sair de dentro da igreja porque houve uma necessidade de tirar o teto da Igreja para reforma. Então foi a partir daí que a missa saiu da igreja e, a partir desse momento, também, ela cresceu mais ainda, ao invés do povo se retrair porque estava ao ar livre, não, ela cresceu mais ainda e por esse acontecimento não mais como voltar para dentro da igreja (SOARES, 2017).

Atualmente, a missa acontece defronte à igreja matriz da Santíssima Trindade – na praça que se entrepõem entre o templo e a Av. Duque de Caxias –, bem como, nas suas laterais, tendo sido construído um altar externo, à esquerda, exclusivo para realização dessas celebrações de grande público que chega a somar algo em torno de 5.000 pessoas (Figura 22).

Figura 22: Esquema da implantação da Igreja da Santíssima Trindade. Destaca-se à esquerda da igreja o espaço onde acontece a celebração da missa da misericórdia, com um altar externo. Pontua-se em “x” a locação dos telões, onde são transmitidas imagens do altar para os fiéis que estão distribuídos em torno da praça e dos espaços próximos à igreja.



Fonte: Autor (2017).

O Sagrado sai do compartimento arquitetônico que é a igreja – templo –, e toma espaços profanos, que virtualmente assumem conotação sagrada, mais precisamente às quartas-feiras, em razão da Missa da Misericórdia e seu sistema simbólico religioso. Não há uma disfunção em levar o culto para fora do espaço sacralizado – o edifício igreja –, e realizá-lo em meio profano. Pelo contrário, na Igreja primitiva esse modelo era praticado.

Ekklesia/ ecclesia – raiz grega do termo Igreja – significa a reunião dos cidadãos em praça pública para discussão de questões da comunidade. Reportando para o contexto religioso, “Igreja, neste sentido primitivo, é mais acontecimento que pode ocorrer debaixo de uma mangueira, na casa de um coordenador ou mesmo dentro do edifício da Igreja [...]” (BOFF, 1981, p.235).

Levar a Missa da Misericórdia à praça pública não contradiz o propósito de ser Igreja. Ademais, é pontuado que os símbolos empregados ritualmente foram mantidos, uma vez que foi construído um novo altar com todos os objetos simbólicos para instituição da liturgia eucarística, não comprometendo o cerne do sistema simbólico religioso em questão.

Na análise da territorialidade religiosa que se constrói a partir dessa celebração católica não será evocada a categoria dos geossímbolos, uma vez que o arranjo espacial não foi estruturado simbolicamente e os principais símbolos referentes à Missa da Misericórdia se encontram representados pelas ações dos fiéis de louvar através do canto, adorar o santíssimo (Jesus na eucaristia) quando esse é levado ao encontro da multidão (Figura 23) e passeia pelo meio do povo, etc.

Figura 23: Representação do santíssimo sendo erguido pelo sacerdote.



Fonte: Autor (2017).

A imaterialidade dos símbolos é, portanto, um ponto que diferencia a Missa Misericórdia das demais celebrações até então estudadas. Ao invés de se voltar para espaços

simbólicos volta-se para os momentos simbólicos, tais como: a acolhida; a liturgia da palavra; o ofertório; a comunhão; e, destacado pela Sra. Marineide como o ápice, a adoração de Jesus Eucarístico.

Ela tem aquela dinâmica: tem a acolhida que é muito festiva; depois tem o ato penitencial que é demorado, que é uns quarenta minutos, quarenta e cinco minutos, onde as pessoas são levadas a contemplar a cruz de Cristo não como somente olhar o sentimento, mas olhar para si próprio, refletir sua vida e se voltar para Deus pedindo a misericórdia, é o momento da misericórdia; depois tem o momento da oferta, da liturgia da palavra, onde a palavra é proclamada e o padre escolhe um evangelho para cada semana, que Deus inspira para aquele momento, onde aquele evangelho vai tocar as pessoas, aquela palavra vai entrar no coração das pessoas, então, o evangelho é, também, inspirado por Deus naquele dia; e depois o ofertório, e nesse ofertório, o padre teve uma inspiração de convidar as crianças, os bebês que estavam, muitas mães vêm com bebês, trazer as crianças para oferecer no altar, para apresentar no altar do Senhor, são crianças que se apresenta até seis meses de vida, como se fazia antigamente, Jesus foi apresentado no templo [...]; depois nós temos o momento da comunhão, de todos receberem Jesus na eucaristia; e o final da missa que é o momento ápice, que é Jesus eucarístico que passeia, que anda no meio do povo, que passa no meio do povo abençoando, que é o momento da adoração, onde nós, também, conduzimos esse momento em adoração e louvor (SOARES, 2017).

Essa estrutura de base da Missa da Misericórdia não difere muito do padrão das missas ordinárias, exceto pela duração de cada ato e a condução dada pelo Padre Nilton, visto na comunidade como um sacerdote que recebeu um carisma especial do espírito santo, inspirado para formatar a celebração sob um modelo único. Como a Sra. Marineide frisa: “eu até já fui convidada pra ir em algumas missas, já fui em outras missas mas não é igual, porque cada inspiração é única. E a inspiração que Deus deu pra ele [Pe. Nilton], Deus deu pra ele” (SOARES, 2017).

A inspiração recebida pelo Pe. Nilton que a Sra. Marineide faz referência é, nos termos teológicos, o carisma⁵⁰, uma graça que foi concedida pelo Espírito Santo e aflorou no coração se manifestando através de dons que foram postos a serviço da comunidade religiosa (BOFF, 1981).

A Missa da Misericórdia representa um caminho de renovação da Igreja – renovação esta que teve início ainda no século passado – cujo intento é aproximar o corpo institucional da Igreja às comunidades leigas, e à população em geral, descentralizando o poder hierárquico – pastoral –, com vistas a um reavivamento que mantenha e/ou conquiste fiéis (BOFF, 1981).

⁵⁰ Deriva do grego *Charis* ou *Chairein* e significa gratuidade, o dom de Deus que é dado ao homem (BOFF, 1981).

Apesar da Sra. Marineide já ter relatado que a Missa não surgiu com a intenção de tomar a proporção atual, os ingredientes, digamos, utilizados explicam o “sucesso” alcançado, reforçando que a quebra da ortodoxia e a abertura aos carismas, de fato, têm efeito na dimensão da territorialidade sagrada.

Assim como na Novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, atribui-se que o crescimento da territorialidade em volta da Missa de Misericórdia foi estimulado pelo testemunho dos fiéis participantes do culto. As suas experiências pessoais teriam sido repassadas aos familiares e amigos, difundindo que naquela Paróquia se acharia a cura para as debilidades do corpo e da alma.

O perfil dos fiéis é heterogêneo, acumulando, também, pessoas que professam diferentes credos e que vão à Missa motivadas pelos relatos, buscando, assim, conforto espiritual através do sistema simbólico da missa, expresso por sua dinâmica diferenciada.

Foi exatamente a experiência de cada um, cada pessoa que vinha, que se deixava tocar por Deus, por Jesus, que vivia a experiência do amor de Deus, a experiência de ir até a cruz, a experiência de ter uma oração diferente, de um momento diferente na sua vida, uma experiência pessoal, interior, entende? De entrega à Deus e de uma resposta de Deus para si próprio, não apenas para problemas, mas para si próprio, essas pessoas foram contando para outros [...]. Nós acolhemos todos, quando eu acolho pessoas de outras denominações, de outras religiões, eu falo de Jesus pra eles e dessa graça, desse poder e dessa fé. Não tento mudar ninguém de religião, mas falo de Deus pra eles, do amor de Deus, acima de tudo falamos do amor de Deus (SOARES, 2017).

Quanto aos deslocamentos estabelecidos, traçados a partir do local de residência das pessoas e a Zona Norte de Teresina, tem-se um raio ampliado, sendo, possivelmente, a celebração que converge devotos de lugares mais distantes. É comum a presença de caravanas de outras cidades, organizadas, especialmente, para esta celebração das quartas-feiras.

Então é isso que acontece, tanto que o padre recebe, ele não dá conta dos convites para levar a missa da misericórdia para outros lugares, para outras cidades, né? Com a mesma dinâmica, com essa dinâmica que ele, que foi inspirada por ele (SOARES, 2017).

A organização espacial da celebração se desenvolve como ilustrado na Figura 22, destacando-se a praça e o anexo lateral à igreja. Iniciando pelo anexo tem-se o presbitério construído sob a forma de um palco coberto, onde o padre preside os ritos da missa. Como elementos desse espaço destaca-se, a mesa do altar, o local para os comentaristas – função geralmente ocupada pela Sra. Marineide –, e a imagem de Jesus Misericordioso estampada ao fundo – figura central da celebração –.

Defronte ao palco estão dispostas fileiras de cadeiras ao ar livre para a assembleia de fiéis, ocupando todo o recorrido do anexo, deixando apenas uma circulação central. Longe de abarcar todo o público, a grande maioria das pessoas fica na praça, onde se encontram instalados telões que transmitem a celebração.

É visível um rearranjo na paisagem do espaço público imediatamente próximo à igreja, que se inicia ao final das tardes de quarta-feira. Barracas com água, comida e outros artigos do “universo profano” são armadas no meio-fio da Avenida Duque de Caxias, para servir as pessoas – muitas vindo diretamente dos seus postos de trabalho – que chegarão para a celebração. O trânsito local é impactado pelos carros dos fiéis – estacionados nas laterais da avenida e nas ruas paralelas –.

Além dos estacionamentos irregulares, que mobilizam a presença de “flanelinhas”, há um estacionamento privado, ao lado da praça, que compõe os serviços indiretos oferecidos em decorrência da Missa da Misericórdia. Nesse âmbito, a Sra. Marineide destaca, também, a contratação de seguranças particulares para garantir maior segurança ao evento, pontuando, porém, que o poder público oferece um suporte, enviando viaturas policiais e guardas de trânsito.

Temos uma infraestrutura própria dentro da Missa da Misericórdia. Mas o Estado, pela sua obrigação, porque o Estado tem obrigação de onde tiver um grande público, uma aglomeração de pessoas, dá segurança. Então toda quarta-feira tem sim viaturas policiais aqui em torno da missa. E o Strans nem sempre, ultimamente não tem vindo. Mas houve momentos que eles vieram para organizar melhor trânsito porque estava tendo muito problema de colocar carros em local indevido (SOARES, 2017).

Ainda em termos de infraestrutura pública, se destaca uma parada de ônibus que está situada na calçada da praça onde acontece a missa, facilitando o acesso daqueles que não possuem transporte particular. Seja de carro, moto, ônibus ou a pé, os fiéis encontram uma forma de comparecer, quase todos com seus banquinhos para assenta-se à praça. Por volta das 19:00 horas a celebração tem início.

Como mencionado, os atos da Missa da Misericórdia não distam muito daqueles praticados na missa regular, a não ser pelo modo como esses momentos são conduzidos, formando uma mística particularizada, que seria fruto da inspiração divina. Um exemplo é a leitura do dia que não segue o calendário da Igreja, mas é suscitada pelo Espírito Santo ao Pe. Nilton, momentos antes da celebração – daí é extraída, também, sua homilia –.

A palavra proclamada – leitura bíblica – e a reflexão proposta pelo Padre tem forte apelo de doutrinação, uma diferença da Missa da Misericórdia com relação à Novena de

Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Enquanto a espiritualidade na novena é inspirada pela figura de Maria unida pelas orações em comunidade, na Missa não se pode negar a influência da pregação nesses momentos de contato com o Sagrado, sempre guiados.

Não só a oração em comunidade e o contato com Jesus Misericordioso estruturariam o *ethos* em torno desse sistema simbólico, mas, também, o carisma pessoal do Pe. Nilton exposto nos seus discursos, onde se percebe um chamado à conversão para a fé católica e, logo, para viver o *ethos* orientado pelo catecismo da Igreja.

Desse modo, pode-se desprender que a Missa da Misericórdia atua na reafirmação da fé católica e, por sua representatividade simbólica, reforça a imagem cidadina de capital mais católica do Brasil. Ademais, dentre as celebrações observadas é a que exerce maior efeito no espaço público, seja pela paisagem que se forma às quartas-feiras com a multidão de fiéis na praça, como também, no impacto causado ao trânsito.

Visualizar a dinâmica desta e das outras territorialidades sagradas no contexto urbano, leva a considerar que, de fato, apesar tendência contemporânea à secularização da vida e dos espaços, o homem tem mantido sua essência religiosa e isso se espelha na cidade. A seção seguinte traz considerações acerca da reflexão proposta nessa dissertação, relacionando a participação de cada territorialidade estudada na dinâmica urbana da região norte e a projeção desses efeitos para a realidade de Teresina na contemporaneidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação realizada neste trabalho dissertativo partiu do intento de compreender o papel das territorialidades sagradas na configuração urbana da cidade de Teresina, sob o ponto de vista da sociabilidade dos sujeitos e da espacialidade.

O olhar analítico do construcionismo crítico, adotado como eixo metodológico, tomou como base a antropologia de Clifford Geertz (2015) para interpretar o Sagrado, apropriando-se da definição de sistema simbólico religioso e dos conceitos articulados de cosmovisão e *ethos*. Essa consideração justifica o porquê das territorialidades oriundas das celebrações terem sido investigadas como sistemas culturais únicos, analisados em si mesmos.

Concorda-se com o professor Alípio Sousa Filho (2007) que, adotar uma postura de análise crítica pressupõe articular conceitos, autores, ideias e, ao aplicar, sob determinado âmbito investigativo, resulta em conhecimento teórico único, proveniente das decisões adotadas pelo pesquisador, por um olhar que é particularizado. Assim, por mais que se tenha tomado cuidados investigativos para se aproximar da verdade, o fato da realidade ser relativa abre espaço para análises diferentes. Por tal, buscou-se ao longo do texto, realçar o lugar da fala.

Voltando para os achados empíricos, vê-se, de um modo geral que, em decorrência da laicização do Estado e seus reflexos no território urbano – como a regulação dos espaços públicos a partir de legislações seculares –, visualizar a participação contemporânea do Sagrado na configuração da cidade tornou-se uma ação mais complexa, que requer um olhar mais acurado, voltado, sobretudo, para a imaterialidade.

Se no passado a Igreja Católica agia diretamente no desenho urbano, definindo o traçado das vilas e cidades, atualmente, sua participação é mais sutil, porém, não menos importante. A marca que o Sagrado imprime, não só o decorrente da religiosidade católica, mas, voltando-se para o objeto investigado – a católica e a afro-brasileira – é constituída: pelos valores atribuídos aos símbolos espaciais – geossímbolos –, que dentro da cosmovisão religiosa representa uma rotura do espaço profano da cidade, essencial para a vida do homem religioso; pelos laços de sociabilidade criados dentro e fora da comunidade religiosa, ou seja, entre seus membros e os sujeitos externos; e pela paisagem virtual – temporária – que se forma em torno das celebrações.

Cada territorialidade sagrada – reforça-se o aspecto qualitativo do termo, voltado para o espaço vivido – assume características sociais e espaciais próprias, decorrência do

sistema simbólico de referência. Dentro da mesma religião, como é o caso da territorialidade oriunda da Novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e da territorialidade da Missa da Misericórdia, diferem os aspectos que moldam sua relação com a cidade.

Na novena, os geossímbolos tem papel fundamental na sua constituição, de modo que os momentos da celebração podem ser marcados a partir do percurso realizado pelos fiéis rumo a cada geossímbolo: na entrada, a oração na gruta; na comunhão, a subida ao altar; no encerramento, a consagração junto ao ícone de Nossa Senhora; na saída, a aspersão na pia de água benta.

As mudanças na paisagem do entorno – carros estacionados ao redor da praça da igreja e ruas próximas; barracas montadas na praça para um comércio temporário, apoiado no movimento dos devotos; disputa territorial dos “flanelinhas” nas ruas – consistem em outro aspecto que define espacialmente a territorialidade sagrada.

Do ponto de vista da sociabilidade, marca-se o *ethos* da novena como o catalizador das relações constituídas pelos fiéis. A inspiração que é dada pelo carisma mariano tende a formar pessoas comprometidas com os mais necessitados, envolvendo-se em atividades assistenciais, dentro – aqui se destaca os serviços voluntários de advocacia, psicologia, etc. ofertados – e fora da territorialidade.

A Missa da Misericórdia, dentre todas as celebrações analisadas é que imprime, espacialmente, maior efeito visual na paisagem urbana, pela ação dos sujeitos que participam desse momento sagrado. Tem-se carros estacionados ao longo da Avenida Duque de Caxias, via de tráfego considerável, sobretudo no horário da missa, repercutindo em impacto no trânsito. Meio-fio da avenida tomado por barracas e fiéis ocupando quase todo o espaço da praça, buscando um pedaço de chão com seus “banquinhos”, sinalizando que aquele espaço público, profano por essência, ganha um tónus sagrado. A Missa da Misericórdia adentra no imaginário coletivo e nos mapas mentais: a Igreja da Missa da Misericórdia; a avenida da Missa da Misericórdia, etc.

Quanto às relações de sociabilidade, percebeu-se nas visitas que foram realizadas à territorialidade, bem como nos relatos da entrevista, que existe um apelo maior à conversão para um sistema simbólico religioso específico, no caso, a fé católica. Apesar da aceitação de pessoas que professam outras religiões, há, durante os momentos da celebração, uma forte catequese, cujo efeito, em termos práticos, é a delimitação de uma territorialidade mais fechada. De certo modo, considera-se que isso repercute na formação de sujeitos a partir de um *ethos* com características mais ortodoxas, que tendem a defender a primazia do catolicismo frente aos demais credos.

Nas religiões afro-brasileiras estudadas, apesar de possuírem cosmovisões distintas, percebeu-se uma afinidade no *ethos*. Devido à intolerância religiosa histórica que as religiões de matriz africana vivenciam, desenvolveu-se nessas comunidades atitudes de aceitação do “diferente”, acolhendo as minorias, os marginalizados, ou seja, todos sem distinção.

A Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara, localizada em um bairro periférico, a Santa Maria da Codipi, representa para a população residente na região, inclusive para aqueles que não compõem a territorialidade religiosa, um referencial de amparo e assistência, conquistando o respeito de todos. Como atestou o seu dirigente espiritual em entrevista, “os marginais se desarmam em respeito ao Sagrado e participam das celebrações”. Isso tudo gera uma teia de relações, dentro e fora da territorialidade, que tende à aproximação das pessoas.

Do ponto de vista espacial, a Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara e o Ilê Axé Opossoró Fadakar mantêm seus geossímbolos no interior do lote privado. Em algumas ocasiões festivas a celebração alcança a rua, imprimindo na paisagem urbana a marca da religiosidade afro-brasileira. Porém, de modo bem mais acanhado do que observado nas celebrações católicas, que contam com a periodicidade semanal e cuja extensão do espaço ocupado toma maiores proporções, chegando a causar impactos diretos, como o caso do trânsito na Missa da Misericórdia.

Para compreender o papel que as territorialidades sagradas exercem contemporaneamente na cidade de Teresina é necessário evocar um entendimento mais amplo do organismo urbano, onde coexiste uma dinâmica que comporta a paisagem natural e a construída, assim como a vivência dos usuários. Se no passado, as territorialidades religiosas chegavam a se confundir com as territorialidades civis, e sua expressão no espaço se dava, sobretudo, pelos símbolos impressos na matéria construída – como os templos e o traçado urbano –, atualmente, é através da vivência dos usuários, ou seja, das suas relações de sociabilidade que se desprende a maior influência do Sagrado.

Diante das angústias do cotidiano, incertezas e inseguranças presentes na vida dos sujeitos que habitam a contemporaneidade cada vez mais líquida, lembrando Bauman, a rotura que o Sagrado exerce (ELIADE, 1993) em meio ao cosmos conhecido e ao caos, representa uma necessidade humana. Os sistemas simbólicos sagrados, não necessariamente organizados em torno de uma religião, continuam presentes no dia-a-dia das pessoas, logo, na cidade.

Se a secularização dos espaços limita a ação do Sagrado do ponto de vista material, a liberdade de ação do *ethos* está cada vez maior, uma vez que se multiplicaram os

meios de comunicação, possibilitando níveis de sociabilidade que não se restringe à proximidade física. A própria internet, as redes sociais, atuam como instrumento de aproximação das pessoas, de contato, potencializando as trocas de informação, como os citados testemunhos, responsáveis pelo crescimento das celebrações católicas. O mesmo acontece com os terreiros, com suas homepages, as reportagens televisivas, etc.

A territorialidade sagrada é formada pelas pessoas, são estas que causam impacto do ponto de vista espacial, na sua acomodação na ocasião das celebrações ou do ponto de vista imaterial das relações que estabelece em sociedade, suas motivações e disposições.

Considera-se que a pesquisa foi capaz de atender seu objetivo fundamental – analisar as formas de territorialização da religiosidade católica e afro-brasileira a partir das celebrações definidas para estudo – apesar de todas as dificuldades enfrentadas durante essa trajetória.

Acredita-se que estudar a dinâmica que as religiões e demais sistemas simbólicos sagrados realiza, possibilita uma compreensão humanista do fato urbano, pois o entendimento partirá da essência cultural dos sujeitos, seu modo de agir em sociedade, o que leva à cidade em movimento e não à cidade artefato pronto. Este trabalho não se encerra, estando a realidade cultural em transformação contínua. Espera-se que a dissertação contribua para o conhecimento da cidade de Teresina através de suas territorialidades religiosas, e possa estimular outros geógrafos e pesquisadores a darem continuidade à linha temática.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Edarlane. **Entrevista concedida a Felipe Ibiapina M. R. Siqueira**. Teresina, 19 set. de 2017.
- ARQUIDIOCESE de Teresina. Teresina, 2017. Disponível em: <<http://arquidiocesedeteresina.org.br>>. Acesso em: 10 out. 2017.
- BARDIN, Lawrence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.
- BARROS, José D'Assunção. **Cidade e História**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto: imagem e som: um manual prático**. tradução de Pedrinho A. Guareschi. – 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- BENEVOLO, L. **A cidade e o arquiteto: método e história na arquitetura**. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- BÍBLIA, A.T. Gêneses. In: BÍBLIA. Português. **Nova Bíblia Pastoral**. trad. Luís Gozanga do Prado. São Paulo: PAULUS, 2014. p. 21-73.
- BOFF, Leonardo. **Igreja, carisma e poder**. 2ed. Petropolis (RJ): Vozes, 1981.
- _____. **Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja**. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- 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.
- BRASIL. **Decreto nº 119-A**, de 7 de janeiro de 1890. Proíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providencias. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm>. Acesso em: 30 out. 2017.
- BRAZ e SILVA, Angela. Planejamento e fundação da primeira cidade no Brasil Imperio. In: **Cadernos do PROARQ**. n.18, p.217-236. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, jul. 2012.
- CARDOSO, Luciene Brito. **Paisagem Cultural do Centro de Teresina/PI: significados dos seus elementos morfológicos**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Urbano), UFPE, Recife, 2006.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. A Paisagem Urbana. In: _____ **A cidade**. 7.ed. São Paulo: Contexto, 2003. p.35-44.
- CARMO, Francisca Daniele Soares do; CARVALHO, Maria Dione de Moraes. **Territórios Sociais de Povos de Terreiro em Teresina-PI** (consensos e dissensos no processo de

intervenção urbanística no Programa Lagoas do Norte, na zona Norte da cidade). In: 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, João Pessoa/PB, 2016.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

CAVALCANTE, Francisca Verônica. **Os tribalistas da nova era**. Teresina: Fundação Quixote, 2009.

CAVALCANTE, F. V. Memória Afro-brasileira. Juventude e Festa. In: Elio ferreira; Feliciano José Bezerra Filho. (Org.). **Literatura, História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. 01ed.Teresina: www.ufpi.br, 2013, v. 01, p. 187-202.

CHAVES, Pe. Joaquim. **Como nasceu Teresina**. 2 ed. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1987.

CHAVES, Joaquim Raimundo Ferreira. **Teresina**: Subsídios para a História do Piauí. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1994.

CLAVAL, Paul. **Espaço e Poder**. trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1979.

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.

DARDEL, Eric. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. trad. Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DURKHEIM, Emile. **As Formas elementares de vida religiosa**: o sistema totemico na Australia. São Paulo: Paulus, 2008.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano**. Sao Paulo: Martins Fontes, 1992.

EPEGA, Sandra Medeiros. A Volta à África: na Contramão do Orixá. In: CAROSO, Carlos; BACELAS, Jeferson (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas; etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p.159-170.

FERRETI, Mundicarmo. Religião e Magia no Terecô de Codó (MA). In: CAROSO, Carlos; BACELAS, Jeferson (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas; etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p.37-48.

_____. 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.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FREYRE, Gilberto. Casa-grade & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

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

GIL FILHO, Sylvio Fausto; GIL, Ana Helena Corrêa. Identidade religiosa e territorialidade do Sagrado: Notas para uma teoria do fato Religioso. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 39-55.

GHISLANDI, Marcelo Aurélio. **Entre carisma e poder**: o território e territorialidades da ordem capuchinha em Curitiba a partir de São Francisco de Assis. Dissertação (mestrado)- Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.

GOMES, Paulo César da Costa. **A condição urbana**: ensaios de geopolítica da cidade. 5.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

GOOGLE. Maps. Disponível em: <<http://maps.google.com>>. Acesso em: 10 nov. 2017.

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

HERMANN, Jacqueline. História das Religiões e Religiosidades. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (orgs.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997. p. 330-352.

HOBBSAWAN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LIMA, Sabrina Verônica Gonçalves. **As Faces da Umbanda no Piauí**: Política, festa e criminalidade (1960- 1978). Dissertação (mestrado)- Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2017.

LIMA, Solimar Oliveira. **Fiéis da ancestralidade**: comunidades de terreiros de Teresina. Teresina: EDUFPI, 2014.

LOYD, Raul. O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

MARQUES, Renan da Silva ; DOURADO, Jacqueline L. Toda terça-feira tem: Estudo folkcomunicação sobre o novenário da Vila Operária (Teresina-PI). **Revista Internacional de Folkcomunicação** , v. 11, p. 82-95, 2013.

MARX, Murillo. **Nosso Chão**: do sagrado ao profano. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

MARTINS, Carlos Alberto. **Entrevista concedida a Felipe Ibiapina M. R. Siqueira**. Teresina, 16 nov. de 2017.

MATOS, Matias Augusto de Oliveira. **Avenida Frei Serafim**: lembranças de um tempo que não acaba. Teresina: W LAGE- Alínea Publicações Editora, 2011.

NERI, Marcelo Cortês. **Novo mapa das religiões**. Rio de Janeiro: FGV, CPS, 2011.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. **O ofício do antropólogo**, ou como desvendar evidências simbólicas. Brasília: UNB, 2007.

OLIVEIRA, Stanley Braz. **A geo-história de Teresina na perspectiva das ações da Igreja Católica**, no âmbito da educação: 1903- 1963. Tese (doutorado)- Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2014.

PEREIRA, C. J. . GEOGRAFIA DA RELIGIÃO: UM OLHAR PANORÂMICO. **RA'EGA: o Espaço Geográfico em Análise** , v. 27, p. 10-37, 2013.

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.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. 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.93-112.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. trad. Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

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.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

_____. **Hierópolis: o sagrado e o urbano**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

_____. 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.

_____. Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Espaço e Cultura: pluralidade temática**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008. p. 47-78.

_____. Espaço, política e religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Geografia Cultural: uma antologia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. v.2. p. 147-162.

SAHR, Wolf Dietrich. O mundo de São Jorge e Ogum: contribuição para uma geografia da religiosidade sincrética. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Geografia Cultural: uma antologia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. v.2. p. 163- 168.

SANTOS, Luiz. **Entrevista concedida a Felipe Ibiapina M. R. Siqueira**. Teresina, 14 set. de 2017.

SILVA FILHO, Olavo Pereira da. **Carnaúba Pedra e Barro na Capitania de São José do Piauí**. Belo Horizonte: Ed. do Autor, 2007. v.3.

SILVA, Mairton Celestino da. **Batuque na rua dos negros**: Cultura e polícia na Teresina da segunda metade do século XIX. Dissertação (mestrado)- Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

SILVA, Haldaci Regina da. **Sabores da casa, sabedorias de terreiros**: práticas educativas e construção de saberes em um terreiro de Teresina. Dissertação (mestrado)- Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SIMMEL, Georg. A Contribution to the Sociology of Religion. **American Journal of Sociology**, v. 11, n. 3, p.359-376, nov. 1905.

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.

SOUSA FILHO, A. Por uma teoria construcionista crítica. **Bagoas**: estudos gays - gêneros e sexualidades, v. 1, p. 27-59. Natal: EdUFRN, 2007.

SOUZA, Jordana. In: AFONSO, Alcília; MARQUES, Rômulo (orgs.). **Teresina em aquarelas**. Teresina: Cidade Verde/EDUFPI, 2014.

SOUSA, Marineide. **Entrevista concedida a Felipe Ibiapina M. R. Siqueira**. Teresina, 09 dez. de 2017.

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

TEIXEIRA, José Paulo. **Paisagens e territórios afro-religiosos afro-brasileiros**: terreiros de condomblé em Goiânia. Dissertação (mestrado)- Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.

TERESINA. SEMPLAN- Secretaria Municipal de Planejamento e Coordenação. Teresina em bairros. Disponível em: < <http://semplan.teresina.pi.gov.br/teresina-em-bairros/>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

UNESCO. Disponível em: < <http://whc.unesco.org> > Culture > World Heritage Centre > The List > World Heritage List > Stonehenge, Avebury and Associated Sites>. Acesso em: 15 março 2017.

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

APÊNDICES

Roteiro de Entrevista - Aplicado a um representante eclesiástico da Novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro na Paróquia de São José Operário.

1. A Novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro acontece em outras paróquias além desta, de São José Operário? A que o senhor atribui o sucesso adquirido neste caso?
2. Qual a média de membros que a paróquia possui? Qual a estimativa de fiéis por novena?
3. Como o senhor descreveria o perfil dos frequentadores da novena? São exclusivamente católicos, ou existem pessoas que compartilham experiências em outras religiões? Residem nas proximidades do templo (Zona Norte)?
4. Qual o papel destes cultos na conversão de novos fiéis e confirmação dos antigos? De que forma isso é incorporado pela política de evangelização e territorialização da paróquia?
5. Como a novena contribui para formação do devoto em termos de moralidade, e qual a influência que a figura desse Sagrado exerce no âmbito das ações do sujeito na comunidade?
6. Sabe-se que a Igreja Católica, sobretudo nos últimos anos com o pontificado do Papa Francisco, tem se mostrado aberta ao diálogo com as outras religiões, em uma postura ecumênica. Considerando que a Zona Norte concentra quase metade dos terreiros da cidade, qual a relação que a comunidade paroquial estabelece com os povos de terreiro?
7. Durante as celebrações, um raio do entorno é ocupado por devotos, extrapolando os limites espaciais do templo e abrangendo o espaço público. No tocante à celebração, como é a relação entre a Igreja e o poder público? O Estado oferece algum suporte em termos de serviços e infraestrutura?
8. Quais as atividades concernentes ao profano (o não sagrado) são mobilizadas pela novena? Por exemplo, serviços e atividades comerciais.
9. O que o senhor considera ser a contribuição da novena para a urbanização e crescimento econômico da região?

Roteiro de Entrevista - Aplicado a um representante eclesialístico da Missa da Misericórdia na Paróquia da Santíssima Trindade.

1. A missa da misericórdia acontece em outras paróquias além da Santíssima Trindade? A que o senhor atribui o sucesso adquirido neste caso da Igreja Matriz no bairro Primavera?
2. Qual a média de membros que a paróquia possui? Qual a estimativa de fiéis por missa?
4. Como o senhor descreveria o perfil dos frequentadores da Missa da Misericórdia? São exclusivamente católicos, ou existem pessoas que compartilham experiências em outras religiões? Residem nas proximidades do templo (Zona Norte)?
4. Qual o papel destes cultos na conversão de novos fiéis e confirmação dos antigos? De que forma isso é incorporado pela política de evangelização e territorialização da paróquia?
5. Como a Missa da Misericórdia contribui para formação do devoto em termos de moralidade, e qual a influência que a figura desse Sagrado exerce no âmbito das ações do sujeito na comunidade?
6. Sabe-se que a Igreja Católica, sobretudo nos últimos anos com o pontificado do Papa Francisco, tem se mostrado aberta ao diálogo com as outras religiões, em uma postura ecumênica. Considerando que a Zona Norte concentra quase metade dos terreiros da cidade, qual a relação que a comunidade paroquial estabelece com os povos de terreiro?
7. Durante as celebrações, um raio do entorno é ocupado por devotos, extrapolando os limites espaciais do templo e abrangendo o espaço público. No tocante à celebração, como é a relação entre a Igreja e o poder público? O Estado oferece algum suporte em termos de serviços e infraestrutura?
8. Quais as atividades concernentes ao profano (o não sagrado) são mobilizadas pela Missa da Misericórdia? Por exemplo, serviços e atividades comerciais.
9. O que o senhor considera ser a contribuição da Missa da Misericórdia para a urbanização e crescimento econômico da região?

Roteiro de Entrevista - Aplicado à mãe-de-santo do terreiro de candomblé Ilê Axé Opassoro Fadakar, localizado no bairro Pirajá.

1. O Ilê Axé Opassoro Fadakar foi o primeiro terreiro de candomblé na cidade, tendo sido fundado pelo pai Oscar de Oxalá. Qual a nação, segmento, que o terreiro cultua? Mantem filiação, conexão, com outras casas de candomblé?
2. Qual a estimativa da quantidade de filhos-de-santo da casa? E qual a de frequentadores que não são filhos da casa? No caso destes últimos, além do candomblé, de quais outras religiões encontram-se representantes?
4. Qual o perfil dos filhos de santo? Estes residem nas proximidades do terreiro (Zona Norte)? E no caso dos visitantes?
5. Qual a relação da comunidade de santo e a comunidade de vizinhança? Existe conflito de intolerância religiosa?
6. Como o Candomblé contribui para formação do devoto em termos de moralidade, e qual a influência que a figura desse Sagrado exerce no âmbito das ações do sujeito na comunidade?
7. Qual a relação do terreiro com outras instituições religiosas?
8. Considerando, em especial, a Igreja Católica, existe uma política de boa vizinhança, um diálogo integrador? Como se dá essa relação?
9. Quais as atividades concernentes ao sagrado são realizadas no terreiro? Quais os dias de funcionamento da casa?
10. Quais as atividades concernentes ao profano (o não sagrado) são mobilizadas no terreiro?
11. Durante as celebrações, qual a relação entre o terreiro e o espaço público? O Estado oferece algum suporte em termo de infraestrutura?
12. Tem-se assistido um conflito entre o poder público e os povos de terreiro em virtude do Programa Lagoas do Norte. O motivo é a remoção de alguns terreiros, tomando a obra como justificativa. Também, como parte desse programa urbanístico, será construída a Praça dos Orixás, apontada pela prefeitura como uma conquista para a comunidade. Como a senhora avalia essa situação?

Roteiro de Entrevista - Aplicado ao pai-de-santo do terreiro de umbanda, Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara, localizada no bairro Santa Maria da Codipi.

1. Sendo a umbanda uma religião não unificada, qual a matriz que é praticada nessa casa? Tem influência do Terecô?
2. Sabe-se que este terreiro deriva de outro espaço de culto afro-brasileiro que se situava no bairro Aeroporto. A que se deve essa transferência? Quais os motivos?
3. Qual a estimativa da quantidade de filhos-de-santo da casa? E qual a de frequentadores que não são filhos da casa? No caso destes últimos, além da umbanda, de quais outras religiões encontram-se representantes?
4. Qual o perfil dos filhos de santo? Estes residem nas proximidades do terreiro (Zona Norte)? E no caso dos visitantes?
5. Qual a relação da comunidade de santo e a comunidade de vizinhança? Existe conflito de intolerância religiosa?
6. Como a Umbanda contribui para formação do devoto em termos de moralidade, e qual a influência que a figura desse Sagrado exerce no âmbito das ações do sujeito na comunidade?
7. Qual a relação do terreiro com outras instituições religiosas?
8. Considerando, em especial, a Igreja Católica, existe uma política de boa vizinhança, um diálogo integrador? Como se dá essa relação?
9. Quais as atividades concernentes ao sagrado são realizadas no terreiro? Quais os dias de funcionamento da casa?
10. Quais as atividades concernentes ao profano (o não sagrado) são mobilizadas no terreiro?
11. Durante as celebrações, qual a relação entre o terreiro e o espaço público? O Estado oferece algum suporte em termo de infraestrutura?
12. Tem-se assistido um conflito entre o poder público e os povos de terreiro em virtude do Programa Lagoas do Norte. O motivo é a remoção de alguns terreiros, tomando a obra como justificativa. Também, como parte desse programa urbanístico, será construída a Praça dos Orixás, apontada pela prefeitura como uma conquista para a comunidade. Como o senhor avalia essa situação?