

**Terreiros e cidades:
co-constituição, sociabilidades mais-que-humanas e modos de fazer lugares¹**

Thaís Verçosa
UFPE

Palavras-chave: candomblé; lugares; movimento.

Como cidades e terreiros de candomblé se fazem, desfazem e refazem, em relação? Que lugares são, esporádica ou continuamente, utilizados pelo povo de santo em cada cidade, transformando seus usos e/ou criando novas formas de habitar o espaço? Aqui, proponho uma reflexão sobre os impactos que o desenvolvimento urbano causa aos terreiros de candomblé, alterando suas rotas e modificando o cotidiano das casas, ao mesmo tempo em que discuto como estas casas de culto surgem, se moldam, se deslocam e se refazem para se manterem ativas apesar da inquietação constante que marca as grandes cidades.

Partindo da perspectiva dos estudos sobre candomblé, e olhando desde os trabalhos antropológicos empreendidos por pesquisadores dessa religião afro-brasileira no contexto de Salvador, sua região metropolitana e adentrando o Recôncavo Baiano, destaco que poucos foram aqueles que se debruçaram realmente sobre a temática dos terreiros e sua relação com o espaço-cidade, lidando com a questão de maneira tangencial, assumindo-a como dada ou pensando de maneira determinista, em que o espaço-terreiro está constituído de uma vez por todas e serviria, tal qual um modelo, para todas as formas de apropriação entre terreiros e cidades, desconsiderando as especificidades de cada casa de culto e seus modos únicos de habitar e produzir lugares. Este modo genérico de olhar para a relação aqui proposta torna subjacente, ainda, outro ponto relevante para a discussão: o espaço, ele próprio, viabiliza modos singulares para que cada terreiro venha a existir. Muitos são os desafios enfrentados quando levamos em conta essa conexão, e traz repercussões que incidem sobre a existência dos terreiros. Mudanças espaciais - sejam elas provocadas por demandas de entidades ou pessoas, ação do poder público sobre o espaço ou necessidade de expansão, além de questões

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024).

relacionadas à perseguição religiosa - são parte da história de vida de muitas dessas casas de candomblé.

Para fins desse debate, me interesso em examinar como diferentes tipos de actantes - pensando a partir de Latour (2007) e Deleuze e Guattari (2011) - ou agentes (sendo eles pessoas, animais, objetos rituais e entidades as mais diversas) se associam à questão espacial e como esta afeta os agentes, em uma relação associativa, na qual os vínculos estabelecidos importam e instauram mundos. Ingold (2015) chama essas conexões de malhas - ou *meshwork* -, o que me permite olhar para trajetórias de agentes diversos e são boas para pensar sobre como estas constituem lugares, através dos movimentos. O terreiro de candomblé, é, assim, um organismo vivo, que se movimenta por diversas linhas de trajetórias, que se encontram e se entrelaçam, produzindo espaços urbanos, impactando na dinâmica das cidades e sendo impactado por elas, numa relação dialética incessante.

Os movimentos que fazem terreiros enquanto terreiros fazem cidades

“O que são as cidades se não versos paridos e emanados dos corpos daqueles que as praticam?” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 73), perguntam Simas e Rufino em *Flecha no tempo*, colocando em movimento uma metodologia que instiga um saber corporificado, mas que, também, produz lugares. Pensar cidade como um conjunto de ações - voluntárias e involuntárias - e não como algo dado - o que pressupõe um descolamento da historicidade que a fabricou e, portanto, tendendo a ocultar processos criativos ao longo do caminho - alinha a feitura do tecido urbano à feitura de terreiros de candomblé. Não como ocorrendo em paralelo ou simultaneamente, mas abrindo possibilidades de olhar para as conexões que se estabelecem enquanto eles se fazem e como se dão os diálogos e negociações aí envolvidos para que uma casa de culto afro-brasileiro se fixe em determinado lugar, pensando-a inserido na cidade e não como um microcosmo apartado dela.

As descrições acerca dos terreiros de candomblé e sua relação com o tecido urbano não são recentes e estão presentes desde os primeiros estudos realizados sobre o candomblé baiano, porém o tema do espaço sempre foi tratado de maneira tangencial. Assim, pesquisadores como Nina Rodrigues, Édison Carneiro, Roger Bastide e Pierre

Verger² trouxeram dados e valiosas informações sobre fundações de terreiros, mudanças espaciais sofridas por eles no decorrer do tempo e reassentamento em novos lugares, mas sem olharem de maneira profunda para o que a conexão entre casas de candomblé e as cidades produziam, em par. Em seus trabalhos, estes antropólogos e pesquisadores das religiões afro-brasileiras trataram sobre questões de abertura de terreiros, rituais diversos, organização estrutural das casas e das famílias de santo, porém sem questionarem como se produz a relação dos terreiros com o lugar onde são assentados, o que implica a construção de uma casa em determinado espaço e não outro, que tipos de demandas existem para que um terreiro seja aberto ou porque terreiros se deslocaram dentro de determinada cidade - e até entre elas - ao longo de sua trajetória e quais as consequências dessa circulação de pessoas e entidades no espaço urbano.

Para que um terreiro de candomblé venha a existir, é necessário que uma série de ações, negociações, rituais, entidades, pessoas, animais, objetos litúrgicos, cantos, danças, rezas e alimentos sejam conectados. Portanto, a fundação de uma casa de santo requer um dispendioso trabalho e coloca em relação muitos elementos. Conforme aponta Marques (2016), para se tornar um terreiro, um lugar precisa, antes,

[...] ter o axé fixado, através de uma série de ações rituais conhecidas como “enterrar” ou *plantar o axé*. Plantar o axé, ou também *fazer o chão*, é justamente assentar, no centro do barracão, as forças necessárias para que o terreiro passe a ser um conglomerado – irradiador e receptor – dessas próprias forças, colocando-as em movimento. A partir daí, o chão passa a ser carregado de axé e, ao mesmo tempo, torna-se o axé, constituído por partes de todos os seres – humanos e não-humanos – que participam do terreiro. (MARQUES, 2016, p. 49, grifo no original)

No candomblé, assim como pessoas, as casas também precisam ser feitas, mediante uma sequência de rituais, levando ao que Evangelista (2002) trata em termos de reorganização espacial, uma vez que

A transformação de uma propriedade particular num terreiro de candomblé instaura uma necessária coletivização – ainda que informal – do espaço, tanto por se tratar de uma comunidade religiosa que pressupõe o uso coletivo do local, quanto por estabelecer vínculos entre pessoas e divindades através da circulação do axé. (EVANGELISTA, 2015, p. 72)

² Apenas para citar os autores mais clássicos que iniciaram e desdobraram os estudos sobre o candomblé na cidade de Salvador e Recôncavo Baiano, em fins do século XIX até a primeira metade do século XX.

É, portanto, basilar pensar os terreiros de candomblé como lugares que se constituem a partir da relação entre pessoas, coisas e lugares, estes também sendo “feitos” à medida em que se aprofundam os vínculos. O axé³ funciona como conector, à medida em que proporciona que um espaço, antes apenas um terreno vazio ou uma casa, se torne, paulatinamente, um lugar sagrado, composto por elementos que foram e são constantemente postos em relação e cuidados na relação entre humanos e não humanos. Quando pensamos em trajetórias de pessoas e terreiros de candomblé, é importante olharmos para a agência de sujeitos e entidades, uma vez que os não humanos participam de forma ativa e concreta da dinâmica dessas casas de culto. Parte significativa das decisões tomadas por pais e mães de santo passam pelas demandas estabelecidas por orixás, caboclos, exus e erês, o que os coloca em posição de agentes dentre desses microcosmos. E, assim, “as ações individuais e/ou conjuntas destes agentes se efetivam a partir do que Latour (2007) chamou de disposição e sensibilização entre os corpos - sejam eles de humanos ou entidades -, permitindo que eles se constituam e se afetem mutuamente através de um trabalho realizado, criando um agenciamento entre eles.” (VERÇOSA, 2022, p. 62) Olhar para os não humanos como agentes/actantes - ao invés de apenas partes da composição dos terreiros - também implica pensá-los como fragmentos do que constitui uma cidade como Salvador, que tem uma alta concentração de casas de candomblé. Afinal, se entidades atuam, demandam, trabalham, se deslocam e são cultuadas em partes diversas, espalhadas que estão pelo tecido urbano, elas mesmas também fazem lugares, porque estão em constante movimento ou porque, antes, reivindicam esses movimentos.

Os terreiros de candomblé estão espalhados por toda Salvador e sua região metropolitana, com grande concentração de casas tanto no miolo da capital - em bairros como Cabula, São Gonçalo do Retiro, Pernambués, Engenho Velho da Federação e Brotas, por exemplo - quanto nas regiões periféricas mais distantes do centro, compondo parte significativa da cidade. Além deles, o povo de santo faz uso contínuo de alguns espaços, que também compõem terreiros. Não podemos tomar um terreiro como um lugar encapsulado em si mesmo, mas, antes, como uma série de conexões estabelecidas com o ambiente externo, que propiciam que ele venha a existir e se firmar. Obviamente os terreiros não estão isolados da malha urbana, mas a compõem, se

³ “Axé”, como observou Marques (2016), é um termo polissêmico dentro do candomblé e pode significar tanto o próprio terreiro com a força que compõe e que está, ela mesma, em todas as coisas e seres.

relacionam de maneira íntima com ela, se misturam com o entorno, através da circulação de pessoas que chegam e saem destas casas de culto; que vão a feiras comprar animais, frutas, cereais, ervas e acessórios para os rituais; que levam oferendas para a beira do mar ou de nascentes e represas de água doce; que visitam outros terreiros; que colhem folhas nas matas do entorno; que realizam ebós⁴ em espaços públicos; que circulam pela cidade em festas religiosas. Assim, a apropriação do espaço urbano pelo povo de santo se dá de maneiras diversas e contínuas, ora em grande conexão com o ritmo das cidades, ora vivenciando outras temporalidades.

Feiras, mercados públicos, braços de mar, beiras de rios, lagoas, diques e espaços contínuos de mata urbana também integram o circuito de terreiros, uma vez que são utilizados pelo povo de santo para a realização de rituais, compra de produtos e animais, troca de informação entre as casas e espaços de socialização dos adeptos do candomblé. A relação de troca que se estabelece extramuros também compõe terreiros e faz cidades. Para avançar nesse debate, discuto a proposta ingoldiana de “andarilhar”. Para Ingold (2022), os andarilhos “não são ocupantes falhos ou relutantes, mas habitantes bem-sucedidos. Eles podem ter, na verdade, viajado muito se movendo de lugar em lugar, muitas vezes por distâncias consideráveis, e contribuindo, por esses movimentos, na formação contínua de cada um dos lugares pelos quais passaram.”. (INGOLD, 2022, p. 130) Os andarilhos são, portanto, criadores de mundos, sendo esta sua forma fundamental de habitar a terra, participando do “processo pelo qual o mundo vem à existência continuamente e que, ao deixar uma trilha de vida, contribui para a sua tecelagem e textura.”. (idem, p. 109) Assim, andarilhar é transitar entre lugares - num *continuum* -, sendo as locomoções mesmas parte da constituição desses lugares, formando-os enquanto linhas fluidas de movimento. Corpos em trânsito fazem cidades e fazem terreiros. Se tomarmos emprestada a imagem do andarilho de Ingold, esse sujeito, que circula de maneira situada nos espaços, mas que não se prende a nenhum deles, podemos olhar de maneira mais cuidadosa para modos pelos quais os terreiros se constituem nas cidades. Segundo ele, o andarilho está sempre de passagem, sendo ele mesmo os fluxos por onde circula. Deste modo, se corpos também fazem caminhos, andarilhar, trilhar, vagar, flunar - para tomar emprestada outra imagem, mas, desta vez, de Baudelaire, melhor explorada por Benjamin⁵ - são meios pelos quais os sujeitos se

⁴ Oferenda feita na intenção de atender a demandas dos orixás e demais entidades; ritual de limpeza.

⁵ Para maior detalhamento, ler o capítulo *O flâneur* em Passagens (2018).

inscrevem no mundo. De acordo com Ingold (2015), pensar em trajetórias é vislumbrar movimentos, e o autor sugere que olhemos para o espaço como fios de linhas entrelaçadas, que perambulam. Assim, uma trilha deve ser entendida como um “caminho através” e não “ao longo de”. Atravessar um caminho deixa rastros, trilhas, que se conectam a outras trilhas deixadas por outros sujeitos - humanos e não humanos - à medida em que cada vida se enlaça em outras vidas, em outros caminhos, criando aquilo que ele chamou de “nós”. Os fios de vida de cada um se encontram com outros fios de vidas, e esse ajuste é sempre contingente, porque cada um partirá para outros caminhos e se vinculará a outros fios, formando outros nós. Portanto, “o nó, em contraste, não contém a vida, mas, em vez disso, é formado pelas próprias linhas ao longo das quais a vida é vivida. Essas linhas são unidas *no* nó, mas elas não são unidas *pelo* nó.”. (INGOLD, 2022, p. 130, grifo no original) Porém, é importante reter aqui que os lugares não são aquilo que cercam os movimentos, mas que se fazem *com eles e através deles*. Dessa maneira, um terreiro de candomblé é feito a partir desse emaranhado de linhas de vidas e movimentos distintos, de seres diversos que se encontram e se associam em certos nós ingoldianos, formando um lugar específico. Conforme venho discutindo, cidades e terreiros são práticas corporificadas e linhas de vidas entrelaçadas, com vinculações as mais variadas, possibilitando muitos caminhos e mudanças constantes.

Como indicam Simas e Rufino (2018), terreiros de candomblé buscam reinventar no Brasil um ideário africano, que foi trazido pelas pessoas escravizadas, mas, ainda, “aponta para as disputas, negociações, conflitos, hibridações e alianças que se travam na recodificação de novas práticas, territórios, sociabilidades e laços associativos.”. (SIMAS, RUFINO, 2018, p. 42) Assim, terreiros são espaços surgidos com e no movimento e estão sempre em constante ação. Quando uma casa de candomblé é aberta e assentada, se fixando no espaço, ainda assim existem muitas possibilidades de mudança: as entidades podem demandar que seja erguido ou derrubado um quarto de santo, que um assentamento troque de lugar ou que uma nova cozinha seja construída. À medida em que o terreiro vai ganhando adeptos, o tamanho do local pode se tornar insuficiente para abranger a quantidade de fieis e suas entidades, o que pode implicar na necessidade de aumentar a casa, fazendo novos pavimentos acima dos que já existem ou ainda adquirindo um terreno vizinho para que a ampliação ocorra. Além disso, há fatores externos que influenciam as dinâmicas dos terreiros.

Durantes décadas, entre fins do século XIX e a primeira metade do século XX, os terreiros foram perseguidos pelo Estado, o que foi bastante documentado na literatura especializada⁶. A atuação do poder estatal fez com que muitos terreiros se deslocassem no espaço, buscando possibilidades de cultuar suas entidades distantes das vistas da polícia de costumes, que invadia casas de candomblé e apreendia instrumentos musicais, elementos sagrados e levava presos sacerdotes e praticantes da religião. Outro elemento de destaque no que tange aos movimentos de terreiros tem a ver com a expansão das cidades. Com o crescimento desordenado dos centros urbanos, muitos terreiros que se localizavam em regiões afastadas acabaram sendo englobados pela malha das cidades e foram impactados pela onda de progresso que as atingiu, tendo sido desapropriados pelo poder público para que uma nova via de transporte surgisse ou porque os terreiros não detivessem documentação comprobatória de posse dos terrenos onde estavam assentados. Portanto, muitas casas de candomblé soteropolitanas foram impactadas pela dinâmica de desenvolvimento das cidades, o que levou a mudanças profundas tanto no modo de se fazer o candomblé, quanto no próprio processo da cidade, posto que terreiros também impactam no seu meio de constituição. Dadas as diversas causas aqui apresentadas - que, muitas vezes, aparecem de maneira combinada - é relevante entender que “assentar” e “deslocar” são partes inerentes da vida de terreiros de candomblé: embora se busque a fixação no espaço - uma vez que cada deslocamento implica em grande trabalho de tirar o axé plantado e depois ritualizar outro espaço e replantar o axé -, as casas estão sempre na possibilidade de movimento.

O terreiro como encruzilhada e como nó

O orixá Exu está relacionado às ideias de movimento, invenção, acontecimento, dinamicidade. Ele é o dono da encruzilhada, o mensageiro, o intérprete, aquele que come primeiro, a boca do mundo, o dono do mercado, o que conecta o ayê e o orun, o que guarda a entrada dos terreiros, o que é assentado na porta. Roger Bastide (2001) chama a atenção para a função de Exu como regulador do cosmo, sendo “aquele que

⁶ Entre outros, sugiro, para tratar do contexto do Recôncavo Baiano, a leitura aprofundada de Edmar Santos (2009), que fez vasto levantamento documental acerca da perseguição religiosa sofrida por terreiros de candomblé por parte do Estado. Sobre a condição de terreiros em Salvador ainda no século XIX, ver Parés (2018).

abre as barreiras, que traça os caminhos.” (BASTIDE, 2001, p. 183) e que classifica as coisas e as estabiliza, ordenando, assim, o mundo. Porém, Bastide ressalta que essa ordenação não se dá apenas horizontalmente, mas, também, de maneira vertical, o que implica em uma hierarquia, e coloca Exu como figura importante no culto a Ifá, estando “em toda parte, tanto na linha que vai dos orixás aos mortais, quanto na que vai dos mortais aos orixás. A ordem não repousa somente no respeito à autonomia dos conceitos, mas também no respeito à sua subordinação e hierarquização.” (idem, p. 186) Assim, Exu une todos os compartimentos do cosmo e “está nos limites da vida e da morte, entre o mundo dos indivíduos e o dos eguns.” (idem, p. 178), servindo como tradutor entre as entidades e os humanos. Já Juana Elbein (2012) desdobra a imagem de Exu para o ser que dinamiza o sistema religioso yorubá, apontando que ele é elemento “de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema [religioso] e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria.” (SANTOS, 2012, p. 141) Para ela, Exu é solucionador de demandas, aquele que desvenda quais os melhores caminhos, abrindo-os ou fechando-os (idem, p. 143). Simas e Rufino (2018) definem Exu como sendo aquele que “vive no riscado, na fresta, na casca da lima, malandreado no sincopado, desconversando, quebrando o padrão, subvertendo no arrepiado do tempo, gingando capoeiras no fio da navalha.” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 114) e afirmam que “ele sempre nos desafia, assim, a serpentear, como a cobra coral de três cores que lhe pertence, as entranhas do mundo.” (idem), pois ele é o senhor do corpo. O corpo que risca o chão e risca a cidade.

Sem Exu, nada se faz no candomblé. Sua energia comunicadora prepara os caminhos entre entidades e pessoas. Como senhor das encruzilhadas, as possibilidades estão em aberto, são imprevisíveis. Assim é, também, o fazer dos terreiros: uma sequência de acontecimentos onde o inesperado habita. Construir uma casa de santo é colocar em participação energias distintas, com linhas de vida que se cruzam naquele lugar, formando um nó, mas sempre como expectativas: a escolha do local foi apropriada? As entidades vão aceitar as oferendas? Surgirão outras demandas quando o trabalho parecer finalizado? Um terreiro está sempre inacabado e Simas e Rufino lembram que “os caminhos, ao invés de apresentados como lineares, devem ser codificados em encruzilhadas.” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 36) Colocar a encruzilhada como centro da discussão implica deslocar o olhar do modo coerente e organizado de pensar uma feitura - seja de terreiro, de filho de santo ou de cidade - para

o âmbito do imprevisível, que traz desconforto. Ingold (2015) propõe que, ao invés de olharmos para processos formativos em retrospectiva - ou seja, de hoje para o passado -, nos dediquemos a buscar o desenvolvimento dos caminhos ao longo do tempo, o que permite vislumbrar os meios criativos ali empregados e que agentes participaram do movimento, mesmo que só possamos ter acesso parcial a cada trilha. Para ele, “o mundo habitado é uma *meshwork* reticulada formada de tais trilhas, que estão continuamente sendo tecidas conforme a vida continua ao longo delas.” (INGOLD, 2022, p. 112), de modo incompleto.

Seguindo Simas e Rufino (2018), e atenta à concepção ingoldiana, proponho o terreiro e a cidade - em par de relação - como a encruzilhada de Exu e como nó. Não equalizando-os, mas tensionando os modos de fazer, circular, desfazer, refazer, abrir caminhos, encontrar brechas, construir o novo, viver outras temporalidades. Ambos são abertos e são potências, sempre inacabados, porque são vivos. Simas e Rufino alertam que a encruzilhada inquieta e, por isso, é tão fascinante. Andarilhar nas encruzilhadas é potente, porque abre possibilidades e o desdobramento é sempre imprevisível. Quando Deleuze e Guattari (2011) propõem a ideia de rizoma, inferem que este constructo - teórico e metodológico ao mesmo tempo - “não tem começo nem fim, mas [é] sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 43), pois o rizoma é um emaranhado de linhas, que “põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não signos.” (idem), se conectando indefinidamente, construindo agenciamentos temporários, e se desdobrando em outros movimentos, já que cada parte do rizoma pode se vincular a qualquer outra e deve se vincular. O que acontece quando um caboclo novo aparece no terreiro e demanda trabalho? Quem cuida dos assentamentos⁷ de um filho de santo quando este precisa se ausentar da rotina da casa por um certo período? O emaranhado de fios que conecta pessoas e entidades não está dado de uma vez por todas, e novas reivindicações são sempre possíveis e precisam ser atendidas. À medida em que a vinculação entre sujeitos e entidades vai se tornando mais afinada, maiores podem ser as demandas e os compromissos a serem cumpridos. Os agenciamentos são, portanto, contínuos. O terreiro é a encruzilhada, potente de possibilidades e lugar de encontro de linhas e trilhas de vida, fixado em um nó; e é rizoma, que se espalha e enlaça outras linhas a partir de conexões incalculáveis.

⁷ Assentamentos são representações materiais dos orixás e são compostos por vasilhas de louça de tamanhos e tipos variados além de potes e outros objetos que são sacralizados no âmbito do terreiro para conter elementos específicos de cada filho de santo na sua relação individual com cada entidade.

Retomando a discussão iniciada anteriormente, avançarei no tema da composição do terreiro na cidade, como parte integrante dela, mas a partir das conexões que estabelece com outros lugares. Com o desenvolvimento descontrolado dos grandes centros urbanos, muitos terreiros de candomblé acabam por recorrer a espaços externos a eles para manter a prática religiosa, já que acabam sendo comprimidos pelo entorno, inclusive perdendo parte pequena ou significativa de seu terreno original por invasões de vizinhos e grandes empreendimentos imobiliários. A cidade de Salvador não escapa a esse problema e muitos são os casos relatados nas últimas décadas⁸ sobre ocupação irregular de espaços de terreiros. Em vários fatos documentados⁹, terreiros que, antes detinham áreas de mata e/ou com fontes de água (como braços de rios), ambos importantes para a realização de rituais, foram invadidos sistematicamente e perderam o acesso direto a esses recursos, tendo que buscá-los em outras partes do bairro ou até mesmo fora dele para dar continuidade às suas práticas. Por outro lado, antes espaços que eram de acesso comunitário foram cercados por particulares, inviabilizando a entrada dos adeptos do candomblé a determinados locais, afetando a dinâmica de muitas destas casas. Para além das duas questões aqui levantadas, há uma terceira dinâmica que faz parte do complexo emaranhado de composição de um terreiro, que é a circulação por ambientes da cidade, não apenas no intuito de realizar ritos, mas como parte da sociabilidade dos candomblecistas. Simas e Rufino deixam à mostra a imagem instigante de que “em cada esquina onde Exu come, o mundo é reinventado enquanto terreiro. [...] Na perspectiva da epistemologia das macumbas a noção de terreiro configura-se como tempo/espaço onde o saber é praticado. Assim, todo espaço em que se risca o ritual é terreiro firmado.” (SIMAS, RUFINO, 2018, p. 42), abrindo caminho para pensarmos o terreiro não como um lugar encerrado das porteiras para dentro, mas, novamente, como possibilidade de existência. Os autores não propõem que abandonemos o espaço físico e construído de cada casa, mas que possamos vislumbrar, mesmo que através de pequenas brechas, a materialidade como algo que ultrapassa o

⁸ O caso mais recente ocorrido na cidade, que foi amplamente debatido na mídia e na sociedade civil soteropolitana ocorreu com o tradicional Terreiro da Casa Branca, localizado na Avenida Vasco da Gama, que, apesar de ser tombado pelo IPHAN, teve parte de seu terreno invadido por um empreendimento imobiliário. Para maior detalhamento, consultar Santos (2024).

⁹ Em Verçosa (2022) há uma longa discussão sobre terreiros que perderam espaço físico ao longo dos anos devido à ingerência do poder público frente a irregularidades fundiárias e desenvolvimento desmedido da malha urbana, além de casos de intolerância religiosa, que acabaram por expulsar muitas dessas casas de culto de seus locais de origem.

ambiente e vai em direção às práticas, sejam elas realizadas dentro ou fora de cada terreiro. Nessa perspectiva,

A rua e o mercado são caminhos formativos onde se tecem aprendizagens nas múltiplas formas de trocas. [...] As encruzilhadas e suas esquinas são campos de possibilidade, lá a gargalhada debocha e reinventa a vida, o passo enviesado é a astúcia do corpo que dribla a vigilância do pecado. [...] O solo do terreiro Brasil é assentamento, é o lugar onde está plantado o axé, chão que reverbera vida. (idem, p. 13)

Como Simas e Rufino apontam, os espaços externos aos terreiros são, também, terreiros, na medida em que viabilizam que muitas das demandas das casas sejam cumpridas, assegurando a manutenção de rituais e práticas. Trago a ideia deleuziana de agenciamentos para tratar de continuidade, uma vez que “um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões. Não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 24), e estas linhas podem e devem ser percorridas para que o terreiro esteja inserido na cidade, em relação com ela, modificando-a e sendo transformado pelos vínculos estabelecidos.

Embora não tenham sido sacralizados por meio de rituais específicos, à medida em que vão sendo utilizados continuamente, adquirem a condição de sagrados para o povo de santo. Este é o caso de parques públicos, lagoas, braços de mar. Na cidade de Salvador há lugares públicos emblemáticos utilizados pelos terreiros, como o Dique do Tororó, localizado próximo à Avenida Vasco da Gama, região que conta com muitas casas tradicionais de candomblé. No Dique foram instaladas oito esculturas de orixás no espelho d’água, além de quatro outras que ficam no seu entorno. Ali, são depositadas oferendas e presentes para as entidades, sendo utilizado durante todo o ano. Outro local bastante popular é o Parque da Pedra de Xangô, inaugurado no ano de 2022 no bairro de Pirajá, que abriga monumento de mesmo nome, tombado como patrimônio cultural pela prefeitura da cidade dada a sua importância para os cultos afro-religiosos. Além destes, Salvador conta com duas grandes feiras públicas, a Feira de São Joaquim, que fica localizada na Calçada, região da Cidade Baixa, e o Mercado das Sete Portas, localizado em Nazaré. As duas são amplamente frequentadas pelos integrantes de terreiros dada a variedade de barracas e lojas onde se pode adquirir imagens de entidades em tamanhos variados, charutos e fumo de rolo, pacotes de velas, incensos, alimentos os mais

diversos, roupas para serem usadas dentro dos terreiros, ferramentas de orixás, fios de contas, entre uma infinidade de objetos religiosos que fazem parte da dinâmica cotidiana das casas. Também há ocupação do espaço urbano no que tange à realização e participação de/em festas públicas religiosas, que ocorrem em regiões distintas de Salvador. Muitas delas remontam a décadas e séculos passados, como é o caso da Festa de Santa Bárbara, que acontece a cada 4 de dezembro, tomando as ruas do Pelourinho, no Centro Histórico, quando as ruas do bairro são vestidas pelas cores vermelho e branco, remetendo à santa católica, mas, também, ao orixá Iansã. A junção de elementos de ambas as religiões aparece de maneira muito forte e marcada enquanto se caminha pelas vielas e pátios, onde procissão de santos e distribuição de acarajés¹⁰ acontece. O Mercado de Santa Bárbara, que fica na Baixa do Sapateiro, também no Pelourinho, é tomado por fieis que vão agradecer, pedir e entregar presentes.

Figura 1: Lugares frequentados pelo povo de santo em Salvador /
Festas em que o povo de santo ocupa o espaço urbano

**LUGARES FREQUENTADOS PELO POVO DE SANTO EM SALVADOR
FESTAS EM QUE O POVO DE SANTO OCUPA O ESPAÇO URBANO**



- LEGENDA**
- 1 Feira de Sete Portas
 - 2 Feira de São Joaquim
 - 3 Parque de São Bartolomeu
 - 4 Dique do Tororó

- LEGENDA**
- 1 Santa Bárbara, 4 de dezembro, Pelourinho
 - 2 Iemanjá, 2 de fevereiro, Rio Vermelho
 - 3 Conceição da Praia, 8 de dezembro, Cidade Baixa
 - 4 Festa do Senhor do Bonfim, 3ª quinta-feira de janeiro, da Igreja da Conceição da Praia até a Igreja do Bonfim

Fonte: VERÇOSA, 2022.

¹⁰ O acarajé é a comida ritual deste orixá.

A figura acima ilustra parte dos deslocamentos que os povos de terreiro empreendem na malha urbana para fazer compras, realizar rituais, encontrar pessoas, trocar informações e vivenciar a cidade mesma enquanto terreiro, nos termos que Simas e Rufino nos fazem pensar. As trilhas de cada uma das casas se conectam com outras trilhas, de outras casas, em lugares os mais variados. O terreiro enquanto prática faz cidade à medida em que as pessoas andarilham por ela, carregando histórias vivenciadas, construindo memórias e sacralizando beiras de mar. Ambos estão sempre se inventando e reinventando, no cotidiano, como forte pulsão de vida. Agora, passo à discussão sobre os impactos da cidade na dinâmica dos terreiros.

Desterritorializar e reterritorializar terreiros: movimentos no espaço

A cidade é lugar de disputas e conflitos permanentes, de grupos distintos, que buscam ocupar o espaço cada um à sua maneira e necessidade, criando confrontos. É, portanto um lugar político, como inferido por David Harvey:

O termo “cidade” tem uma história icônica e simbólica profundamente inserida na busca de significados políticos. A cidade de Deus, a cidade edificada sobre um morro, a relação entre cidade e cidadania - a cidade como objeto de desejo utópico, como um lugar distintivo de pertença em uma ordem espaço-temporal em movimento perpétuo -, tudo isso confere à cidade um significado que mobiliza um imaginário político crucial. (HARVEY, 2014, p. 22)

que se complementa com a ideia proposta por ele de que a cidade tradicional foi arruinada pelo capitalismo e “sua interminável necessidade de dispor da acumulação desenfreada de capital capaz de financiar a expansão interminável e desordenada do crescimento urbano, sejam quais forem suas consequências sociais, ambientais ou políticas.”. (idem, p. 20) O que restou, então, dos espaços urbanos? A partir de Benjamin e sua ideia - que se coaduna com a de Harvey a partir de Lefebvre - de cidades como espaço de lutas e batalhas -, Velloso (2017) discorre que “a imagem urbana é imagem dialética, responsável por iluminar outros acontecimentos de lutas, por retirar da invisibilidade outras práticas de resistência, subjetividades e contracondutas.”. (VELLOSO, 2017, p. 44) E segue: “Cada insurgência é experiência de ruptura transitória com o lugar; cada insurgência instabiliza os hieróglifos espaciais,

monumentos, ruas, edifícios, ao redor dos quais acontece. Toda e cada insurgência explode a lógica subjacente ao urbano desenhado e planejado.”. (idem, p. 45) Se a cidade como a vivenciamos hoje é exploração de recursos e pessoas, independente das consequências, como sugere Harvey, mas também palco de lutas e resistências, como abordado por Velloso, o terreiro de candomblé, na sua relação com a cidade é cidade, mas território. Nos termos de Sodré (2002), território “coloca de fato a questão da *identidade*, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com outros.”. (SODRÉ, 2002, p. 23, grifo meu) Territórios são multidimensionais, complexos e envolvem dinâmicas de poder as mais diversas. É possível, ainda, tratar de terreiros enquanto insurgências, pois subvertem os sentidos, transgredindo e, muitas vezes, dissolvendo a racionalidade do espaço. Assentar um terreiro é demarcar uma superfície, mas menos no sentido de ocupar uma área delimitada e mais enquanto práticas continuadas, produzindo um lugar incessantemente. Manter o terreiro é ainda mais custoso, e é preciso insistir em rituais, presenças, elementos mágicos, relações com pessoas e entidades, negociação.

O terreiro é frutífero e gera espaço urbano, mas, por estar em uma dinâmica permanente - e incansável - com ele, precisa competir com a cidade para continuar existindo. O espaço do terreiro difere daquele que está no seu entorno, por ser um microcosmo, assentado através de rituais, e que evoca, além de tudo, outras temporalidades. A dinâmica temporal de uma comunidade afro-diaspórica não coincide com a temporalidade linear e sucessiva do mundo cristão. Como ressaltou Martins (2021), é “um tempo que não elide a cronologia, mas que a subverte. Um tempo curvo, reversível, transversal, longo e simultaneamente inaugural [...]” (MARTINS, 2021, p. 42) Lugar e tempo estão sempre imbricados, como um par em relação¹¹. Olhando para a temporalidade da cidade, Jacques et. al (2017) apontam que

A coexistência de diferentes tempos está evidente na materialidade da cidade. [...] São resquícios de diversos tempos: de diversos planos de futuro passados que acompanham a história do lugar (materializados ou apenas idealizados); de diferentes temporalidades, associadas às práticas urbanas (oficiais ou desviantes); de planos de futuros (im)postos no presente, que não param de irromper. (JACQUES ET. AL, 2017, p. 320)

¹¹ A autora aponta, ainda, que há “uma instigante concepção de temporalidades, o tempo espiralar, vinculada à concepção estruturante de ancestralidade, uma concepção cósmica que inclui, no mesmo circuito fenomenológico, as divindades, a natureza cósmica, a fauna, a flora, os elementos físicos, os mortos, os vivos e os que ainda vão nascer, concebidos como anéis de uma complementaridade necessária, em contínuo processo de transformação e de devir.” (MARTINS, 2021, p. 31)

Os autores chamam esses tempos distintos e concomitantes de “heterocronias urbanas”, que são, para eles,

[...] coexistências não pacificadas, que causam estranhamentos, conflitos, choques. Seriam como descompassos, arritmias, um tipo de furo ou rasgo que abre um tempo dentro do outro, que cria uma brecha ou desvio temporal, onde temporalidades múltiplas podem emergir; um tipo de solução ou tropeço que rechaça qualquer lógica temporal positivista, linear ou teleológica: montagens de tempos heterogêneos. (JACQUES ET. AL, 2017, p. 298)

Estas coexistências possibilitam o convívio de diferentes tempos e espaços, que estão intrincados entre si. Lidar com a questão cronológica é importante para entender como as dinâmicas de desterritorialização e reterritorialização impactam na vida dos terreiros, e será discutido adiante.

Ao olharmos para um terreiro assentado no lugar durante décadas, muitas vezes não vislumbramos o processo que proporcionou que aquela fixação ocorresse, suprimindo a presença de muitos entes e sem levarmos em consideração a existência de muitos elementos e forças que atuaram para que a casa se estabelecesse. Como indicado na primeira seção, há muitas maneiras pelas quais a dinâmica e o desenvolvimento das cidades afetam o cotidiano de terreiros de candomblé. Seja pelo imperativo do poder público instituindo uma obra de infraestrutura que atingirá a região onde está situado, seja pela invasão e perda de seu espaço físico devido à ação da vizinhança, é notório que muitas dessas casas de culto acabam sendo impactadas pelo modo como as cidades crescem. Há fatores mais recentes, observados nas últimas décadas, como o aumento da violência urbana, que expulsou e expulsa terreiros de seus lugares de origem, e cada vez mais relatos de intolerância religiosa e perseguição a praticantes das religiões afro-brasileiras e invasões e depredação de terreiros¹². Ou, ainda, são demandados por entidades e precisam se deslocar para atender às suas necessidades e manterem os vínculos firmados com elas. Para manterem o lugar onde o terreiro está instalado, muitas das comunidades precisam travar disputas intensas, e, em parte dos casos, não

¹² Muitos são os cruzamentos de violências sofridas pelas casas, que têm recorrido mais e mais a processos de patrimonialização junto a órgãos públicos - seja no âmbito municipal, estadual ou federal -, na tentativa de salvaguardar não apenas as práticas e cultos, mas, também, seu espaço físico. Apenas para informação sobre o tópico, atualmente existem pouco mais de 10 terreiros tombados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o IPHAN, sendo, em sua maioria, localizados no estado da Bahia, contando um terreiro tombado em Pernambuco e outro no Maranhão.

saem vitoriosas. Em muitas das circunstâncias, na tentativa de preservar o culto, fazem mudanças forçadas para outras partes do bairro, outros bairros da cidade ou, até mesmo, para outras cidades, muitas vezes distantes daquela de origem. Várias são as razões que acarretam deslocamentos de terreiros, e toda situação é única, inclusive porque mais de um fator pode estar sobreposto, apontando para agências de pessoas e entidades em cada processo.

Conforme alguns estudiosos de cultos afro-religiosos da Bahia apontam¹³, na virada do século XIX para o século XX e nas primeiras décadas do século XX, parte significativa dos terreiros da cidade de Salvador estavam situados longe do centro, em áreas rurais, mas, devido ao crescimento da cidade, foram incorporados à zona urbana. À medida em que Salvador foi crescendo, os terreiros passaram a compor a malha urbana, e muitos deles perderam tamanhos significativos de seus terrenos. Este processo provocou mudanças significativas no cotidiano das casas, uma vez que agora estas estavam mais próximas de vizinhos e podiam ser supervisionadas tanto pelos moradores do entorno quanto pela polícia. Ter uma área onde possa assentar a casa é fundamental para estabelecer um terreiro, então o acesso à terra é uma necessidade básica nestes casos. Devido ao desenvolvimento urbano, muitos deles viram seus terrenos diminuindo em função da ação da vizinhança, sendo o caso mais emblemático o da Casa Branca do Engenho Velho, citado anteriormente, que foi o primeiro terreiro de candomblé tombado no país na tentativa de frear o avanço dos moradores do entorno, que ocuparam ostensivamente a sua área, e o do Tumba Junsara, que sofreu perda importante de sua extensão em consequência da incursão dos vizinhos, que foram ocupando cada vez mais o terreno da casa, restando hoje uma parte diminuta do que foi inicialmente. Além da perda de área, alguns terreiros de Salvador vivenciaram problemas causados pelo Estado. Várias casas de culto tinham amplas terras, como é o caso do Zoogodô Bogum Malê Rundó, mais comumente conhecido como Terreiro do Bogum, localizado em ladeira de mesmo nome, no bairro da Federação, que teve seu terreno partido ao meio devido a uma obra da prefeitura e que, desde então, teve o tamanho físico reduzido em cinco vezes se comparado ao tamanho original, conforme dados levantados por Parés (2018, p. 250). Outro terreiro que sofreu danos irreparáveis devido à ação do poder público foi a Casa de Oxumarê, situado na Avenida Vasco da Gama, também no bairro

¹³ Entre eles, cito Pierre Verger (2002) e Nicolau Parés (2018).

da Federação, cujo território foi dividido ao meio para que a avenida onde está estabelecido fosse duplicada, nunca mais recuperando parte de sua área.

Além da perda espacial, muitas casas foram obrigadas a se deslocarem devido a demandas do Estado, sendo necessário desterritorializar e reterritorializar os espaços de culto, o que impacta na dinâmica e no cotidiano. Martins afirma que “muitos pensadores africanos acentuam a constituinte interação das pessoas com o meio ambiente, os anelos entre as dimensões física, material e a espiritual, a ideia de que há vida e existência significativa em estado mineral, na fauna, na flora, nos gases e nas águas em seus vários estados, em todos os seres, entres eles os humanos.” (MARTINS, 2021, p. 49), ressaltando que essa percepção atravessou o oceano, em diáspora, e está presente em várias comunidades negras brasileiras, incluindo os terreiros. Assim, uma casa de candomblé é um corpo, vivo e, portanto, quando é deslocada não se movem apenas mobiliários e utensílios, mas vida, se fazendo e refazendo. Tirar o assento de um terreiro requer uma complexidade de ritos, e assentá-lo em outro lugar envolve ainda uma gama de procedimentos litúrgicos, ambos mobilizando entidades variadas, folhas diversas, objetos, especialistas religiosos e sacrifícios de animais. Para que o terreiro prospere, muitas vezes é uma entidade específica que determina onde ele deve ser levantado, escolhendo o lugar específico, o que é sinalizado por sonhos ou jogo de búzios, por exemplo. Quando é necessário deslocar a casa, a(s) entidade(s) aí envolvida(s) precisa(m) aprovar o movimento. Novas linhas de vida entram em jogo e a imprevisibilidade da encruzilhada está sempre exposta. Em alguns casos, o terreiro é reterritorializado com êxito, e prospera conforme o tempo-espço se desenrola. Porém, algumas casas não alcançam o mesmo sucesso, e acabam por minguarem, se tornando pequenos cultos familiares, ou até por se extinguirem. Trago um último exemplo para ilustrar o que a relação terreiro-cidade pode produzir. O terreiro Axé Kpó Egi, mais conhecido como Cacunda de Yayá, fundado na segunda década do século XX, sofreu desapropriação de suas terras para a execução da obra do Centro Administrativo da Bahia, no início dos anos 1970. O terreiro contava, então, com quase cinco décadas de existência e estava firmado no bairro, mas precisou se movimentar no espaço. De de Sussuarana, seu lugar de origem, “os assentamentos dos Voduns da casa matriz foram transferidos para um imóvel em São Caetano, e posteriormente, para Manchúria, no bairro da Caixa d’água, onde não mais ocorrem rituais.”, conforme relata Moreno Neto (2017, p. 30). Após a desapropriação do terreiro e dois deslocamentos, a casa se

extinguiu. Conforme descrito por ele, as mudanças ocasionadas por fatores externos às demandas da própria casa levaram a uma fragmentação do terreiro e da família de santo da Cacunda de Yayá, implicando, ainda, em consequências para outras casas que fazem parte da mesma família de santo, acarretando em “perdas significativas para a preservação do axé.” (idem, p. 77). A história da Cacunda é expressiva para refletirmos sobre as dificuldades enfrentadas pelo povo de santo no que tange à manutenção de seus cultos. Apesar de todo tipo de preconceitos e, talvez, principalmente por causa deles, fragmentos e memórias de terreiros integram muitas das cidades brasileiras, existindo apenas enquanto reminiscências. Como bem lembram Simas e Rufino, “a história de uma cidade também pode ser entendida por aquilo que ela já não é.” (SIMAS; RUFINO, 2019, p.77): diluições, desmanches, vazios, desfeituuras. Heterocronias urbanas acessadas por meio de insurgências.

Linhas de fuga

Terreiros são lugares que se constroem na relação com as cidades e não separados delas: o movimento constante e a circulação-entre, através-de, é importante. Assentar uma casa de culto afro-religioso é, também, construir lugares, enquanto encontros de linhas de vida e agenciamentos, encruzilhando e atando nós. A disputa pelo espaço público é inerente à relação com a cidade, e terreiros têm resistido ao longo dos séculos e se firmado, mesmo diante das instabilidades que aparecem, independente de onde surjam as reivindicações, que chegam ora por via religiosa, através de entidades, ora enquanto exigências externas a estas casas. Deleuze e Guattari indicam que

Um rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer, e também retoma segundo uma ou outra de suas linhas e segundo outras linhas. [...] Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar. Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas linhas não param de se remeter umas às outras. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 26-7)

Assim, também, é o vínculo entre terreiros e cidades: não é possível apartar um do outro, e eles continuam, andarilhando, se conectando, com fios que às vezes se partem, mas retomando os laços, em constante adaptação, construindo novas trilhas, se encontrando em certas linhas, disputando e fazendo lugares.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Lugares frequentados pelo povo de santo em Salvador / Festas em que o povo de santo ocupa o espaço urbano (p. 12)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia:** rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BENJAMIN, Walter. **Passagens.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2018, p.701-758.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs:** capitalismo e esquizofrenia, v.1. São Paulo: Editora 34, 2011.

EVANGELISTA, Daniele Ferreira. Fundando um axé: reflexões sobre o processo de construção de um terreiro de candomblé. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro , v. 35, n. 1, p. 63-85, Jun. 2015 . Disponível em: . Acesso em: 2 jun. 2024.

HARVEY, David. **Cidades rebeldes:** do direito à cidade à revolução urbana. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

INGOLD, Tim. **Estar vivo:** ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

_____. **Linhas:** uma breve história. Petrópolis: Editora Vozes, 2022.

JACQUES, Paola Berenstein et al. Temporalidades. *In:* BRITTO, Fabiana Dultra; JACQUES, Paola Berenstein (Orgs.). **Corpocidade:** gestos urbanos. Salvador: EDUFBA, 2017, p. 294-349.

LATOUR, Bruno. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. *In:* NUNES, J. A. E ROQUE, R. (orgs). **Objetos impuros:** experiências em estudos sociais da ciência. Porto: Edições Afrontamento, 2007, p. 40-61.

MARQUES, Lucas. **Caminhos e Feituras:** seguindo ferramentas de santo em um candomblé da Bahia. Rio de Janeiro, 2016. 182 f. Orientador: Prof. Dr. Marcio Goldman. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS - Museu Nacional, 2016.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MORENO NETO, José Luiz. **O cuidado nos Candomblés Jeje Savalu**. Salvador, 2017. 267 f. Orientadora: Prof^a. Dr^a. Fátima Regina Gomes Tavares. Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, 2017.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

RÊGO, Jussara. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia. **GeoTextos**, Salvador, vol. 2, n. 2, p. 31-85, 2006. Disponível em: <[Vista do Territórios do candomblé \(ufba.br\)](#)> . Acesso em: 27 jun. 2024.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia**. Salvador: Edufba, 2009.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto ègun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, Gil. Prefeitura determina desapropriação de terreno ao lado do Terreiro da Casa Branca. **Jornal Correio**, Salvador, 21 abr. 2024. Disponível em: <<https://www.correio24horas.com.br/minha-bahia/prefeitura-determina-desapropriacao-de-terreno-ao-lado-do-terreiro-casa-branca-0424#:~:text=A%20Prefeitura%20determinou%20a%20desapropri%C3%A7%C3%A3o,a%20seguran%C3%A7a%20do%20tempo%20religioso.>>. Acesso em: 15 jun. 2024.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

_____. **Flecha no tempo**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

VELLOSO, Rita. O tempo do agora da insurgência: memória de gestos e política do espaço, segundo Walter Benjamin. *In*: BRITTO, Fabiana Dultra; JACQUES, Paola Berenstein (Orgs.). **Corpocidade: gestos urbanos**. Salvador: EDUFBA, 2017, p.42-69.

VERÇOSA, Thaís Cristina Leal. **Seguir movimentos: o fazer e refazer de terreiros de candomblé**. Salvador, 2022. 133 f. Orientadora: Prof^a Dr^a Miriam Cristina Marcílio Rabelo. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2022.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. 6. ed. Salvador, Corrupio, 2002.