



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS NATURAS E EXATAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

Lazie Ronaldo Santos Lopes

**A CASCATA DE XANGÔ E OS SUJEITOS DE MATRIZ AFRICANA:
GEOGRAFIZANDO SENTIDOS E ESPACIALIDADES NO MUNICÍPIO
DE ALVORADA-RS**

Santa Maria, RS
2020

Lazie Ronaldo Santos Lopes

**A CASCATA DE XANGÔ E OS SUJEITOS DE MATRIZ AFRICANA:
GEOGRAFIZANDO SENTIDOS E ESPACIALIDADES NO MUNICÍPIO DE
ALVORADA-RS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Santa Maria, como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Geografia.**

Orientador: Prof. Benhur Pinós da Costa

Santa Maria, RS
2020

Lopes, Lazie Ronaldo Santos

A CASCATA DE XANGÔ E OS SUJEITOS DE MATRIZ AFRICANA:
GEOGRAFIZANDO SENTIDOS E ESPACIALIDADES NO MUNICÍPIO DE
ALVORADA-RS / Lazie Ronaldo Santos Lopes.- 2020.
130 p.; 30 cm

Orientador: Benhur Pinós da Costa
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Geografia, RS, 2020

1. Cosmopercepção Africana 2. Espaço Sagrado 3. Formas
simbólicas 4. Alvorada-RS 5. Sujeito I. Costa, Benhur
Pinós da II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, LAZIE RONALDO SANTOS LOPES, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Dissertação) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

Lazie Ronaldo Santos Lopes

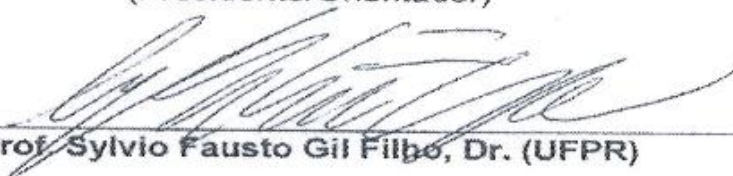
**A CASCATA DE XANGÔ E OS SUJEITOS DE MATRIZ AFRICANA:
GEOGRAFIZANDO SENTIDOS E ESPACIALIDADES NO MUNICÍPIO DE
ALVORADA-RS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Santa Maria, como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Geografia.**

Aprovado em _____ de 2021:



Prof. Benhur Pinhós da Costa, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)



Prof. Sylvio Fausto Gil Filho, Dr. (UFPR)



Prof. Júlio Quevedos dos Santos, Dr. (UFSM)

Prof. Rivaldo Mauro Faria, Dr. (UFSM)

Santa Maria, RS
2021

AGRADECIMENTOS

Agradeço:

- A Universidade Federal de Santa Maria;
- Ao Programa de Pós-Graduação em Geografia ;
- Ao meu orientador, Professor Benhur Pinós da Costa, intelectual relevante e parceiro;
- Aos irmãos de Matriz Africana sujeitos desta pesquisa;
- A Seu Aldori e a Iara guardiões da Cascata de Xangô;
- A Cidade de Alvorada pelo acolhimento;
- Ao meu Pai Ilo Lopes, minha Mãe Ofélia Santos Lopes, minha companheira Isadora Bispo, minhas filhas Branca Rosa e Cecília Lopes;
- As minhas irmãs, sempre presentes e parceiras, Raquel e Etel;
- Ao meu irmão Lauro, a Angela, ao meus sobrinhos Rodrigo, Daiara, Tiago, Vitor;
- A pequena Maria.

Encontrei minhas origens

Encontrei minhas origens em velhos arquivos..... livros
encontrei em malditos objetos troncos e grilhetas
encontrei minhas origens no leste no mar em imundos tumbeiros
encontrei em doces palavras..... cantos
em furiosos tambores ritos encontrei minhas origens
na cor de minha pele nos lanhos de minha alma em mim
em minha gente escura em meus heróis altivos encontrei encontrei-as enfim
me encontrei

Oliveira Silveira

RESUMO

A CASCATA DE XANGÔ E OS SUJEITOS DE MATRIZ AFRICANA: GEOGRAFIZANDO SENTIDOS E ESPACIALIDADES NO MUNICÍPIO DE ALVORADA-RS

AUTOR: Lazie Ronaldo Santos Lopes
ORIENTADOR : Benhur Pinós da Costa

A pesquisa apresenta uma reflexão sobre os processos de espacialização a partir da construção dos sujeitos de matriz africana frequentadores da Cascata de Xangô na cidade de Alvorada, Rio Grande do Sul. O objetivo principal é o de investigar a existência de espacialidades produzidas por sujeitos adeptos da Cosmopercepção Africana a partir da sua relação com a Cascata e a influência desta enquanto espaço sagrado e de resistência. Partindo desta premissa, analisamos a Cosmopercepção Africana enquanto edificadora de uma Geografia universal das coisas e dos sentidos. A pesquisa tem como metodologia a fenomenologia a partir do arranjo conceitual da Geografia da Religião na perspectiva da conformação simbólica. Da relação dos sujeitos religiosos com o espaço se edifica o conceito de espaço sagrado, disto geram-se expressões da vida social, compõem-se comportamentos, vivências, temporalidades e ações cotidianas que compõem possibilidades de análise geográfica no município de Alvorada. Um dos conceitos fundantes da cultura de Matriz Africana é justamente a oralidade, sendo assim, a coleta de narrativas mais do que um procedimento metodológico se consubstancia numa aproximação com os princípios edificadores das relações de sujeitos e suas percepções e representações de mundo. O espaço vivenciado conhecido através das narrativas nos leva a experiência espacial destes grupos e a sua elevada consciência simbólica. A partir do encontro existencial na Cascata de Xangô e dos relatos destes sujeitos podemos construir pontes entre a percepção de Matriz Africana e a fenomenologia de Cassirer através da sua Teoria das Formas Simbólicas. Também possibilitou o conhecimento da influência desta percepção em termos de produção de espacialidades no município de Alvorada. E, por fim, o entendimento do papel central do sujeito na relação\constituição do espaço geográfico a partir da mediação das Formas Simbólicas.

Palavras-chave: Cosmopercepção Africana. Espaço Sagrado. Formas simbólicas. Alvorada-RS. Sujeito. Cascata de Xangô.

ABSTRACT

THE XANGÔ CASCADE AND AFRICAN MATRIX SUBJECTS: GEOGRAPHIZING SENSES AND SPACE IN ALVORADA-RS MUNICIPALITY

AUTHOR: Lazie Ronaldo Santos Lopes
ADVISOR : Benhur Pinós da Costa

The research presents a reflection on the spatialization processes from the construction of the African matrix subjects frequenting the Xangô Waterfall in the city of Alvorada, Rio Grande do Sul. The main objective is to investigate the existence of spatialities produced by subjects adept at African Cosmoperception from their relationship with the Cascade and its influence as a sacred space of resistance. From this premise we analyze African Cosmoperception as a builder of a universal Geography of things and senses. The methodology of the research is phenomenology from the conceptual arrangement of the Geography of Religion in the perspective of symbolic conformation. From the relationship of religious subjects with space, the concept of sacred space is built, thus generating expressions of social life, composing behaviors, experiences, temporalities and daily actions that compose possibilities of geographic analysis in the municipality of Alvorada. One of the founding concepts of the African Matrix culture is precisely orality, so the collection of narratives rather than a methodological procedure is embodied in an approach to the edifying principles of subject relationships and their perceptions and representations of the world. The experienced space known through the narratives brings us the spatial experience of these groups and their high symbolic consciousness. From the existential encounter at the Shanghai Waterfall and the accounts of these subjects we can build bridges between the perception of the African Matrix and Cassirer's phenomenology through his Symbolic Shapes Theory. It also enabled the knowledge of the influence of this perception in terms of spatiality production in the municipality of Alvorada. And, finally, the understanding of the central role of the subject in the relation\constitution of the geographic space from the mediation of Symbolic Forms.

Keywords: African Cosmoperception. Sacred Space. Symbolic forms. Alvorada-RS. Subject. Cascade of Xangô.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 -	Bará do Mercado Público de Porto Alegre – RS	11
Figura 2 -	Mapa de Localização do município de Alvorada	19
Figura 3 -	Antiga Cascata de Xangô em Alvorada – RS	27
Figura 4 -	Ritual na área da Cascata de Xangô	28
Figura 5 -	Portal de Entrada da Cascata de Xangô	29
Figura 6 -	Procissão a Xangô com saída da Cascata	30
Figura 7 -	Ritual de Matriz Africana na Cascata de Xango	31
Figura 8 -	Ritual na Cascata de Xangô	32
Figura 9 -	Localização da Cascata de Xangô no município de Alvorada ..	36
Figura 10 -	Infográfico da constituição das Formas Simbólicas	45
Figura 11 -	Iroko, orixá do tempo	48
Figura 12 -	Mapa da Nigéria, da Região Yorubá e dos Estados de Ogun e Osun	54
Figura 13 -	Fluxograma espaço-temporal da Cosmopercepção Africana	57
Figura 14 -	Fluxograma Cosmopercepção Africana, sujeitos e Cascata	70
Figura 15 -	Formas Simbólicas e o conjunto de relações do Mundo da Cultura	76
Figura 16 -	Organização das narrativas em instâncias iniciais e dimensões posteriores	88

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Índice de homicídios na região metropolitana do RS	24
Quadro 2 - Resumo do domínio espacial e de poder dos orixás	56
Quadro 3 - Religiosidades de Matriz Africana e de povos tradicionalis no Brasil	65

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 -	População adepta de Matriz Africana no RS, BA, RJ e Brasil	23
Gráfico 2 -	População adepta de matriz africana no Brasil, RS e Alvorada ..	24
Gráfico 3 -	População Autodeclarada de Matriz Africana percentual do total geral	25
Gráfico 4 -	População Negra de Alvorada, RS e Brasil	34

SUMÁRIO

	PRÓLOGO	11
1	INTRODUÇÃO: A CONSTRUÇÃO DO PROBLEMA DA PESQUISA, ALVORADA-RS E A CASCATAS DE XANGÔ	15
2	DISCUSSÕES TEÓRICAS: GEOGRAFIA DA RELIGIÃO, FORMAS SIMBÓLICAS E COSMOPERCEÇÃO AFRICANA	39
2.1	PRESSUPOSTOS DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO	39
2.2	A FENOMENOLOGIA DE ERNEST CASSIRER	43
2.3	ESPAÇO SAGRADO: ESPACIALIDADES E TEMPORALIDADES CIRCULARES	47
2.3.1	Conceitos de espaço multidimensionais e multilaterais	48
2.4	COSMOPERCEÇÃO AFRICANA: SUJEITOS E RESISTÊNCIAS ...	60
3	METODOLOGIA: A FENOMENOLOGIA, AS FORMAS SIMBÓLICAS E A CONSTRUÇÃO DE NARRATIVAS SOBRE CONTEXTOS DE COSMOPERCEÇÃO AFRICANA	73
3.1	O MÉTODO FENOMENOLÓGICO	73
3.2	A GEOGRAFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS E A FENOMENOLOGIA	81
4	NARRATIVAS: A EXPERIÊNCIA COMO DIMENSÃO COGNITIVA DO VIVENCIADO	89
4.1	ESTRUTURA DAS NARRATIVAS	92
4.1.1	Narrativa histórica\institucional	92
4.1.2	Narrativa espacial\simbólica	100
4.2	DAS NARRATIVAS CONVERGENTES ÀS COSMOPERCEÇÕES DOS SUJEITOS	107
5	CONSIDERAÇÕES (NÃO) FINAIS	117
	EPÍLOGO	121
	REFERÊNCIAS	123

PRÓLOGO

“Exu abre os caminhos! Laroyê Exu! Nós te saudamos”.

Começo pedindo *Agô*¹ aos Orixás, a Exu que abra os caminhos deste trabalho, aos mais velhos, aos meus ancestrais, às lideranças religiosas e da Cosmopercepção Africana no Brasil e na África, à comunidade Yorubá, aos que vivem o Candomblé, o Batuque, a Umbanda e outras religiosidades de Matriz Africana, aos Quilombolas, militantes do Movimento Negro, a todos e todas na academia, aos coletivos negros, aos estudantes cotistas, às cozinheiras, aos capoeiristas, a quem dança e canta a cultura negra, aos artistas que esculpem nossas imagens, a Ogum guia da minha cabeça, *Agô*.

Figura 1 – Bará do Mercado Público de Porto Alegre – RS



Fonte: Brasil de Fato – RS (2020)

Seguindo a tradição do Batuque do Rio Grande do Sul o orixá Bará é dono das chaves, das encruzilhadas e dos caminhos. Nada mais simbólico do que abrir este texto com a imagem do Bará do Mercado Público de Porto Alegre reverenciado por todos adpetos de Matriz Africana do Estado.

¹ Palavra de origem Yorubá, pedido de licença para movimentos de entrada, saída, passagem etc.

Durante muito tempo vivi numa família negra católica. No ensino básico, estudei numa escola de freiras da Congregação de Notre Dame em São Sepé RS, minha cidade natal, rezava todos os dias e minha presença nas missas era quase diária. Dentro de casa eu vivenciava outras experiências com meus avós, João Brasilianos dos Santos (neto de escravos) e Idalina Rios dos Santos, que tinham a sabedoria das plantas e sempre nos ensinavam os chás “para tudo”, e faziam as benzeduras, esse conhecimento da natureza e do transcendente para nós era surpreendente.

Esta minha vida em família, desde cedo, tendo acesso ao conhecimento dos ancestrais e, principalmente, vivendo a luta contra o racismo, forjou duas perspectivas em mim: a primeira de resistência e a segunda de reconhecimento da nossa história. Fui algumas vezes às sessões de Umbanda e Batuque em terreiros de conhecidos e admirava as entidades e toda aquela energia que emanava naquele momento. Porém, minha aproximação real com a religiosidade de matriz africana deu-se mais tarde quando fui convidado pela minha companheira, Isadora Bispo dos Santos, filha de Oxum, que já estava em processo de “iniciada”² no Candomblé.

Quando adentrei a “roça”³ do *Ilê Axé Opô Osogunlade*⁴ em São Cristóvão, Sergipe, literalmente, senti algo diferente: foi um sentimento de estar em casa, vendo o quanto aquele espaço tinha de sagrado para mim. Os cânticos, as vestimentas, as plantas, as árvores, quase tudo me remetia à África, o contato com as divindades, naquele momento, era como se o tempo tivesse “parado” - na verdade ele foi ressignificado. A cozinha, dizem, é o lugar especial do Candomblé, onde quase tudo acontece. Estar presente e poder saborear as comidas sagradas me fez entender muito sobre a nossa religiosidade, sobre a Matriz Africana e a minha condição de Negro.

Certo tempo depois, já no Rio Grande do Sul, fui levar uma amiga à Alvorada, à noite. Já era madrugada e me recordo que não conhecia bem o caminho. Neste caminho me deparei com uma cena interessante: muitos Exus e Pombas Giras nas encruzilhadas de algumas ruas do seu bairro, aquela movimentação chamou minha atenção.

² Pessoa que passa pelo ritual no culto no Candomblé intitulado feitura no santo, a qual prepara-se para incorporar o Orixá, representa um renascimento.

³ Território das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.

⁴ Nome da Comunidade Tradicional de Matriz Africana, que significa Casa de fé, de origem ancestral do terreiro Opô Afonjá-Coroa de Oxum e Ogum.

Há uma representatividade especial em Exu, por ter sido criado para o ordenamento do sistema cósmico, é fato dizer que as experiências de conhecimento e aproximação com o Bará do Mercado e os encontros com os Exus em Alvorada me impactaram por verdadeiramente movimentar o cotidiano urbano dos espaços e das pessoas. Antes da pesquisa isto me colocava diante de perguntas complexas e de pensamentos instigantes, tais como: Quais dimensões e compreensões estariam vinculadas naquelas cenas?

Em outra oportunidade, na cidade de Alvorada, participei da Procissão de Xangô, tradicional evento do município organizado pela Associação São Jerônimo. São centenas de pessoas que se reúnem na Cascata de Xangô, no Bairro Jardim Porto Alegre, e saem em caminhada até o centro da cidade. Tudo muito bonito, com os praticantes de religiosidades de matriz africana à caráter, com suas vestimentas reverenciando sua fé, entrecortando as ruas da cidade até a praça central.

Lá acontecem as rezas, os cânticos, as músicas, os discursos de afirmação da sua cosmopercepção, da presença de Xangô, Orixá da justiça, imponente com sua machadinha. De início, quando conheci a Cascata, ficava sentado horas admirando aquele lugar: para quem é de Orixá, é um verdadeiro “espaço sagrado”, porém, eu ficava vendo toda aquela movimentação intensa de pessoas, sujeitos, terreiros, grupos e admirava o fluxo da fé, dos rituais, dos *ebós*⁵. Estes sujeitos têm afeto por aquele espaço, existem ali várias simbologias nas árvores, nas nascentes, nas pedras, nas pessoas, conformando um todo. Várias vezes me senti tomado por aquela energia, várias vezes me conectei com o transcendente.

A linguagem Yorubá, os tambores, os toques e os cantos são mágicos e prenunciam início, ciclo, começo, fim, num eterno retorno, e, gestos simples, tais como colocar a mão na grama, segurar uma pedra, abraçar uma árvore, tomar um banho de folhas, tudo ali passa a ter outro significado. Vejo a cidade hoje com outro olhar, percebo as encruzadas, as matas, os bambuzais, as folhas de mamona, o barro como sinais desta outra existência.

Ter tido a experiência desta imersão enquanto pessoa me fez adentrar outro ciclo de retorno para além da vida e da morte: guardo, geneticamente, dentro de mim, o *Egé*⁶ africano de minha origem, mas, hoje, tenho também, na minha consciência, um pouco desta minha ancestralidade. Graças ao Candomblé, ao Batuque, a Cascata,

⁵ Rituais de limpeza energética.

⁶ Significa sangue na linguagem Yorubá.

ao *Osogunlade*, a todos os sujeitos que me fizeram sentir negro africano em toda sua plenitude, *Laroiê Exu*⁷!

Assim, desde lá, venho enfrentando uma dura caminhada acadêmica na busca de trazer para este espaço a contribuição de uma parcela importante de pessoas e sujeitos que fazem parte de uma comunidade que resiste a invisibilidade e a insensibilidade.

⁷ Saudação ao orixá Exu.

1 INTRODUÇÃO: A CONSTRUÇÃO DO PROBLEMA DA PESQUISA, ALVORADARS E A CASCATA DE XANGÔ

Para as culturas africanas, a noção de espaço é vinculada a algum fim. O sagrado pode manifestar-se no universo da natureza, no universo dos homens ou no universo simbólico, é pela ação diversa que este espaço torna-se passivo de significado. Os mitos cumprem papel importante na Cosmopercepção Africana, fazendo conexão com a realidade entre os sujeitos e as divindades.

Segundo Prandi (2001), o mito conta que um dia, em terras africanas dos povos Yorubás, um mensageiro chamado Exu andava de aldeia em aldeia à procura de solução para terríveis problemas que, na ocasião, afligiam a todos, tanto aos homens quanto aos orixás. Exu foi aconselhado a ouvir do povo todas as histórias, os dramas vividos pelos seres humanos, pelas próprias divindades, assim como por animais e outros seres. Todas as narrativas a respeito dos fatos do cotidiano. Assim ele fez, reunindo um número incontável de histórias. **Tinha assim o Orixá mensageiro reunido todo o conhecimento diante de si. Para os Yorubás antigos nada é novidade, tudo o que acontece já teria acontecido antes. Identificar no passado mítico o acontecimento que decorre no presente é chave desta tradição oral**⁸. Temos assim, a construção da percepção de tempo e espaço para os sujeitos da cultura Yourubá.

O presente texto é oriundo de pesquisa e reflexões para a dissertação de mestrado. Discorri sobre a temática da Cosmopercepção Africana e sua relação com as espacialidades a partir da perspectiva da Geografia da Religião. Para tanto, relaciono com a linha do subcampo da conformação simbólica em virtude da relação dos sujeitos com o espaço sagrado da Cascata de Xangô.

Esta área é mantida pela Associação Afro Cultural e Beneficente de Matriz Africana São Jerônimo, fundada em 1983 pela grande liderança religiosa da cidade Manoel Ireno Cardoso, o Pai Lelo, representante das religiosidades de Matriz Africana no município de Alvorada, com larga contribuição para o desenvolvimento do Batuque, da Umbanda e demais expressões dessas religiosidades. Xangô, segundo a mitologia, foi o quarto rei da cidade de Oió, na Região do Império Iorubá. Após sua

⁸ Grifo meu, dada a importância do mito como construtor da percepção de espaço-tempo frente a Matriz Africana.

morte, Xangô passa a ser divinizado pelos iorubanos, esta questão era fato comum entre reis e considerados heróis naquela época que passavam a ser ancestrais. Com a diáspora negra para a América e o Brasil, o culto a Xangô, largamente difundido entre as nações iorubanas, aportou em nosso território, mesmo que na África cada cidade estado tivesse seu orixá tutelar, Xangô, assim como Exu e outros, eram reverenciados por várias nações, fato que contribuiu para sua disseminação no país. Segundo Prandi e Vallado (2010, p. 141)

O fato é que o apogeu da dominação da cidade de Oió sobre as outras resultou numa grande difusão do culto a Xangô. Durante muito tempo a força militar de Oió protegeu os iorubás de invasões inimigas e impediu que seu povo fosse caçado e vendido por outros africanos ao tráfico de escravos destinado ao Novo Mundo, como acontecia com outros povos da África. Quando o poderio de Oió foi destruído no final do século XVIII por seus inimigos, tanto a capital Oió como as demais cidades do império desmantelado ficaram totalmente desprotegidas, e os povos iorubás se transformaram em caça fácil para o mercado de escravos. Foi nessa época que o Brasil, assim como outros países americanos, passou a receber escravos iorubás em grande quantidade. Vinham de diferentes cidades, traziam diferentes deuses, falavam dialetos distintos, mas tinham todos algo em comum: o culto ao deus do trovão, o obá de Oió, o orixá Xangô.

Com a presente pesquisa propomo-nos investigar como os sujeitos adeptos desta matriz constituem espacialidades através da conformação da realidade com base na religiosidade enquanto qualificante do espaço. Conforme Rosendahl (1994; 1996), as relações entre religião e espaço interpenetram-se, criando uma influência da religião perante o sujeito e vice-versa.

Para Troeltsch (1913), a definição essencial e científica da religião passa pela descrição dos fenômenos religiosos em si (caracterização primordial do transcendente). O fenômeno principal seria a crença (os sentidos) e os fenômenos periféricos seriam sua configuração fática no mundo. Esta multiplicidade da experiência religiosa, os sentidos do sujeito (universo simbólico) com a experiência fática (universo dos fatos), é objeto de estudo desta pesquisa.

Estudos precedentes de Vanda Machado (2006), Achille Membe (2014), Wanderson Flôr do Nascimento (2012), entre outros, enfatizaram a importância da Matriz Africana enquanto símbolo de preservação da cultura afro-brasileira e de seu sistema de crenças. Contudo, acerca da análise geográfica desta temática, faz-se necessário avançar em termos da/de produção acadêmica.

Em virtude do arranjo conceitual da Geografia da Religião, analiso a

transposição do pensamento africano e sua materialização no Brasil diante dos sujeitos e do espaço sagrado. Partindo desta premissa temos a recomposição imagética, experiencial e dinâmica envolvendo o sistema de ações, onde observam-se simbologias, signos, representações e materialidades presentes na formação do espaço em geral e, em especial, na sua condição de sagrado.

Conforme Claval (2001), a Geografia da Religião constitui-se como campo da Geografia Cultural e avança para consolidar conceitos e métodos próprios na expectativa de compor o pensamento geográfico a partir da análise dos fenômenos da religiosidade e seus impactos. A partir da emergência da Geografia Cultural consolidam-se outras perspectivas, questões até então consideradas sem sua devida importância que passam a ser objeto nas análises e pesquisas acadêmicas. Desta forma, narrativas, corporeidades, práticas culturais, questões de gênero e raça, assim como de religião e religiosidades passam a figurar como fenômenos geográficos, ensejando reflexões sócio-espaciais.

A imaterialidade e a materialidade da cultura promoveram a emergência de dinâmicas sociais constituintes de espacialidades específicas, ao passo que estas se encontram contempladas pelo saber geográfico, desconstruem preconceitos, edificam novos conceitos e determinadas compreensões acerca dos sujeitos, como trajetórias de vida e dos espaços dialeticamente produzidos.

Partimos do pressuposto de que a dinâmica espaço\temporal, compreendendo aqui a Cascata de Xangô, se transforma em referencial das espacialidades ali interpostas. No local acontecem procissões, festas, *ebós*, celebrações, nas matas, nas águas e na natureza em geral, fundamentados pelas práticas litúrgicas e pela inserção dos sujeitos e das suas representações no contexto urbano. Estrutura-se assim o espaço em constante movimento, atraindo pessoas em busca do referencial africano, compreendendo aqui suas funções sociais, culturais e religiosas “sagradas”.

Configura-se, de forma ímpar, a estruturação da espacialidade *versus* tempo dos sujeitos em duas dimensões: o *lócus* material (aquilo que se vê) e a percepção dos sentidos (aquilo que sente-se). Nesta perspectiva, da Dialética da percepção, da conformação dos sentidos que plasmam o espaço sagrado, temos uma primeira aproximação entre a questão da Cosmopercepção Africana e a Geografia da Religião.

A configuração espacial da cidade e da Cascata amparam-se em dois planos, revelando algo altamente singular. De um lado o espaço sagrado, em sua materialidade, com o parque ali plasmado nas formas espaciais e simbólicas do culto

afro-brasileiro. Por outro, a relação deste espaço com os sujeitos e sua produção de sentidos e significados. Neste contexto, será feita uma análise das suas variadas influências tanto na estrutura quanto a partir da representação dos sujeitos.

Rosendahl et al. (2000) estabelece a ideia de que fazer Geografia e religião tem como sinônimo ver e sentir o sagrado em sua dimensão espacial e qualificá-lo em sua manifestação de tempo. Segundo esta visão, o fenômeno religioso supera a delimitação conceitual, pela filosofia, pela psicologia e pela sociologia, e, é preciso compreender o que existe de ímpar e irreduzível nele, seu caráter sagrado (ELIADE, 2011). Para o autor, a afirmação desta categoria de análise, a do espaço sagrado, está relacionada à questão das espacialidades formadas a partir do sistema de ações unido ao universo dos sentidos dos sujeitos. Como constatação destas duas premissas temos a constituição de novas espacialidades, infere-se assim, ao fenômeno religioso, a percepção e a ampliação da ideia de espaço sagrado.

De fato, a religiosidade africana e sua matriz guardam especificidades que a diferenciam de outras religiosidades, impactando na constituição do espaço e nos seus elementos de maneira absolutamente diversa. A relação da Cosmopercepção Africana, em relação ao tempo e a abrangência espacial dos fenômenos, faz erigir situações subjetivas e objetivas, materialidades e conformações simbólicas integradas, diferentemente da visão judaico-cristã de separação. Na concepção de mundo Yorubá, o bem e o mal convivem e são o equilíbrio da existência e a variante da multiplicidade, esta presente a todo momento.

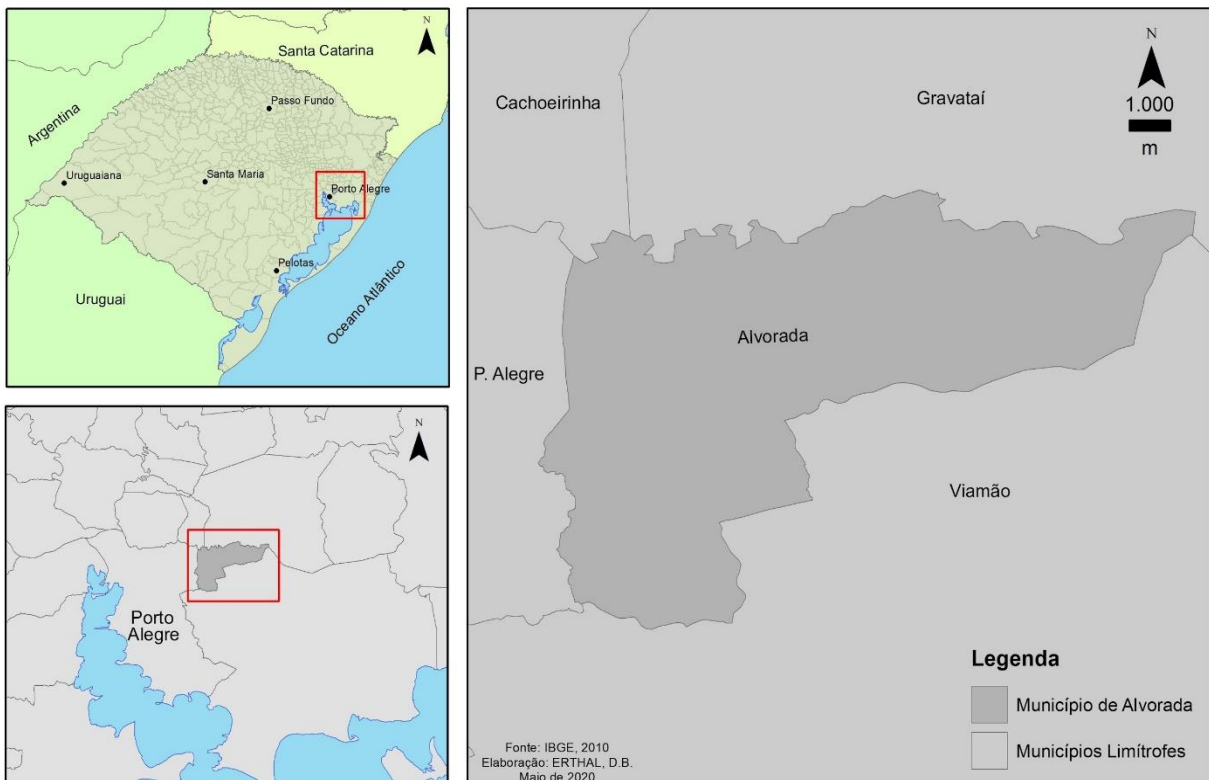
Mbiti (1990), por exemplo, sustenta que os povos africanos são preeminentemente religiosos, nem mesmo sabendo viver sem religião, tal a importância desta para estes povos. Tanto é que, temas como da ética e da moral, na concepção africana, estão ligados à comunidade, mas, principalmente, à questão da religiosidade: se há julgamento, este é metafísico e algumas divindades são responsáveis por cobrar os equívocos.

No estado do Rio Grande do Sul, as religiosidades de matriz africana atingem dimensão especial referente ao número de praticantes e simpatizantes, bem quanto sua distribuição. Por se tratar de um lugar no qual a população declara-se majoritariamente branca, pode-se observar o processo ideológico de invisibilidade étnica dos grupos negros, o que Munanga (1996) nomeia como racismo silenciado. Mesmo assim, a estimativa é que o número de terreiros de Matriz Africana correspondam a cerca de 30.000 unidades. Segundo dados do IBGE (2010), o maior

percentual no país, no que diz respeito a autodeclarados de religiosidades de Matriz Africana, encontra-se no estado do RS, com índices superiores a lugares como Rio de Janeiro e Bahia.

Estes dados são indicativo da influência nos processos espaciais desta comunidade, fato que justifica a presente pesquisa. Sendo a urbanidade caracterizada pela convergência de diversidades, o impacto no espaço urbano deste grupo não é considerado hegemônico, entretanto, com larga distribuição espacial e escalar no âmbito da cidade de Alvorada.

Figura 2 - Mapa de Localização do município de Alvorada



Elaboração: Erthal (2020)

O Município era denominado de Passo do Feijó e passou a denominar-se Alvorada, em 1965, quando se emancipou de Viamão, até o final da década de 40, consistia em fazendas e era importante área produtora de leite para o abastecimento de Porto Alegre. A ligação de Porto Alegre com o Passo do Feijó se dá pela ponte sobre o Arroio Feijó, o qual define a divisa entre os dois municípios. A partir da ponte a estrada se bifurca em duas, ambas dando acesso a Viamão. Uma delas, a estrada Getúlio Vargas, corta o núcleo no sentido leste-oeste e a outra, a estrada Frederico

Dihl, vai a Viamão direção sul. Estas estradas são importantes preexistências, pois se constituem em percursos matrizes. Conforme Vaz (2006, p. 3),

Ocorreu que, favorecidas pela inexpressiva quantidade de informações sobre a história mais remota da cidade, as fontes acabaram pregando uma peça em Alvorada. Diante de um livro sobre a concessão de sesmarias no sul do Brasil, chegou-se a um documento que registrava o arremate, em Praça dos Ausentes, por volta do ano de 1766, de uma sesmaria chamada Estância Grande, nos Campos de Viamão. Estas terras teriam anteriormente sido concedidas pelo Conde de Bobadela a um conhecido tropeiro chamado Cristóvão Pereira de Abreu, morto em 1755 (códice SC.101-Bp.165v – Arquivo Público Mineiro). Foram arrematadas, onze anos mais tarde, por um português chamado João Batista Feijó. Como é de conhecimento geral, Alvorada emancipou-se de Viamão em 1965 e, portanto, naturalmente fazia parte dos antigos Campos de Viamão. A Estância Grande de Alvorada faz limite com a cidade de Gravataí e sua existência é também de conhecimento público. Por fim, é inquestionável que o Passo do Feijó, antigo distrito de Viamão e que compreenderia boa parte da cidade de Alvorada.

Nesta perspectiva, o problema de pesquisa direciona-se para a compreensão das espacialidades à luz da Geografia da Religião e suas diferentes perspectivas enquanto mediadoras do desenvolvimento nas manifestações do Batuque⁹, Candomblé¹⁰, Umbanda¹¹ e Quimbanda¹² (expressões da/de religiosidade de Matriz Africana presentes no Rio Grande do Sul). Da mesma forma, pensa-se em investigar os sujeitos com o objetivo de conhecer a experiência, a vivência e a percepção

⁹ O Batuque representa a expressão mais africana do complexo afro-religioso gaúcho, pois a linguagem litúrgica é Yorubana, os símbolos utilizados são os da tradição africana, as entidades veneradas são os orixás e há uma identificação as “nações” africanas. In: SPERONI, A. **As religiões afro-gaúchas**. Disponível em: <<https://www.ucs.br/site/midia/arquivos/produto-as-religioes-afro-gauchas.pdf>> Acesso em: 27 jan. 2021.

¹⁰ “O candomblé de que trata o presente texto é a religião dos orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos iorubás, ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados jejes, e residualmente por grupos africanos minoritários. O candomblé iorubá, ou jeje-nagô, como costuma ser designado, congregou, desde o início, aspectos culturais originários de diferentes cidades iorubanas, originando-se aqui diferentes ritos, ou nações de candomblé, predominando em cada nação tradições da cidades ou região que acabou lhe emprestando o nome: queto, ijexá, efã” (SILVEIRA, 2000; LIMA, 1984 apud PRANDI, 2001, sn/p). In: PRANDI, R. **O candomblé e o tempo concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras**. Rev. bras. Ci. Soc. v.16 n.47, São Paulo OUt. 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269092001000300003&lng=en&nrm=iso&tlng=pt> Acesso em: 28 jan. 2021.

¹¹ a umbanda representa o lado mais “brasileiro” do complexo afro-religioso, pois se trata de uma religião nascida neste país, fruto de um importante sincretismo entre catolicismo popular, espírito kardecista, concepções religiosas indígenas e africanas. Seus rituais são celebrados em língua portuguesa e as entidades veneradas são, sobretudo, os “caboclos” (índios), “pretos- -velhos” e “bejis” (crianças), além das “falanges” africanas. In: SPERONI, A. **As religiões afro-gaúchas**. Disponível em: <<https://www.ucs.br/site/midia/arquivos/produto-as-religioes-afro-gauchas.pdf>> Acesso em: 27 jan. 2021.

¹² A Quimbanda tem origem Bantu, um grupo étnico da África subsariana, baseada na crença da sobrevivência dos espíritos após a morte. Na Quimbanda brasileira os espíritos recebem o nome de Exu.

religiosa do sagrado.

O fenômeno religioso apresenta-se no âmbito da ciência geográfica como algo capaz de dar significado diferente a percepção do espaço, diante de processos e símbolos com base na ressignificação da realidade vivida. Neste cenário, a proposta construída visa aproximar-se da percepção e da ação para refletir sobre a produção espacial dos adeptos da religião. Perante a produção de espacialidades, analisando dialeticamente a relação destes sujeitos com a Cascata de Xangô em Alvorada, o prisma da conformação simbólica coloca-se de enorme relevância para o entendimento dos sentidos das pessoas a partir da construção transcendente e imagética dos fenômenos.

Com o propósito de analisar a questão, abordaremos conceitos de espaço sagrado, da Geografia da Religião e da Cosmopercepção Africana, pretendendo na integração destes paradigmas à compreensão da espacialização dos sujeitos, das suas representações e, em especial, das representações da Cascata de Xangô nos processos do cotidiano. Para tanto, enseja-se construir fundamentação teórica que conecte epistemológica e conceitualmente a Geografia com a Cosmopercepção.

Para este campo de análise, o espaço sagrado como conceito fundamental, quer na visão do sujeito ou de determinadas estruturas, permite a compreensão das representações e dos simbolismos no que tange à expressão da religiosidade.

Partiremos do princípio da constante reelaboração e ressignificação do que a consciência captura, atribuindo novos significados (conceitos, abstrações) ao significante (da materialidade e do tangível) e ao espaço e suas espacialidades, sendo estes frutos da experiência da vivência em constante relação espaço/temporal/circular.

Segundo Massey (2008, p. 274):

O espaço é tão desafiador quanto o tempo. Se o tempo nos apresenta as oportunidades de mudanças, então o espaço nos apresenta o social em seu mais amplo sentido, o desafio da nossa inter-relacionalidade constitutiva e, assim, a nossa implicação coletiva nos resultados dessa inter-relacionalidade, a contemporaneidade radical de uma multiplicidade de outros humanos e não humanos, em processo, e o projeto sempre específico e em processos de práticas através das quais essa sociabilidade está sendo configurada.

Dessa maneira, o objetivo geral desta pesquisa é investigar a existência de espacialidades produzidas por sujeitos adeptos de Cosmopercepção Africana a partir

da sua relação com a Cascata e a influência desta enquanto espaço sagrado e de resistência. Para o desenvolvimento deste trabalho elencaram-se quatro objetivos específicos:

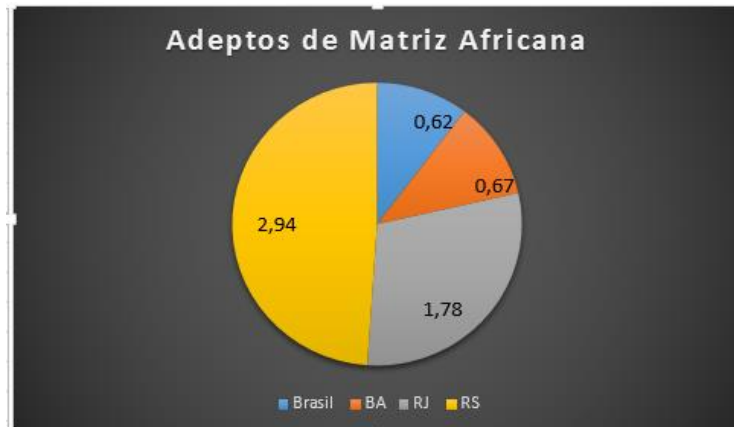
- Entender a relação da Cosmopercepção Africana, das Formas Simbólicas e do Espaço Sagrado no município de Alvorada – RS;
- Investigar a situação da Cascata de Xangô perante a constituição simbólica da Cosmopercepção Africana e seus sujeitos;
- Compreender o papel dos sujeitos para constituição simbólica da Cosmopercepção Africana e a Cascata de Xangô.

Assim, esta pesquisa vem no sentido de integrar o campo da Geografia e a Cosmopercepção Africana através de autores Africanos e da Diáspora, dos conceitos da Geografia da Religião, do estudo do sujeito, da aproximação da proposição da formação simbólica. Trata-se de enorme desafio, acadêmico e intelectual, considerar os mitos, as narrativas e a linguagem para construir um caminho de análise teórica levando em conta as dimensões da vida e a construção histórica na edificação da consciência humana.

No Rio Grande do Sul as religiosidades de Matriz Africana tem presença significativa, compõem o conjunto destas manifestações: o Batuque que, inicialmente, era denominado de Pará; a Umbanda, denominada Linha Cruzada ou Quimbanda e, o Candomblé (embora com menor presença no sul). Este conjunto exprime a enorme diversidade em termos de manifestações de Matriz Africana existentes no estado.

O RS, em contraponto a onipresente tradição racista, apresenta os maiores índices de autodeclaração de praticantes de religiosidades de Matriz Africana, dando conta da imensa representatividade alcançada por estas nas últimas décadas. Segundo dados do IBGE, referentes ao Censo de 2010, o Rio Grande do Sul aparece com o maior percentual de indivíduos que se autodeclaram adeptos e integrantes de comunidades tradicionais de matriz africana no país, com índice de 2,94%, superando os 1,78% referentes ao estado do Rio de Janeiro (RJ), 0,67% referente ao estado da Bahia e os 0,62% da média nacional como demonstrado no Gráfico 1 apresentado abaixo.

Gráfico 1 - População adepta de Matriz Africana no RS, BA, RJ e Brasil

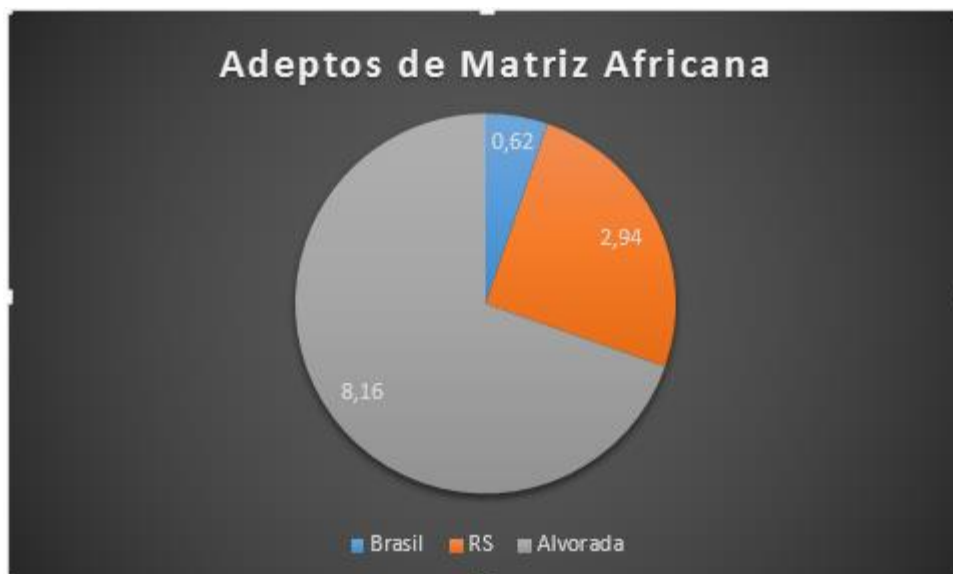


Fonte: LOPES (2020).

No Gráfico 1 acima verificamos o elevado índice quando se refere ao Rio Grande do Sul em termos de adeptos das religiosidades de Matriz Africana, algo já verificado no censo de 2000 e que se mantém ainda hoje. Obviamente existem diferenças em termos de manifestações e, para uma melhor reflexão, optou-se neste trabalho por agrupar todas as manifestações de matriz africana, tais como o Batuque, o Candomblé e a Umbanda. Porém, estas diferem conforme a região, o Candomblé, por exemplo, tem mais influência no estado da Bahia, entretanto, quando se trata os dados no geral, os números são expressivos para o RS.

A área de estudo em questão encontra-se no município de Alvorada na Região Metropolitana de Porto Alegre, ao examinarmos os dados referentes a autodeclaração de sujeitos de Matriz Africana segundo o censo de 2010 na cidade, identificamos parâmetros proeminentes em relação ao Brasil e ao estado do Rio Grande do Sul. Isto consubstancia a importância da extensão de Alvorada para as religiosidades de Matriz Africana, com destaque estadual e nacional. O Gráfico 2 materializa os dados que demonstram a estatística comentada nesta direção.

Gráfico 2 - População adepta de matriz africana no Brasil, RS e Alvorada



Fonte: IBGE (2010).

No Gráfico 2 verifica-se a percentagem relacionada a dados do Brasil, do RS e de Alvorada no que tange aos autodeclarados adeptos de Matriz Africana no censo de 2010, é destaque que os números em relação ao município (8,16%) sejam dez vezes maior em relação a porcentagem do país (0,62%) e, mais que o dobro no tocante ao estado (2,94%). A cidade de Alvorada consiste, desta maneira, em importante polo da cultura e dos sujeitos de Matriz Africana.

Contudo, não é só no aspecto da religiosidade que a cidade se destaca, Alvorada tem um conjunto de problemas sociais oriundos da profunda desigualdade espacial, social e racial, por consistir em cidade dormitório, encontra desafios e uma complexidade para o seu pleno desenvolvimento. Segundo o Atlas Nacional da Violência em municípios brasileiros (2019), a cidade continua com a maior taxa estimada de homicídios do Rio Grande do Sul e já chegou a figurar em 12^o em 2017, neste mesmo levantamento, figurando como uma das mais altas taxas no Brasil.

Quadro 1 – Índice de homicídios na região metropolitana do RS

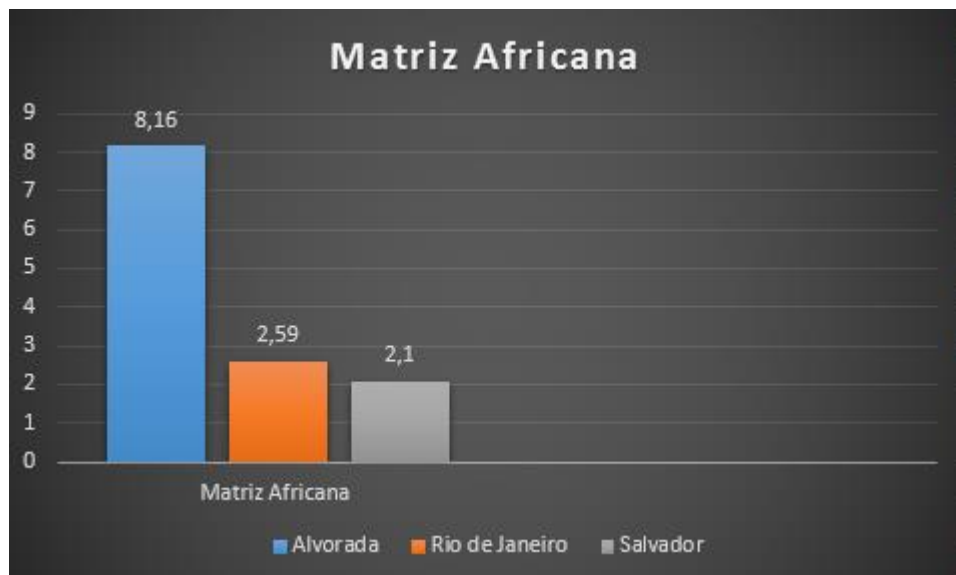
Município	População total	Homicídios total	Ocultos	Taxa estimada de homicídios
Alvorada	208.177	233	1	112,6
Gravataí	275.146	164	1	60
Viamão	253.717	129	2	51,6
Canoas	343.853	159	6	47,9
Porto Alegre	1.485.941	692	5	47

Fonte: IPEA (2019)

Este quadro dramático da violência urbana fez de Alvorada um município lembrado pelas pessoas na Região Metropolitana de Porto Alegre como de extrema violência, gerando uma imagem não positiva mediante grande parte da população.

Entretanto, a par de todo este quadro, a cidade pode se transformar em referência, de expressão regional e nacional, das religiosidades de matriz africana, constituindo uma esfera positiva na construção de outra imagem para o município. Sobre esta representatividade apresentamos o Gráfico 3.

Gráfico 3 - População Autodeclarada de Matriz Africana percentual do total geral



Fonte: Elaboração própria com base em dados do IBGE (2010)

Percebe-se, no Gráfico 3, a porcentagem de pessoas autodeclaradas de matriz africana em Alvorada, a título de comparação estão as cidades de Salvador e Rio de Janeiro, capitais com influência reconhecida da cultura e da formação populacional a partir dos sujeitos negros. O fato é que, em termos nacionais, o município se destaca, algo que é extremamente importante na explicação da produção espacial em termos de Matriz Africana e que confere ao Rio Grande do Sul um alto grau de noção de pertencimento no tocante a religiosidade.

Neste contexto, Alvorada coloca-se como referência para as religiosidades de matriz africana, quer seja pelo número de adeptos, ou pelas manifestações presentes na cidade. Este é o caso da Cascata de Xangô, espaço sagrado pertencente à cultura de comunidade tradicional, além de sua importância para o sistema de crenças e sua

relação intrínseca com a natureza. A Cascata, na realidade, é um espaço, ambientalmente, de grande relevância para o município, dado o número de nascentes, em torno de 18, que encontram-se no interior da área cedida à Associação, bem como pela extensa área verde. Por estes e outros aspectos torna-se procurada por terreiros e religiosos de toda a região metropolitana e também do estado.

Segundo Cunha (2006), Alvorada é um município diferenciado pela grande presença de afrodescendentes com sua religiosidade de Matriz Africana, percorrendo as Federações religiosas afro-brasileiras existentes no Rio Grande do Sul é possível encontrar 4.800 casas de religião cadastradas no município de Alvorada.

No ano de 2002 Alvorada contabilizava 3.800 casas, considerando que o município tem em torno de 210.000 habitantes, se fizessemos uma média de 30 adeptos por casa, chegaríamos ao número de 144.000 adeptos, ou seja, 68% da população de Alvorada, diferentemente do que IBGE apontou (3%). Um importante debate a ser levado adiante, para futuras pesquisas, é o de apurar esta Geografia da População de Matriz Africana na cidade, já que existem diferentes pontos de vista sobre esta questão (CUNHA, 2006).

De acordo com o Art. 3º, do Decreto Federal nº 6.040/2007, povos e comunidades tradicionais de Matriz Africana são definidos como grupos que se organizam a partir de valores civilizatórios e da cosmovisão de origem africana trazidos para o Brasil durante o sistema de escravização, que possibilitou a manutenção destes valores civilizatórios no novo país, constituindo territórios próprios, caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à Comunidade.

A Associação São Jerônimo, mantenedora deste espaço, desenvolve um conjunto de atividades na Cascata de Xangô e, com seus filiados, através do associativismo, constitui uma rede, abrangendo todo o território do município de Alvorada, o que denota a escala do município como área de influência, uma vez que, pela área ser visitada para rituais por adeptos de toda a região metropolitana e do estado, trata-se, de fato, de um espaço de caráter multiescalar.

A Cascata de Xangô é um espaço destinado aos rituais, festas e atividades da religiosidade de Matriz Africana na cidade de Alvorada. Possui uma história que perpassa gerações, sujeitos já buscavam aquele espaço para seus encontros com o sagrado desde muito antes das atividades institucionais da Associação São Jerônimo.

É interessante frisar que, ao passo do crescimento urbano, a área foi sendo reduzida até chegar em torno de 15ha na atualidade, portanto, é necessário observar a relevância desta área para a questão ambiental em uma cidade altamente concentrada, em termos populacionais, e com uma escassa fração territorial. Isto demonstra o quão foi difícil à Associação se manter, em função dos conflitos territoriais e dos preconceitos. Preconceitos os quais a comunidade de Matriz Africana, de Alvorada, teve de se insurgir para permanecer com a Cascata em atividade.

Este é o contexto deste grande espaço de encontro e espiritualidade na Região Metropolitana de Porto Alegre, que reúne centenas de pessoas por mês, num fluxo de sujeitos e energias que vão produzindo a história universal daquele espaço, bem como fenômenos sociais-espaciais que vão impactar nas vidas dos sujeitos que ali frequentam.

Figura 3 - Antiga Cascata de Xangô em Alvorada - RS



Fonte: Acervo Digital Associação São Jerônimo (2020)

A Figura 3 mostra uma adpeta da Matriz Africana em atividade na Cascata de Xangô, uma foto antiga aproximadamente da década de 70, que resgata como era o local quando das fases iniciais de trabalho neste espaço. Inúmeros adeptos de Matriz Africana, tanto de Alvorada como da região metropolitana, recorrem à Cascata para fazerem suas oferendas, seus “trabalhos”, gerando intenso movimento e, também, contato com pessoas de várias cidades.

Figura 4 - Ritual na área da Cascata de Xangô



Fonte: Acervo Digital Associação São Jerônimo (2020)

A Figura 4 mostra um ritual na Cascata, neste vê-se inúmeros adeptos e muitas crianças, alguns em atividades na própria cascata, na água, e outros em roda, próximos às árvores, todas as pessoas estão saudando os orixás e entidades. O espaço da Cascata é muito frequentado por inúmeros terreiros de toda a região metropolitana e, em algumas datas especiais, é grande o número de pessoas presentes.

Em virtude do número relevante de adeptos, as religiosidades de Matriz Africana assumem protagonismo na cidade de Alvorada. Esta premissa ocasiona um conjunto de práticas e ideias que concebem o espaço, as representações e simbologias, impactando tanto no cotidiano urbano quanto nas pessoas que, de uma forma ou de outra, têm certo grau de envolvimento com a religiosidade. A força do movimento religioso é premente e visível nas conquistas, tais como a manutenção da área da Cascata de Xangô, um espaço de certa forma especial pelo tamanho da área e pela sua representatividade. É preciso relatar que parte desta área foi ocupada para moradias de famílias, sendo a questão ambiental, também, objeto de discussões e reflexões constantes, pois a área trata-se de uma área de proteção permanente (APP), cedida pelo Decreto nº 140 de 1981 para a comunidade de religiosidade de Matriz Africana.

Figura 5 - Portal de Entrada da Cascata de Xangô



Fonte: Acervo digital da Associação São Jerônimo (2020)

Na Figura 5 vemos o portal de entrada da Cascata de Xangô mantida pela Associação São Jerônimo, ao fundo, a área onde encontra-se as plantas altas, vê-se o resultado do assoreamento e do crescimento desenfreado de grama, fruto da poluição pela ocupação do entorno da Cascata, o que levou a ocultar completamente a antiga água corrente.

A referência da Cascata de Xangô, enquanto espaço sagrado, se expande pela cidade de Alvorada, seja através dos sujeitos frequentadores ou pela influência e simbologia deste local para a cidade. Dada a relevância das questões de religiosidade no município, o mesmo tem por patrono Xangô, que no sincretismo religioso é São Jerônimo. Inúmeras atividades são realizadas, tais como, a procissão para o padroeiro, em setembro, que sai da Cascata e vai até o centro da cidade, esta conta com a participação de centenas de moradores e visitantes. Portanto, o município guarda uma conotação cultural, filosófica, social, ambiental e religiosa e, a partir da sua multiplicidade, consegue dar dinâmica e movimento a este lugar por meio dos processos ali desenvolvidos de maneira endógena e dos que são influenciados por ele de forma exógena.

A Figura 6 mostra o percurso da procissão para Xangô com saída da Cascata e chegada na Praça Central da cidade, uma trajetória de 4 KMs, evento que já tem

décadas de realização, sendo um dos maiores do estado e das expressões de Matriz Africana do RS.

Figura 6 - Procissão a Xangô com saída da Cascata



Fonte: Acervo digital da Associação São Jerônimo (2020).

O espaço pode ser compreendido como uma construção social, fundamentado nas relações espaciais diretas, no cotidiano e na articulação entre a cooperação e o conflito. No contexto atual, em que a fluidez e a simultaneidade caminham juntas e a informação é um elemento central, o espaço apresenta-se tanto como expressão de resistência como de adaptação.

A Cascata de Xangô, como espaço plenamente utilizado e reconhecido pela comunidade de Alvorada, é fruto de movimentos de resistência. É uma área verde dentro da cidade onde a questão fundiária demanda vários conflitos devido ao pequeno território disponível para ocupação. Também a aceitação, por parte do conjunto da população daquela, enquanto espaço sagrado e para atividades de cunho religiosos e ambientais, isto denota que a Cascata teve uma caminhada extremamente difícil. Para a comunidade de Matriz Africana, se reverte em conquista relevante que os povos tradicionais possam ter acesso às suas práticas religiosas com o respeito e o devido entendimento, tanto do poder público quanto da sociedade.

Na Figura 7 vemos um dia de ritual na Cascata de Xângô, com grande

participação de pessoas, algo que é cotidiano naquele espaço devido a grande afluência de sujeitos e terreiros que fazem atividades diárias no local.

Figura 7 - Ritual de Matriz Africana na Cascata de Xângo



Fonte: Acervo Digital da Associação São Jerônimo (2020).

Consideramos que estas comunidades, também chamadas de terreiros, atuam como lugar que comporta múltiplas experiências e vivências, sejam no âmbito da filosofia de vida, da religiosidade ou do social, para além do símbolo de preservação da cultura afro-brasileira e o seu sistema de crenças presentes no seu cotidiano. Este trabalho, ao analisar tanto a influência da Cascata na produção de espacialidades quanto dos sujeitos de matriz africana, dialeticamente traz uma visão mais geral do impacto destas dimensões na produção do espaço na cidade.

A Figura 8 traz um ritual na área da Cascata, onde vemos uma criança molhando sua cabeça na córrego de água.

Figura 8 – Ritual na Cascata de Xangô



Fonte: Acervo Digital da Associação São Jerônimo (2020)

A rede de terreiros organizada na Associação São Jerônimo, mantenedora da Cascata de Xangô, é de suma importância para que políticas públicas de apoio ao desenvolvimento desta comunidade possam alcançar, de fato, a população que mais precisa. No tocante à geração de renda, tema relevante na busca por melhoria social, os grupos organizados na Associação têm trabalhado no sentido de criar estratégias de inclusão de seus membros em processos de economia solidária.

Para além das questões de religiosidade, a Associação São Jerônimo, junto com seus associados e simpatizantes, organiza e executa uma série de projetos sociais e ambientais no município, tais como: cartilha ambiental para terreiros, projetos culturais e curso de Yorubá. Nos últimos anos, a execução inicial do Centro de Juventude de Alvorada, vinculado ao Programa de Oportunidade e Direitos do Banco Mundial, sob a responsabilidade da entidade é o reconhecimento desta organização da sociedade civil como uma das principais da cidade e da região, destacando a importância de se ter pela primeira vez uma entidade de Matriz Africana frente a projetos desta magnitude.

A rede da Associação São Jerônimo é composta por mais de 300 terreiros associados, os quais fazem inúmeras atividades com seus membros no espaço da Cascata. Diariamente ela se encontra aberta das 8h à meia-noite, sendo que, após este horário, por questões de segurança, é necessário um agendamento prévio. É importante ressaltar que no último levantamento do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) sobre o mapa da violência no Rio Grande do Sul, Alvorada figura

como a cidade de maior índice do estado e uma das maiores do Brasil, desta forma toda ação do poder público em conjunto com a sociedade local também contribui no sentido de minimizar este grande problema social.

Com relação à violência urbana, pontua-se a dificuldade inicial de ocupação da área da Cascata pelos praticantes da religião, haja visto as várias tentativas de invasão e utilização daquele espaço para outros fins. Atualmente, o espaço da Cascata perpassa os sujeitos da religião para ter o alcance da população da cidade com seus afetos e sentidos em relação às suas espacialidades.

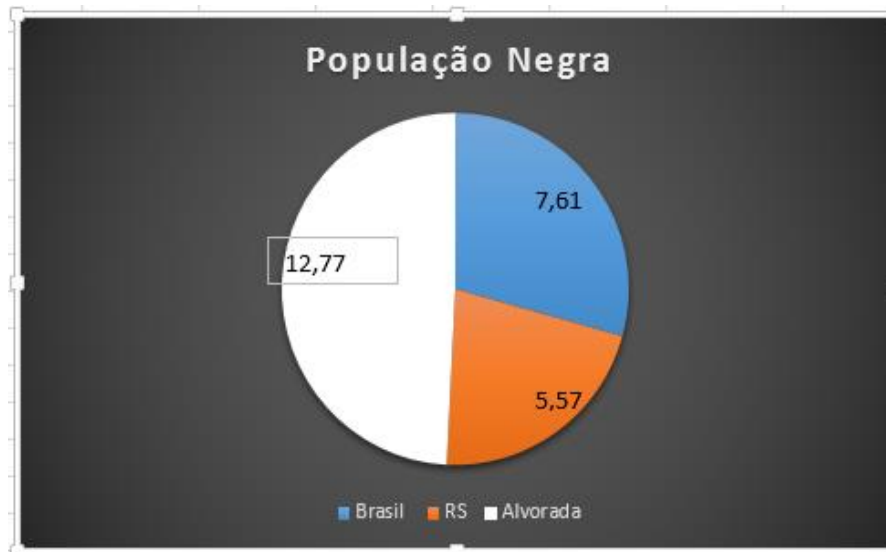
Entretanto, embora todas as dificuldades e problemática social da cidade, Alvorada tornou-se referência dos adeptos de Matriz Africana, quer seja pelo grande número de terreiros presentes no espaço urbano ou pelas atividades e relevante adesão comprovada nos levantamentos do IBGE, relativos à população que se autodeclara de religiosidade africana.

Primordialmente, é interessante analisar o quanto no Estado existem processos de invisibilidade étnica para construir a imagem do espaço hegemônico pelo corpo branco em todos os segmentos. Na contramão desta onda hegemônica, há o crescimento e o desenvolvimento de uma contra-lógica através das manifestações de religiosidades de Matriz Africana. Haja visto, ser a religiosidade a portadora desta cultura por gerações, sendo que, com sua expansão, alcança mais sujeitos negros que podem ter acesso a sua ancestralidade simbólica e representacional, tornando-os sujeitos plenos no conjunto das suas vivências.

A cidade de Alvorada encontra-se na Região Metropolitana de Porto Alegre, o próprio nome já seria uma menção aos trabalhadores que têm de acordar muito cedo em função de grande parte exercerem suas funções na capital do estado.

Sobre esta questão de Alvorada ser um espaço de magnitude para os adeptos de Matriz Africana, levantamos algumas hipóteses: a primeira delas diz respeito à ocupação daquela área, é fato que com a especulação imobiliária os negros foram cada vez mais empurrados em direção a periferia da Região Metropolitana, saídos da antiga Colônia Africana nos bairros Bom Fim, Cidade Baixa e Mont Serrat em Porto Alegre, mas também de outros municípios, indo concentrar-se naquele município (Alvorada), fato que pode ser comprovado pelo Gráfico 4, demonstrando o grande número de negros que habitam essa cidade.

Gráfico 4 - População Negra de Alvorada, RS e Brasil



Fonte: Lopes (2020).

Percebe-se, segundo o Gráfico 4, a diferença entre as porcentagens da população negra no país, estado e município. Para efeitos de uma análise mais qualificada definiu-se por colocar neste aspecto somente os que se autodeclararam negros, retirando do cálculo os pardos, mesmo que já seja comumente aceito que a maioria deste universo na verdade também sejam afrodescendentes. No entanto, quando se trata dos números de autodeclarados pretos, já se vê uma concentração no espaço do município, o que levanta uma das hipóteses explicativas para a questão também da Matriz Africana, pois em parte, os negros oriundos da África foram constituindo e resistindo com suas espacialidades além-mar. Segundo Oliveira (2006), na região do Passo do Feijó existe um Quilombo, o Passo dos Negros, sendo este uma referência espacial denotativa de origem afro.

A discussão sobre a expressão espacial de Matriz Africana ainda é bastante incipiente no contexto brasileiro, a análise destes espaços perpassa por diversas questões, como quais são os elementos do espaço que caracterizam o espaço como espaço negro, além disto, é preciso questionar as espacialidades e como esta se expressa na sua organização. Portanto é necessário evidenciar quais são os processos de apropriação espacial afro.

Uma segunda hipótese é de como os sujeitos (lideranças da cultura, filosofia e da religiosidade de Matriz Africana) se relacionam com a produção do espaço e ensejam espacialidades, exemplo disto é o caso de Salvador, onde lideranças

iyalorixás como Mãe Menininha do Gantois, Mãe Aninha ou Mãe Stella de Oxóssi, exerceram forte influência no contexto da cidade, construindo dinâmicas espaciais sagradas, políticas, sociais e culturais que permanecem até os dias atuais e se desenvolveram de tal maneira que encontram-se no imaginário coletivo e expressas no cotidiano e no conjunto da cidade. Temos, como exemplo, a dessincretização do Candomblé na Bahia ,movimento levado adiante por lideranças religiosas de Matriz Africana com forte impacto social e espacial na cidade e no estado de Salvador.

Em Alvorada temos a figura proeminente de Pai Lelo, Manoel Ireno Cardoso, uma grande liderança religiosa da Matriz Africana que fez história na cidade e deixou marcas na sua trajetória.

Em suas palavras Pai Lelo¹³ dizia:

Na cascatinha do rincão era tudo mato, aqueles campos que eram cidades, eram tambos de leite. A primeira procissão eu me lembro quando entrei na mata, aquela bela cachoeira! Depois com o loteamento Jardim Algarve houve desvio da água. Ali todos os anos fazíamos a festa do Pai Xangô, tinha uma procissão até o largo da Prefeitura. Povo e Povo de branco quadras e quadras de pessoas, fardadas ou não era a procissão de Pai Xangô e, eu, cuidando da cascatinha.

Pai Lelo é nome de rua em Alvorada, no Bairro do Umbu, um dos maiores da cidade. Ele foi para a região em 1943, segundo relatos dos mais antigos, antes mesmo da emancipação da cidade, ainda como Passo do Feijó. Pai Lelo organizou o espaço da Cascata de Xangô, que era uma área com aproximadamente 15ha que, atualmente, encontra-se no sítio urbano, sendo referência na região e no estado como área de culto e de atividades vinculadas às religiosidades de Matriz Africana. Em 1972 a prefeitura autoriza oficialmente Pai Lelo à utilização do espaço e, em 1981 sai o Decreto nº 140\81 com a devida permissão.

Entre idas e vindas, em 2000, após 5 anos da morte de Pai Lelo, a Associação Afro Cultural e Beneficente de Matriz Africana São Jerônimo, fundada em 1983 por ele, reassume aquela área em uma Assembleia Histórica com o Ginásio Municipal da Cidade lotado de adeptos da religiosidade de Matriz Africana. Assim, Alvorada toma uma decisão que é referência para outras cidades, sendo uma das primeiras a tornar efetivamente institucional uma área de rito, culto e de axé de Matriz Africana, pois, naquele dia, os discursos eram de que com novos membros e um espaço adequado

¹³ Fala realizada em conversa informal.

o potencial energético da cidade aumentaria.

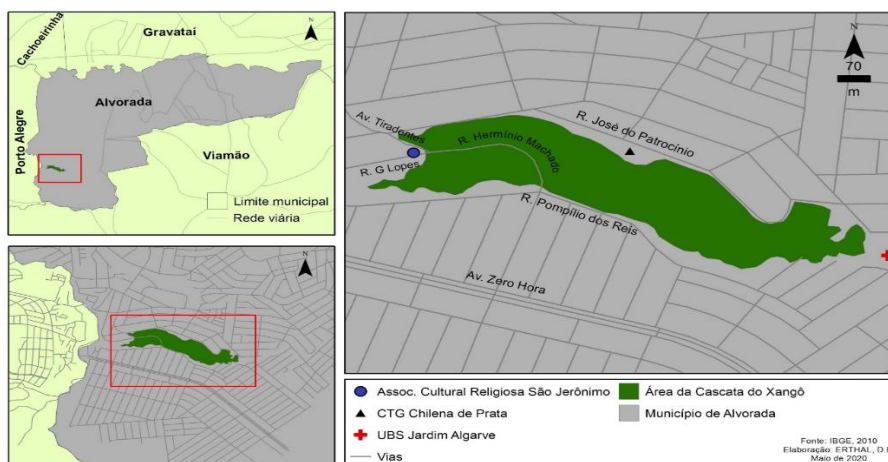
Pai Lelo foi um sujeito central nessa construção de Alvorada enquanto espaço de relevância para Matriz Africana, o conjunto de terreiros e pessoas envolvidas nestes processos dão conotação única à cidade.

Estas hipóteses continuarão a ser verificadas no trabalho de campo, embora os dados iniciais deem indícios importantíssimos disto. Entretanto, os dados aqui apresentados, assim como os relatos dos sujeitos que fazem o cotidiano ou fizeram da cidade, dão conta da formação de uma dialética espacial diferenciada em Alvorada, tanto no que concerne ao *lócus* material quanto à formação simbólica, perspectivas fundamentais para o campo de análise da Geografia da Religião.

Pensando em termos da análise geográfica da condição espacial na cidade, temos uma condição privilegiada pelos dados e informações aqui expostos, a presença significativa de adeptos das religiosidades de Matriz Africana, algo destacado tanto em termos de estado quanto de país. Além disso, destaca-se a existência do espaço consolidado da Cascata de Xangô como referência tanto para praticantes quanto para a comunidade em geral, algo praticamente ímpar se pensarmos no espaço urbano tal o grau de envolvimento para além da própria área e, por fim, mas não menos relevante, o conjunto de sujeitos ali presentes no seu cotidiano de práticas, de contato com o sagrado, de realização de sentidos, de propagação de formas simbólicas.

Na Figura 9 temos a localização da Cascata de Xangô no município de Alvorada.

Figura 9 - Localização da Cascata de Xangô no município de Alvorada



Fonte: Erthal (2020).

Estas duas perspectivas unificadas rompem a ideia de um espaço locacional, o *locus* material existe na Cascata, entretanto, perpassa suas medidas e distâncias com os sujeitos e sua influência tanto em termos de sentidos quanto de materialidade e espacialidades, algo *sui generis* em nosso entendimento.

Ao fazer a opção de descrever a estrutura da Cascata e sua relação com a cidade e, ao mesmo tempo referenciando o sujeito, definimos por demonstrar a plenitude da Cosmopercepção Africana e sua ascendência na produção do espaço, ideia de espaço sagrado ampliado em Alvorada, multidimensional em termos dos sujeitos e de temporalidade circular em termos da relação espaço/temporal, como relatado no início do texto, quando citado a característica do Orixá Exu: *Tinha assim o Orixá mensageiro reunido todo o conhecimento diante de si. Para os Yorubás antigos nada é novidade, tudo o que acontece já teria acontecido antes. Identificar no passado mítico o acontecimento que decorre no presente é chave desta tradição oral.*

Embora os acontecimentos tenham dificultado a captação do fenômeno religioso de uma maneira mais aprofundada, suas implicações e seus sentidos a partir dos sujeitos, nos desafiamos a apresentar um retrato dos acontecimentos em termos de espacialidades das experiências vivenciadas nas suas subjetividades.

2 DISCUSSÕES TEÓRICAS: GEOGRAFIA DA RELIGIÃO, FORMAS SIMBÓLICAS E COSMOPERCEÇÃO AFRICANA

O presente capítulo disserta acerca dos pressupostos da religião e também discorre sobre a fenomenologia de Ernst Cassirer. O capítulo se subdivide de tal forma devido aos preceitos de Cassirer ser um aporte teórico para a construção da geografia da religião.

2.1 PRESSUPOSTOS DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

A Geografia da Religião consolida-se enquanto área de desenvolvimento da Ciência Geográfica, conforma novo campo de possibilidades conceituais, evidenciando reflexões sobre a dualidade espaço/tempo. No último período, embora não se configure como uma área nova, tem trazido consistência aos estudos dos fenômenos religiosos, em especial, contribuindo no tocante à análise das estruturas constituintes do pensamento religioso. A categoria do espaço, na sua condição de sagrado, evidencia concepções diversas, um pluralismo vinculado à diversificada condição pós-moderna da humanidade.

Segundo Gil Filho (2008), as categorias geográficas, enquanto instrumento de análise, respondem à compreensão contemporânea da necessária pluralidade de percepções e interpretações do espaço geográfico, em que o fenômeno religioso, estudado pela Geografia da Religião, vem ao encontro desta complexidade de expressões sociais, culturais e fenomênicas.

Na fase moderna, a Geografia, amparada pelos conceitos humanos e culturais, aborda os fenômenos religiosos de maneira sistemática, dando conta de aproximações teóricas que fizeram o consolidar das bases deste aporte epistemológico e metodológico. No tocante ao período da reformulação dos estudos, em relação a Geografia da Religião, é importante frisar o papel da “Nova Geografia Cultural”, pela sua inestimável contribuição à estruturação dentro da ciência geográfica deste campo do conhecimento.

A Geografia da Religião desenvolve-se no Brasil a partir da década de 90, tendo sua emergência juntamente com a Nova Geografia Cultural, em uma reflexão sobre o assunto, Gil Filho (2009) argumenta que, a Geografia da Religião, buscando analisar a relação entre religião e espaço, parte para reflexões de âmbito epistemológico,

procurando entender a relação e a influência da religiosidade na produção de espacialidades a partir do sujeito.

Para Rosendahl et al. (2000), a maioria dos estudos sobre a experiência religiosa baseia-se nos fundamentos estabelecidos por Mircea Eliade, cuja obra busca examinar como o espaço comum – profano – é convertido em espaço sagrado. Essa proposta de estudo da religião prioriza uma postura funcionalista, a qual entende o sagrado enquanto ontologia manifesta no espaço através da hierofania. O sagrado, nessa perspectiva, é visto como algo existente por si, podendo se manifestar no espaço como uma força própria, ou seja, trata daquilo já estabelecido na paisagem.

Da mesma forma, uma segunda proposição analítica, fundamentada a partir da fenomenologia de Cassirer, preconiza o sagrado como não ontológico (GIL FILHO, 2009). Nesta visão há o entendimento do sagrado enquanto forma simbólica presente na consciência, assim, as coisas sagradas são distintas porque são conformadas simbolicamente pelo sujeito. Nessa abordagem temos um sagrado epistemológico, entendido como forma de conhecimento, funcionando como um mecanismo cognitivo que liga o “universo dos fatos” ao “universo simbólico”, na afirmação de Cassirer (2009), o sujeito transporta-se para um homem simbólico. O sagrado, por conseguinte, não é a coisa em si mesma, mas sim, como aparece para nós, de outro modo, pela nossa percepção. Dessa forma, é uma perspectiva que busca compreender a religião partindo do caráter fenomenológico, tendo como pressuposto o homem religioso enquanto vetor das espacialidades da religião.

Neste interim, foram constituindo-se perspectivas distintas na pesquisa brasileira, representadas pelas concepções de aprender as manifestações espaciais do fenômeno religioso pelas formas religiosas impressas na paisagem e, diversamente compreender as manifestações religiosas partindo das dimensões estruturantes de caráter fenomenológico e das estruturas da religião, das quais cabe aqui salientar o papel do sujeito nesta perspectiva.

Conforme Gil Filho (2008), diante de dinâmicas diferenciadas, levando em conta a ressignificação do espaço, é necessário buscar abordagens novas e estratégias diversas, afim de se alcançar os mais variados aspectos da religiosidade e seus conceitos base enquanto categorias de análise.

Diante desta afirmativa de Gil Filho, relacionamos a questão da produção espacial a partir da consciência, da cultura, do social e do histórico, podendo esta, do ponto de vista da Cosmopercepção Africana, evoluir para uma ampliação da ideia de

espaço sagrado.

Esta pesquisa analisa as duas perspectivas, primando pela segunda, a partir das relações dos sujeitos com o espaço e a Cosmopercepção Africana ensejada nas suas percepções do universo simbólico e do espaço da Cascata de Xangô, conectados à imaterialidade do sagrado já implantada na cidade de Alvorada. Ao refletir sobre o espaço e o sagrado nele contido, como conceito polivalente nas abordagens da Geografia da Religião, definimos pela reflexão acerca dos diferentes vieses inseridos na construção deste trabalho: o *lócus material* e a *conformação simbólica*.

Em primeiro lugar refletiremos sobre o *lócu material*, aqui apresentado como a materialidade concretizada no espaço sagrado, aludimos à teoria de Mircea Eliade (1907- 1986) em vista da noção de sagrado mais próximo do *lócus* religioso, neste caso, trata-se das experiências religiosas no e do espaço com base nas hierofanias.

A manifestação do sagrado contribuiria para uma nova semântica de relações, caracterizadas pelo homem religioso, ao imprimir ao mundo uma sensível descontinuidade que reclassifica qualitativamente os objetos. Ao sacralizar o mundo, este atribui a significação plena do sagrado em oposição a todo o resto sem forma e sentido. A descontinuidade da mobilidade ensejaria uma linha de corte, sendo o sagrado, dentro da visão judaico-cristã, algo “separado”, esse distanciamento lhe daria outro valor.

Em contraponto a esta visão segmentada, apresentamos a perspectiva da conformação simbólica referendada na filosofia africana enquanto simbologia amparada na plenitude. Assim, esse mito¹⁴, relatado pelo professor Marcelo Monteiro, trata do surgimento do mundo segundo a visão Yorubá e como se organizaria o espaço em múltiplas dimensões que, no entanto, encontram-se interligadas.

Para a Cosmopercepção Africana Yorubá, o surgimento do mundo acontece quando *Olorum*, o ser supremo, saturado de tanta energia, explode e se subdivide nos elementos da natureza *Omim* (água), *Ilê* (terra), *Ina* (Fogo), *Ofurufun* (Ar), estes vão se subdividir em outros. O ser supremo cria então o espaço vida (físico), o *Aye*, onde irão habitar os seres humanos, os animais, os vegetais e os minerais. Já as divindades

¹⁴ Apresentado como espetáculo intitulado Cosmogonia Africana – A Visão de Mundo do Povo Iorubá, no Rio de Janeiro, em março de 2019. Disponível em <https://www.facebook.com/cosmogonia.tambor/> Acesso em: 20 de junho de 2019.

habitam o *Orun*, elas passam a pegar as cabeças (*Ori*) do *Aye* e assim temos os Orixás de cabeça (manutenção do vínculo metafísico entre divindades e sujeitos)¹⁵.

O fato é que o *Aye* e o *Orun* não estão separados como céu e terra, eles são complementares, convivem juntos na natureza através dos seus elementos, na multiplicidade dos sujeitos que, na concepção Youbá estão integrados ao *Orun* pelo *Ori*, os quais assumem inclusive múltiplas identidades.

De forma similar, a hierofania influencia diretamente na ressignificação do tempo e do espaço. Para Eliade (2011, p.18):

Nunca será demais insistir neste paradoxo que constitui a hierofania, até mais elementar já que a manifestação do sagrado transforma qualquer coisa em outra coisa. A experiência do sagrado converge para a expansão da consciência, sendo aquilo que nos é revelado ou uma manifestação de ordem diferente. O sagrado impõe a assertiva, de uma lógica que não pertence a este mundo, essa diferença contextualizada constitui o dilema pelo qual o percebemos.

Logo, em função desta ressignificação, os objetos concretos do cotidiano tornam-se coisas ou manifestações de outra ordem, uma vez que, o homem primitivo estava envolto em torno deste sagrado, já o pré-moderno deseja o sagrado. A ideia de modernidade de um cosmos dessacralizado é recente. A racionalidade de comparar o que é o tempo, dualizar o sagrado e o profano a partir da oposição entre estes, são modalidades de visão de mundo, relações que se constituem no decorrer da história. Porém, em se tratando da Cosmopercepção Africana, temos um processo divergente, exposto a partir da maneira como as Formas Simbólicas estão dispostas para os sujeitos, neste caso, temos uma produção espacial do sagrado totalizante, quer pela espacialização multidimensional ou pela questão do tempo circular ou atemporal.

Na delimitação conceitual do sagrado buscou-se uma estruturação e uma morfologia em conjunto diversificado de sacralidades e fatos santos. Neste caso, nos aproximamos da área denominada de Cascata de Xangô, presente no município de Alvorada, já consolidada para a população como um espaço de atividades das religiosidades de Matriz Africanas. De acordo com a ideia do *Lócus* material, podemos, a princípio, reconhecer a área da Cascata como materialidade já disposta na cultura e no cotidiano da cidade, mesmo para aqueles que não a conhecem ou frequentam,

¹⁵ Mito Yorubá provindo da oralidade.

ou seja, há algum tipo de sentido para o conjunto da população de Alvorada sobre aquele espaço.

2.2 A FENOMENOLOGIA DE ERNEST CASSIRER

Um diferencial para os estudos da Geografia da Religião parte do pensamento de Ernst Cassirer (1874-1945), por consequência da sua tese relativa às *Formas Simbólicas*, esta perspectiva teórica ocasiona um novo método aportado nos estudos de religião e da realidade humana.

Segundo Gil Filho (2012, p.55):

Sob a perspectiva de uma dupla hermenêutica, o conceito de forma relativo ao mundo da cultura em Cassirer é funcional e não físico-estrutural. As formas culturais não podem ser meramente descritas enquanto características físicas, pois sua manifestação é de ordem simbólica. Essa ordem revela certa autonomia do homem em relação aos condicionantes da natureza, que se apresenta nos limites da consciência da liberdade humana. Esse processo de autonomia através do conhecimento é operacionalizado por meio de distintas formas simbólicas: o mito, a religião, a linguagem, a arte e a ciência. A partir das formas simbólicas, o homem se distancia do mundo e, por meio justamente dessa separação, retorna ao mundo de modo efetivo, ou seja, pelo conhecimento e pela ação desse/nesse mundo.

Esta hodierna base teórica estabelece paradigmas conceituais da concepção de homem, ficando compreendido que a vivência e a experiência no cotidiano não são edificadas com base apenas na efetividade dos fatos (universo), pois seu contorno se coloca pelo universo de significados incorporados. A Religião tem o papel de dar sentido aos fatos, fundir-se à segunda perspectiva deste trabalho, da conformação simbólica com o objetivo de geografizar os sentidos dos sujeitos no universo simbólico da Cosmopercepção Africana no contato com a experiência afetiva na Cascata de Xangô. Na elaboração do espaço, fundamentado nas formas simbólicas, o homem reveste-se de ser simbólico e a religião de significados (CASSIRER, 1994). Cassirer afirma que o foco são as estruturas do conhecimento nas formas simbólicas e cosmovisões, neste ponto de vista encontra-se conexão com o pensamento metafísico africano e a Cosmopercepção Africana co-relacionado ao mundo sensível.

Este processo trata-se da projeção espacial simbólica da realidade do pensamento religioso, do sistema de crenças e da cosmovisão dos sujeitos que nessa dimensão criam espacialidades enquanto conjunção. Vimos aqui a idealidade (de

significados) em contraponto à materialidade (dos fatos em si). Porém, nesta pesquisa, investigaremos a dualidade: de um lado o espaço sagrado enquanto algo do intelecto, vinculado à experiência religiosa, configurado simbolicamente com suas especificidades; e, do outro, a materialidade da Cascata de Xangô enquanto espaço projetado pelos sujeitos, dando caráter de unidade a Geografia da Religião com diferentes fontes interpretativas.

A expressão do sujeito é formada no sentir a composição do espaço, desta forma, são erigidas representações, narrativas e significados com a consequente espacialização das dimensões religiosas. Nesse processo de significação destas, o homem cria o movimento de composição *dual*: satisfação espiritual (intrínseca) e fomento ao *fenômeno religioso* (extrínseco), numa verdadeira dialética da percepção. Por consequência, a Geografia da Religião, alcança à percepção da Matriz Africana na relação dos sujeitos com o espaço/tempo.

A reflexão sobre Geografizar os Sentidos, enquanto formas simbólicas, e a Cascata de Xangô, enquanto espaço sagrado sul-riograndese, incluem diferentes interpretações, integrando práticas, percepções, sujeitos, resistências e narrativas. Existe em suma uma conjunção entre Geografia da Religião, Cosmopercepção Africana, Cascata de Xangô, sujeitos e narrativas que dão significado ao espaço sagrado, visível e invisível (sentido). Esta premissa, centralmente, permeia a reflexão da pesquisa e incide no referente à efetivação deste campo do conhecimento na Geografia.

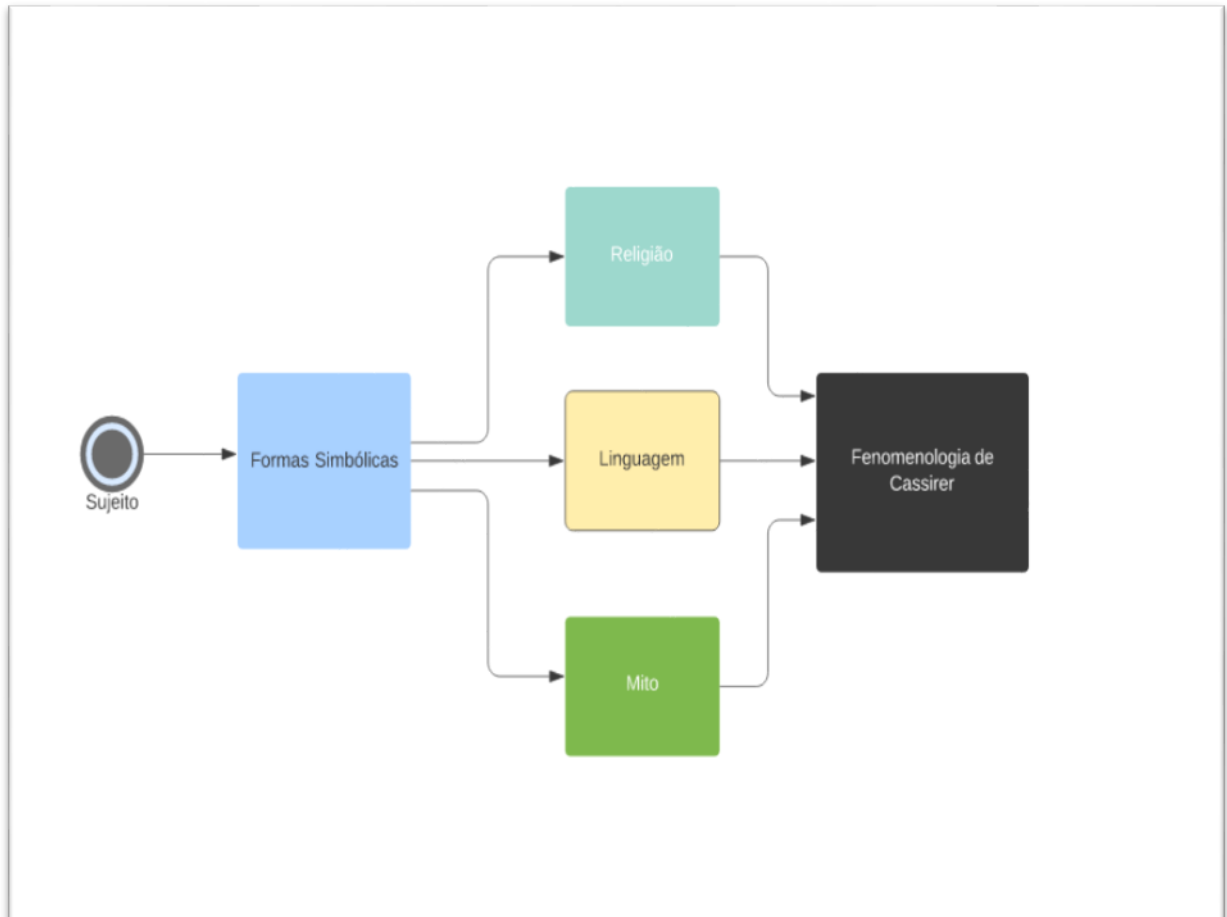
A Teoria das Formas Simbólicas de Ernest Cassirer contrapõe a racionalidade, ou seja, a condição do homem eminentemente lógico, a partir das temáticas abordadas do homem, da cultura, da linguagem, e da realidade. O homem enquanto ser simbólico constitui formas simbólicas, sendo estas: o mito, a arte, a linguagem e o conhecimento, sendo estes representados por signos, portanto, este conjunto de signos, significado e significantes geraria o mundo das experiências.

Neste panorama, o mundo das experiências seria mediado pelos sujeitos através de relações comuns ou complexas, ou seja, o sujeito é capaz de perfazer a mediação simbólica a partir das formas ligadas aos seus experimentos. Neste processo, de produção de signos, o mesmo estruturaria espacialidades.

Na linguagem simbólica o homem cria a sua intencionalidade a partir dos signos que criam, ordenam e projetam a percepção humana perante a realidade, desta maneira vão sendo criadas diversas configurações para a existência.

Na Figura 10 temos um Infográfico da constituição das Formas Simbólicas segundo Ernest Cassirer.

Figura 10 - Infográfico da constituição das Formas Simbólicas



Fonte: Lopes (2020).

No esquema acima temos a representação da Teoria das Formas Simbólicas de Ernest Cassirer, esta parte do homem simbólico, na compreensão da realidade existencial através das formas, sendo sua apreensão/formatação através da Religião, do Mito e da Linguagem. Segundo Cassirer (1985, p. 163):

Por "forma simbólica" há de entender-se aqui toda a energia do espírito em cuja virtude um conteúdo espiritual de significado é vinculado a um signo sensível concreto e lhe é atribuído interiormente. Neste sentido, a linguagem, o mundo mítico-religioso e a arte se nos apresentam como outras tantas formas simbólicas particulares.

Não há, portanto, oposição entre a vida e o espírito, este se empenharia numa

constituente universal onde a completude do entendimento da existência abarcaria um ser universal com espírito, corpo e consciência. Conforme Cassirer (1985, p. 164):

A energia espiritual (Energie des Geistes) deve ser compreendida como aquilo que o sujeito efetua espontaneamente, ou seja, o sujeito não recebe passivamente as sensações exteriores, mas sim as enlaça com signos sensíveis significativos. Daí que toda relação do homem com a “realidade” não é imediata, mas mediata através das várias construções simbólicas. A produção do simbólico, não somente a linguagem, é espontânea, todavia é também condição imprescindível para captação do sensível. Segundo Cassirer, esses signos ou imagens não devem ser vistos como um obstáculo, mas sim como a condição que possibilita a relação do homem com o mundo, do espiritual com o sensível. Através de signos e imagens pode-se “fixar” determinados pontos do fluxo temporal das experiências.

Em Cassirer toma lugar a gênese das formas na mediação simbólica. Em virtude desta, tanto o lado sensível quanto o ideal, emergem numa inelutável e indivisível simultaneidade, ocasionada pela pregnância do símbolo numa mútua dependência e implicação. As Formas Simbólicas são projeções do espírito humano, que se encontram na percepção das coisas do mundo (o fora de si), as particularidades que retornam para si equanto conhecimento. O motivo basilar, a impulsionar o pensamento de Cassirer, encontra-se na proposição que assegura a relação entre o sensível e a configuração ideal para todo grau de relacionamento do espírito com respeito ao ser que nasce e se constitui numa mediação.

Segundo Campbell (1990), um ritual é uma organização de símbolos mitológicos e, participando deste, o sujeito é colocado diretamente em contato com eles, não com histórias contadas, sendo elas no tempo presente passado ou futuro, mas como revelações ou acontecimentos agora. Há, portanto, uma importância qualitativa e polidimensional no mito ao influenciar o âmago do sujeito, quer seja através do pensamento, do sentimento, da sensação ou da intuição.

Para Cassirer (2009), “não é tanto o espírito causador, mas a forma criada pelo espírito” que desencadeia esta complexa relação, relação esta que vai estabelecer as formas simbólicas e os estágios progressivos de aparecimento da consciência, possibilitando a subjetividade pura de ganhar método e cientificidade. Para ele, cada uma das configurações desempenha função ímpar na constituição do espírito, sendo regida pela suas próprias leis. A teoria das formas simbólicas, associada a Cosmopercepção Africana, dá conta de validar as ideias de Cassirer da mediação da realidade, a edificação de uma história espiritual que manteve uma cultura transposta

de outro continente e viva até o tempo contemporâneo, esta história é dos sujeitos, é das formas e do espírito com toda sua potência.

O ser humano não tem um papel passivo de apenas receber as impressões sensíveis se conformando a elas, mas antes são estas que são conformadas pelas faculdades humanas. Através da capacidade de produzir imagens e signos o homem consegue determinar e fixar o particular na sua consciência, em meio à sucessão de fenômenos que se seguem no tempo. Os conteúdos sensíveis não são apenas recebidos pela consciência, mas antes são engendrados e transformados em conteúdos simbólicos (CASSIRER, 2009, p.165).

Para Cassirer, o mundo sensível é o ponto de partida das formas simbólicas transformadoras da expressão em conteúdo, significado e ressignificado dotado de sentido simbólico. Cassirer afirma, explicitamente, como formas simbólicas o mito, a linguagem, a religião, a arte e a ciência. Esta perspectiva metodológica e de compreensão da relação do sujeito com os objetos, com base na Fenomenologia de Cassirer, aproxima a experiência da Cosmopercepção Africana e, o entendimento da construção das espacialidades nesta atividade espiritual, nas suas múltiplas manifestações, transcendendo o âmbito dos fenômenos individuais da consciência para estabelecer algo universalmente válido (CASSIRER, 2009).

2.3 ESPAÇO SAGRADO: ESPACIALIDADES E TEMPORALIDADES CIRCULARES

“Após Exu ser criado, ele é o primeiro orixá a se manifestar, então a seguir Oxalá ‘pode’ expressar-se como ‘Espaço Infinito’, que deixou de ser vazio o nada a vacuidade inerte” (Kwasi Wiredu).

O “Tempo do Tempo”, na Nação Angola, o Tempo é um Orixá que rege a vida dos humanos e a perspectiva temporal, é ele responsável pela ligação entre passado, presente e futuro. Na Matriz Africana, o Tempo é incubido da pessoa desde o seu nascimento até o infinito espiritual. A partir desta premissa tem-se uma noção da condição temporal e de seu caráter sagrado nesta Cosmopercepção, assim como, dos impactos no espaço e nas espacialidades referentes a esta compreensão de tempo presentificado.

No começo dos Tempos, a primeira árvore plantada foi Iroko. Iroko foi a primeira de todas as árvores, mais antiga que o mogno, o pé de obi e o algodoeiro. Nas mais

velhas das árvores de Iroko morava seu espírito. E o espírito de Iroko era capaz de muitas mágicas e magias. Iroko assombrava todo mundo, assim se divertia. À noite saía com uma tocha na mão, assustando os caçadores. Quando não tinha o que fazer brincava com as pedras que guardava no oco do seu tronco. Fazia muitas mágicas, para o bem e para o mal. Todos temiam Iroko e seu poderes e quem a olhasse de frente enlouquecia até a morte¹⁶.

Na Figura 11 abaixo temos uma representação de Iroko, o orixá do tempo no Candomblé, representado por uma árvore.

Figura 11 – Iroko, orixá do tempo



Fonte: Iquilibrium (2020)¹⁷.

Iroko é considerado o protetor da ancestralidade, encontra-se na árvore gameleira no Brasi, segundo seu Mito, no início dos tempos, os Orixás FunFun plantaram uma árvore deles mesmo na Terra, para que estes pudessem ter contato com mais facilidade através dela. Iroko é um Orixá muito antigo, através dele os demais orixás desceram a Terra. Portanto Iroko é a própria representação da dimensão Tempo.

2.3.1 Conceitos de espaço multidimensionais e multilaterais

Em primeiro lugar, para compreender o espaço como algo apropriado, transformado e produzido, é necessário assimilar a proposição que rompe com a ideia de abstração, vazio. O Espaço Geográfico evolui da inicial correspondência com a

¹⁶ PRANDI, R. Mitologia dos Orixás. Fragmento do Mito sobre Iroko.

¹⁷ <https://www.iquilibrio.com/blog/espiritualidade/umbanda-candomble/tudo-sobre-iroko/>

superfície terrestre à condição de superfície transformada, apropriada e ressignificada (SOUZA, 2013).

Este conceito mais geral de espaço fundamentou a Geografia desde sua fase inicial, vindo a mudar em consonância com o desenvolvimento da ciência. A problemática sócio-espacial adquire relevância e preocupação, pois seu desenvolvimento, mais do que o campo de análise teórico conceitual, pressupõe a transformação ou não das condições sócio-espaciais no mundo, com consequências tanto para a natureza quanto para a sociedade. Por causa disso percebe-se a importância de se discutir o conceito de espaço em todas as suas nuances.

A Geografia enfrenta o debate conceitual e epistemológico na construção do seu objeto desde o seu surgimento, as várias fases pelas quais a ciência geográfica passou foram moldando a teoria, desta forma, os resultados que conceberão o espaço, são desdobramentos do contínuo processo das relações sócio-espaciais, edificadas por movimentações políticas, econômicas, simbólicas e culturais.

No âmbito do simbólico cultural, deparamos-nos com representações e vivências que possuem uma implicação espacial e temporal, expressando a produção do espaço que varia no tempo. No entendimento evidenciado para o aspecto cultural e simbólico, Claval (1999) destaca a cultura enquanto herança da comunicação, tendo a linguagem como fundante, transformadora do espaço cultural em espaço simbólico.

Segundo Eliade (1979, p. 13):

O pensamento simbólico não é domínio exclusivo da criança, do poeta ou do desequilibrado: ele é consubstancial ao ser humano, precede a linguagem e a razão discursiva. O símbolo revela certos aspectos da realidade - os mais profundos - que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos, os mitos não são criações irresponsáveis da psiquê; eles respondem uma necessidade e preenchem uma função: por a nu as mais secretas modalidades do ser. Por conseguinte o seu estudo permite-nos conhecer melhor o homem - o homem sem mais -, aquele que não transigiu com as condições da história.

Este arranjo espacial, tão pertinente para o conjunto da Geografia, ao longo do seu desenvolvimento vem dar conta da unidade de sentido enquanto categoria, estando presente direta ou indiretamente nos conceitos e princípios do pensamento geográfico.

Conforme Massey (2008), o espaço pressupõe pluralidade, existência, multiplicidade e, sem esta gama de sentidos, concepções e perspectivas não há simultaneidade, desta maneira, não subsistindo o próprio espaço em si, neste

contexto de inquietação e movimento, primamos por refletir sobre o conceito relacionando-o à Geografia da Religião.

Porém, o estudo das espacialidades e dos fenômenos religiosos tornaram-se desafiantes no último período para a Geografia, a par do longo tempo onde se estuda o conceito no âmbito da ciência, diferentes vieses conformam uma complexidade acerca do tema.

Ao analisar como caminho possível de interpretação as espacialidades do sagrado, buscamos diferentes noções das espacialidades religiosas. Conforme Pereira e Torres (2016, p.95):

Nesta perspectiva ponderamos algumas das ideias de Rudolf Otto, Mircea Eliade e Ernest Cassirer. Objetivando perceber as possíveis espacialidades que o sagrado, implícito ou explícito no pensamento de cada teórico, pode expressar. Cada qual certamente contará com uma tonalidade diferente, em decorrência da sua base teórico-conceitual; porém, cumpre-nos não só detectar sua heterogeneidade, mas apreendê-las da melhor forma possível, se queremos, em alguma medida, avançar nos estudos espaciais do fenômeno religioso.

Ao construir uma realidade humana, a partir das espacialidades, o ser humano conforma dimensões espaço temporais, segundo Otto (2007), esta questão está vinculada a sua *constituição transcendental*. Segundo Ernest Cassirer (2009), há uma *mediação cognitiva na apreensão da realidade* formatando as diversas ações e práticas humanas, estas transformando-se em espacialidades.

Segundo Pereira e Torres (2016, p.96):

O espaço desta forma não é simplesmente de base física, mas uma diretriz da apreensão que ordena as experiências do conhecer. Estaria mais próximo de uma dimensão interior do ser humano do que um enquadramento locacional exterior aos seres. Mas, como então, podemos sugerir que os fenômenos possuem certas espacialidades, se o espaço é algo pertencente a cognição humana e não inerente a exterioridade? Eis aqui a diferença entre espaço e espacialidade embora sejam intrinsecamente correlatos.

Para Cassirer (2009), o espaço é cognitivo/mental, conformando a realidade, a espacialidade é de fato a expressão espacial de tal fenômeno, ou seja, o espaço é interior e a espacialidade exterior. Percebe-se o quanto o espaço tem a ver com o espírito, constituindo uma metafísica particular e coletiva, dando contornos nas dinâmicas sociais e culturais ao fenômeno religioso.

Para examinar a indagação sobre o espaço sagrado, levando em conta o

africanismo, é necessário refletir sobre o sistema de pensamento africano, seus pressupostos teóricos formadores desta epistemologia, sendo estes o conceito de tempo das comunidades tradicionais africanas, a concepção de pessoa na cultura africana e o pensamento metafísico dos Yorubás. Estas três são constituintes basilares da complexidade da metafísica e da filosofia africana e, conseqüentemente, das mediações do sujeito africano simbólico.

Pode-se concatenar a Filosofia das Formas Simbólicas a qual, segundo Cassirer (1998 apud MARIANO DA ROSA, 2014, p. 40) descreve:

À inter-relacionalidade que envolve a captação dos estímulos externos e o processo de reação se impõe o sistema simbólico, a emergência do qual se caracteriza através da inelutável ruptura que há entre as reações orgânicas e as respostas humanas, possibilitando ao homem transpor as fronteiras do arcabouço orgânico, tendo em vista que, menos do que se circunscrever a um mundo meramente físico, é sob o horizonte de um universo simbólico que importa desenvolver a sua vida, que guarda dependência quanto aos liames de uma rede que abrange, em sua estruturalidade constitutiva, da linguagem ao mito, da arte à religião.

Em se tratando de corporificação da linguagem em diferentes perspectivas, as interações na Cosmopercepção Africana possibilitam um engajamento e um posicionamento ou mesmo um instaciamento passível de compreender a co-relação da formulação religiosa e a questão espacial. Conforme Pereira e Torres (2016, p. 99):

Ao se aventurar estudar as espacialidades da religião, tende-se a ponderar principalmente como o processo de simbolização do espaço/ espacialidade religiosa está relacionado à ocupação/construção de tal espaço/espacialidade. Isto significa que os sentidos da dimensão espacial fidedigna ao fenômeno analisado, ou algo próximo disso, deve-se aferir as concepções sobre os espaços imaginados e invisíveis daqueles que vivem e praticam a religião em pauta. O que parece ser claro é que as questões espaciais estão de alguma forma atreladas as próprias formulações religiosas. Nesse sentido, analisar os metadiscursos do fenômeno religioso é se deparar com as espacialidades religiosas.

Em referência a Mircea Eliade temos o espaço sagrado e o espaço profano numa ideia de materialidade do fenômeno religioso, uma abordagem do *locus* material e sua influência no espaço. Segundo ele, o homem religioso assumiria uma existência específica no mundo e, embora haja outros modos ou visões de mundo, esta existência é sempre perceptível no espaço, dado a situação de descontinuidade, independente do contexto histórico, esta máxima se repete ao longo dos períodos, com o que ele denomina *homo religiosus*, sempre perserverando na sua crença uma certa

realidade absoluta. Segundo Eliade (2011, p. 13):

Nunca será demais insistir no paradoxo que constitui toda hierofania, até a mais elementar. Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania.

Para Otto (2007), o sagrado está vinculado ao sentimento do que é bom, *numinoso*, uma experiência, segundo ele, sem equiparação. Relatos dos sujeitos de Matriz Africana em relação a Cascata de Xangô e à processos ritualísticos confirmam esta perspectiva de aumento da força energética pessoal e do espaço, experiências ímpares, corporais e espirituais.

A reflexão sobre o fenômeno religioso emerge em outro patamar com novos paradigmas. Podemos mencionar que, inicialmente, encontrava-se extremamente institucionalizada na sua convicção dogmática, e, é quando a cultura e a história constroem sua independência, que acontece um salto qualitativo com a emergência de novos métodos e conceitos.

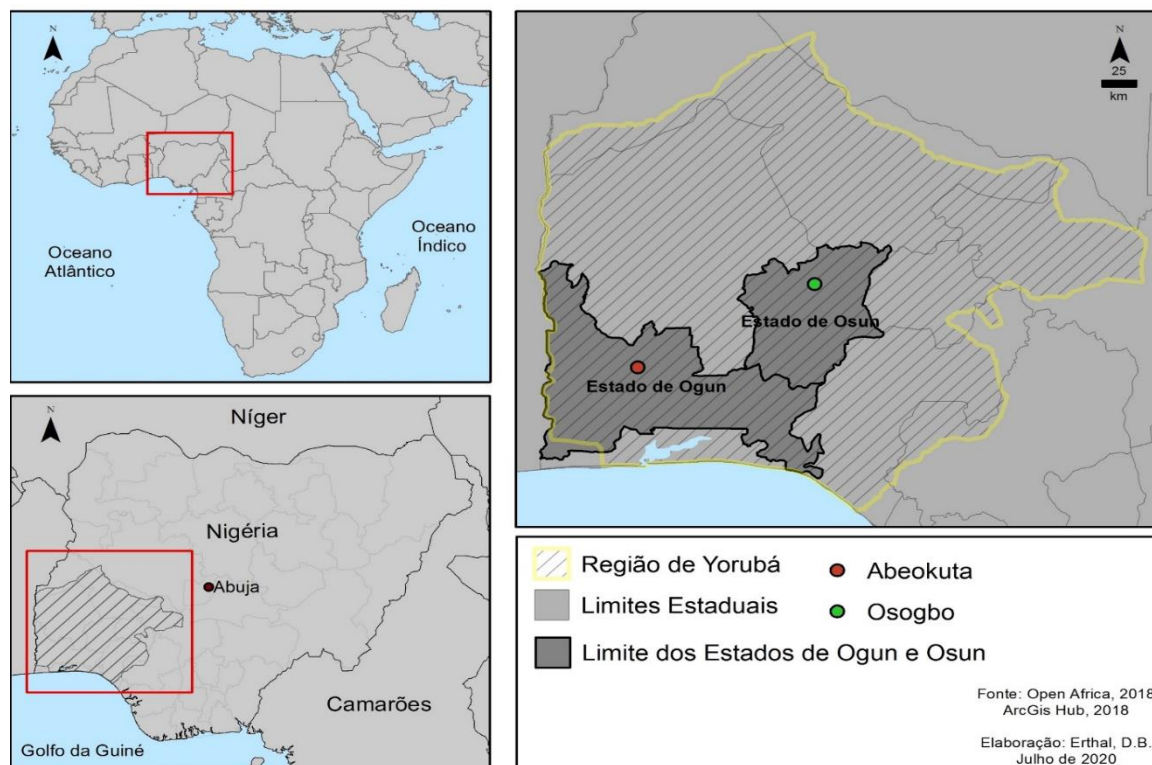
Desde o processo inicial de investigação sobre a religiosidade e as religiões se reconheceu a importância da abordagem histórica e geográfica. A preocupação em se entender as religiões e suas matrizes filosóficas, suas geografias, não é prerrogativa do século XX. O pensamento sistemático sobre religião, nos diz Usarski (2006, p. 10), “é um produto da modernidade, mais precisamente uma consequência de mudanças ideológicas e sócio históricas a partir do período pós-reformatório, mais tarde aceleradas no decorrer do movimento iluminista”.

Ao referir a profundidade dessa dinâmica, considerando a ressignificação do espaço e a constituição de espacialidades, a partir do fenômeno em si, é correto afirmar, da necessidade de novas abordagens e diferentes estratégias, a fim de decifrar os mais variados aspectos do papel da religiosidade e suas implicações para a constituição dos conceitos base, desde a dualidade do sagrado e do profano, passando pela correlação com as espacialidades vinculadas ao universo simbólico dos sujeitos.

Para Gil Filho (2008), os símbolos e as representações da religião contribuem para o conhecimento de parte da nossa existência, num constante processo de ressignificação e significação do espaço. Este movimento articula teoricamente os conceitos bases da Geografia da Religião no espaço sagrado, sendo estes, o poder, as representações e o sagrado como forma simbólica.

Para os negros, vítimas do escravismo criminoso, foi fundamental, diante do esfacelamento dos laços familiares e da sua condição de não espaço, a recriação de uma linhagem para a transmissão e preservação de sua comunidade, da sua cultura, da sua visão de mundo, das suas vivências e experiências. Tal linhagem foi providenciada, sobretudo, pelos terreiros de candomblé e demais religiosidades de Matriz Africana, pelos sujeitos, pelo axé, enquanto espaços ritualísticos de recomposição. O espaço sagrado expandido e híbrido (sujeitos e elementos materiais) cumpre o papel da reelaboração dos elos fragmentados pela sociedade que destinava ao negro à subserviência ou não existência. A plenitude do sujeito afrodescendente em todas as suas dimensões, na conexão e na produção de geograficidades e espacialidades, que recuperassem o espaço africano no Brasil, somente poderia acontecer na perspectiva da Cosmopercepção Africana em contato com o axé.

Na Figura 12, abaixo, temos a localização da Região da Civilização Yorubá na Nigéria, espelhado pelos estados de Ogun e Oxun, que naquele espaço, para além da transmutação dos sujeitos negros brasileiros, são fáticos e parte importante do continente.

Figura 12 - Mapa da Nigéria, da Região Yorubá e dos Estados de Ogun e Osun¹⁸

Fonte: Erthal (2020).

A transmutação da Geografia Negra da África para o Brasil tem sua comprovação através da perpetuação da Geograficidade Africana com o passar dos séculos, esta se dá pelos sujeitos negros em suas experiências e vivências. Foram as Formas Simbólicas que propiciaram aos fundadores do simbolismo esta constituição. No Brasil, o Reino de Osun e o Reino de Ogun, vivem por séculos perpetuando a cultura, a sabedoria, a natureza, a história que vai sendo passada de geração em geração nesta eterna cognição intramundos, intracontinentes, num ciclo Temporal Circular e espacial do espírito universal infinito.

Por outro lado, a contradição do não espaço ou do espaço aviltado ao negro de caráter colonial e hegemonicamente branco, coloca em permanente embate o modelo de vida ocidental e as formas simbólicas negras ao vivenciar a experiência do pleno espaço, do “axé” e de suas espacialidades, em contraponto ao realismo do não espaço, infere-se, nesta percepção, a condição de resistência do sujeito de Matriz Africana.

¹⁸ Mapa inédito em trabalhos acadêmicos brasileiros nesta formatação.

A Geografia da Religião, na visão de negros e negras, e a discussão sobre o conceito de espaço sagrado, vêm justamente ao encontro da ideia de liberdade, simbólica, cultural, de sentido e experiência, se é livre para produzir espacialidades, é livre para dar sentidos aos significados.

Sendo assim, no âmbito do espaço (espiritual e intrínseco) e das espacialidades, a manifestação do sagrado e a simbologia africana da religiosidade, adquirem, além do caráter numinoso, a singularidade pela preservação e produção de espacialidades distintas. Neste espaço não há discriminações, ao contrário, a afirmação conceitual da Geografia é justamente compreender e fundamentar este marco teórico integrador, o espaço sagrado.

O fenômeno religioso, em sua gênese, evidência especificidades na construção das dimensões espaciais, a análise das espacialidades e das temporalidades auxiliam na compreensão da relação espaço\temporal. Cabe ressaltar que, estas dimensões, no tocante à Matriz Africana, são firmadas desde os rituais na atualidade até a ancestralidade, conectando passado e presente, presente e futuro e vice-versa.

O sagrado, alto manifestado, altera a relação do ser humano com o tempo e o espaço, porém, em virtude da conexão permanente, no caso da Cosmopercepção Africana, entre sujeito e imanência, pressupõe uma expressão temporal e espacial do sagrado absolutamente abrangente e qualitativamente diferente. A resignificação do espaço e a resignificação do tempo saem da esfera da excepcionalidade para adentrar o mundo do cotidiano, em que consta dessa assertiva uma diferenciação entre esta Matriz e outras construções/formas de visão de mundo.

Igualmente este trabalho discute o papel e o conceito do espaço sagrado na condição de uma expansão espacial/temporal, pela razão de resignificar o dualismo, pois se a vida é tanto temporal quanto espacial, as manifestações, conexões e relações dos sujeitos com as divindades e deles com o “*Orun*” e o “*Aye*” também o são. Estas formas, na filosofia Judaico-Cristã são descoincidente, já na Cosmopercepção Africana, estas dimensões encontram-se integradas, rompendo as dicotomias sobre o caráter da relação espaço\tempo.

A temporalidade da modernidade impõe a repressão a outras trajetórias e coexistências, em face da premissa do imaginário único, busca construir a ideia de temporalidades hierarquicamente organizadas, com espaços desenvolvidos e dinâmicos em contradição a outros lentos ou atrasados, isto está ligado a própria compressão do tempo. Basta ver a organização das cidades e a velocidade da vida

urbana em contraponto a velocidade da vida rural.

Todavia, coloca-se em contraponto a possibilidade de um espaço sagrado pleno e integrado, tese que corrobora com a multidimensionalidade harmônica do espaço e dos sujeitos perante à práxis Africana.

O Quadro 2 é um demonstrativo dos domínios espaciais dos orixás, divindades das religiosidades de Matriz Africana, afirmando o espaço sagrado de maneira a ampliá-lo para a Cosmopercepção de Matriz Africana, a relação do sujeito passa a ser total e a ressignificação do espaço/tempo, como vemos, é integradora da natureza, das espacialidades urbanas e dos sentidos.

Quadro 2- Resumo do domínio espacial e de poder dos orixás

EXÚ	ENCRUZILHADAS E ESTRADAS
OGUM	ESTRADAS E LINHAS DE FERRO
OXÓSSI	FLORESTAS
OSSAIM	PLANTAS E FOLHAS
OXUMARÉ	CICLOS, MOVIMENTOS E CONTINUIDADE DE FENÔMENOS NO PLANETA
OBALUAIÊ	TERRA, PRAGAS E DOENÇAS
XANGÔ	TROVÃO, FOGO, JUSTIÇA
OXUM	ÁGUA DOCE E METAIS PRECIOSOS
IANSSÃ	RELÂMPAGO, FOGO E ESPÍRITO DOS MORTOS
OBÁ	ENCONTRO DO RIO COM O MAR
LOGUM – EDÉ	RIOS QUE CORREM NAS FLORESTAS
EUÁ	MATAS VIRGENS E TUDO QUE É INEXPLORADO
IEMANJÁ	MARES E OCEANOS
IROKÔ	ÁRVORES SAGRADAS
NANÃ	LAMA E PÂNTANOS

Fonte: Elaboração própria, com base em Prandi (2003); Verger (2009); Corrêa (2006).

O sujeito, do ponto de vista da Cosmopercepção Africana, é dotado de multiplicidade, cabe ressaltar a não separação entre *Aye* e *Orun*, as dimensões onde habitam os seres humanos e extra-humanos mas, é cabível frisar que estas encontram-se em ligação também nos sujeitos através do *Ori* (cabeça). Sendo assim, este sujeito encontra-se ligado a universos diferentes e produzindo espacialidades simultaneamente, de maneira cíclica.

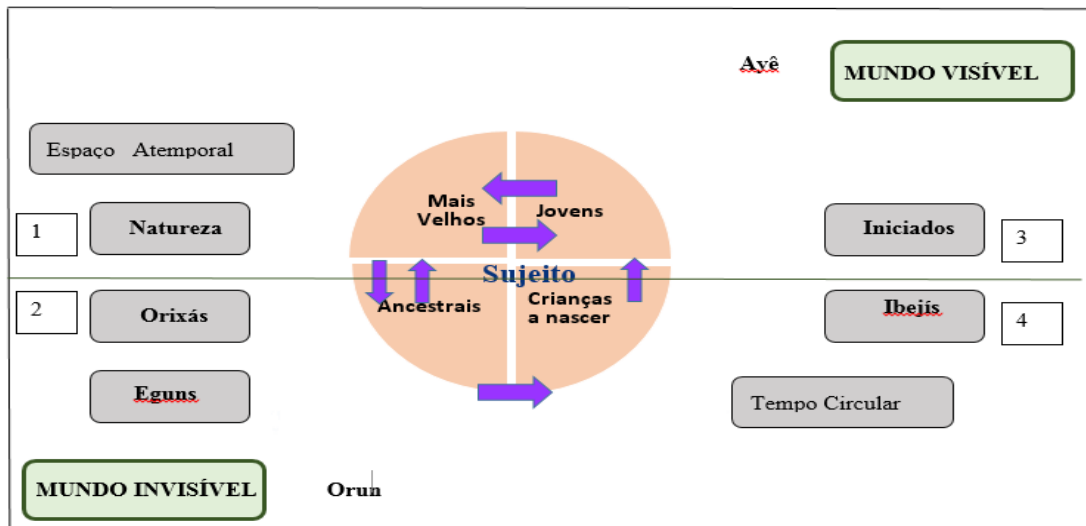
Segundo Bâ (1981, p. 211):

A ancestralidade também tem sua inserção na comunidade é o sentimento de pertencimento alimentado pela capacidade de traçar a genealogia e contar as histórias do coletivo. Todo africano tem um pouco de genealogista, é capaz de remontar a um passado distante (temporalidades específicas) em sua própria linhagem.

É interessante perceber que os vivos e os mortos, os humanos e os extra-humanos produzem espacialidades neste prisma, algo absolutamente não convencional para a cultura ocidental hegemônica, mas perfeitamente inteligível para os que vivem essa experiência.

Para uma melhor compreensão das proposições apresentadas, colocamos um fluxograma com as dimensões e perspectivas temporais e espaciais na produção do espaço sagrado e na conformação simbólica dos sujeitos de Matriz Africana conforme Figura 13.

Figura 13 - Fluxograma espaço-temporal da Cosmopercepção Africana



Fonte: Lopes (2020).

A Figura 13 apresenta a esquematização espaço/temporal da Cosmopercepção Africana apresentada na forma de duas dimensões, o *Ayé*¹⁹, no mundo visível (dos humanos) e, o *Orun*²⁰, no mundo invisível (dos extra-humanos), além de quatro quadrantes interligados por relações espaciais e temporais. No quadrante 3, temos os iniciados e os jovens, que representam o início do ciclo temporal, também os terreiros que mantêm a cultura africana e produzem espacialidades no âmbito dos seus domínios. No quadrante 1, temos a Cascata de Xangô, enquanto materialidade interposta no espaço, a presença dos mais velhos e

¹⁹ Palavra Yorubá cujo o significado quer dizer terra.

²⁰ Significa o universo no idioma Yorubá.

suas construções ritualísticas que fazem conexões com a natureza divina e com a ancestralidade. As explosões dão conta de pontos fronteirizos onde as dimensões se aproximam.

Em relação ao quadrante 2, muda-se a dimensão passando para o mundo invisível já com a presença das divindades, os Orixás, os ancestrais e os *eguns*²¹, a fronteira entre quadrantes 1 e 2 está ligada pela morte em relação ao tempo no sentido quadrante 1 quadrante 2 e de comunicação dos ancestrais, *eguns*, e orixás com o Ayé no sentido quadrante 2 quadrante 1.

No quadrante 4, ainda no mundo invisível, temos as crianças que irão nascer, próximo à elas os *ibejis* (*Erês*), divindades infantis. A ligação com o mundo visível acontece via nascimento, ou seja, a fronteira entre quadrantes 3 e 4 é o surgimento da vida, assim completando o ciclo espaço/temporal africano Yorubá. No centro de todo o processo temos o sujeito de Matriz Africana que faz a ligação de fato material e espiritual entre todas as dimensões, consolidando a relação espaço/temporal. Cabe ressaltar o caráter circular da Matriz Africana em se tratando da lógica espaço/temporal, entretanto, há pontos de interceções entre as dimensões que dão sentido dialógico e disfuncional ao espaço/tempo dado que, entidades, tais como *eguns*, podem vir de outros espaços/tempos, de volta ao presente ou pode-se dimensionar o futuro através do jogo de Ifá (Búzios) e o contato com os Orixás.

Esta conjunção do espaço pode ser transportada para o imaginário, relacionando com as imagens e relações assentadas nas criações do pensamento, é uma espécie de *encruzilhada* do pensamento humano onde se encontram os mundos, o visível e o invisível, o humano e o extra-humano, todas as dimensões do espaço de Matriz Africana (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995). Embora haja um ciclo espaço/temporal circular do ponto de vista da conformação simbólica africana, existem pontos de interconexão entre o espaço/tempo, formando temporalidades e espacialidades diversas e relativas. Pensamos desta forma a situação do espaço/tempo como algo multidimensional, complementar e relacionado.

A Cosmopercepção Africana colaborou para se erigir uma Geografia Negra no Brasil, mesmo que desconhecida para tantas pessoas, ela existiu, continua a existir e resistiu, apesar das inúmeras tentativas de geohomicídio.

²¹ Pessoas falecidas.

Os africanos colocados na condição de escravizados, no período colonial, na sua chegada ao Brasil, permaneciam por um período desorientados no tempo e no espaço, porque foram literalmente arrancados de seus territórios, das suas tribos, regiões do continente africano e foram colocados em outro espaço, tempo de medo, desconhecimento, insegurança, instabilidade, diante dos novos espaços, novos tempos, novos territórios, paisagens, cores, sabores, odores, códigos linguísticos, comportamentais e corporais. Ficaram desnorteados, sem saber qual direção tomar. Suas marcações territoriais de orientação ou geossímbolos (BONNEMAISON, 2002, p. 93).

Para entender o caráter da Geografia da Cosmopercepção na África e que fora transmutada ao Brasil, assim como para outros lugares pela diáspora, é necessário frisar que esta é mais pessoal do que institucional, desta maneira, há um imperativo do sujeito mediante uma predominância estrutural presente em outras manifestações, religiosidades e culturas

Na concepção Yorubá existem dois elementos, o físico e o espiritual, sendo estes divididos em dois mundos, o Ayê e o Orun, o corpo físico e o Ori (cabeça), irmanados pelo espírito são o ponto de convergência destas duas perspectivas, portanto, o sujeito múltiplo formata a cosmologia africana reproduzindo as espacialidades do sagrado.

Em princípio tratamos dos mitos e rituais como formas simbólicas que estruturam o pensamento africano, esta condição imagética e de sentidos remete às temporalidades vividas na África que se consubstanciam no sujeito religioso: esta seria a primeira produção das representações. No segundo momento, temos o espaço do terreiro, a Cascata de Xangô, o que seria uma objetivação dos mitos e rituais, esta condição de produção das representações e do espaço aconteceria no tempo presente. Uma terceira produção do espaço e das espacialidades se daria plasmando o espaço/tempo (integrando), as temporalidades (passado e presente, futuro e passado, presente e futuro) e o espaço sagrado e profano, sem a perspectiva de *Kadosh* (separado) judaico-cristã. Todo este processo está envolto pelo pensamento africano metafísico onde o sujeito unifica o espaço/tempo.

Segundo a Física, o Universo encontra-se em franca expansão, a organização do processo espaço/temporal da Cosmopercepção Africana traz o paradoxo envolto de enorme complexidade diante das ligações de ações e inações em espaços tempos diversos. Há uma ordem da desordem ou uma desordenada ordem concatenada com a energia de Exu, segundo os Yorubás, o próprio movimento remetendo a rotatividade

do tempo, valorizando a dinâmica existencial em torno do sujeito e da sua produção espacial.

No jogo dos signos e da produção de sentido há um processo particular de significação, trazendo novamente elementos da formação da concepção de pessoa no universo africano, a produção no caso se dá em cada tempo e temporalidade, no espaço e nas espacialidades, imprimindo uma marca a cada conjugação de fatores, premissas e relações.

Sagrado e profano são dimensões interseccionadas no espaço, compelem o sujeito de Matriz Africana a vivenciar sua plena dimensionalidade múltipla, de maneira a interpretar os mitos como artefato de comunicação entre realidades dispostas, reconhecendo a si mesmo como instrumento capaz de tocar o transcendente e estabelecer novos parâmetros de produção espacial.

Podemos nos voltar para cada ciclo no Ayê ou Orun, visível ou invisível, diante de narrativas, ações e representações consolidadas no sujeito repleto de simbologia, uma ligação entre o primórdio na África e o tempo atual, neste processo encontram-se Deuses, divindades, homens, mulheres, ancestrais, crianças, vida e morte a ressignificar o tempo e o espaço.

Na máxima potência temos representado um *axis mundi* africano, não havendo separação entre esses mundos, entre os tempos, entre os personagens que habitam cada dimensão, ao contrário, existe um ponto de conexão importante onde eternidade, espaço, espacialidade, tempo e temporalidade são um só e este ponto encontra-se no sujeito, tal a incomensurável importância e significação deste para o entedimento desta Geografia de Sentidos e Formas Simbólicas.

2.4 COSMOPERCEPÇÃO AFRICANA: SUJEITOS E RESISTÊNCIAS

O alvorecer da organização social e da linguagem e, por conseguinte, a origem do pensamento simbólico segundo Alan Barnard, no **Livro Genesis of Symbolic Thought**, tem sua gênese na África, par e passo com o surgimento de uma complexidade da linguagem e segundo ponto com o desenvolvimento do ser coletivo do homem em sociedade. Segundo o autor, algo aconteceu a milhares de anos atrás, isto é, antes da saída dos hominídeos, por volta de 60 mil anos atrás, do sul da África e migrando para outras áreas do planeta.

Barnard (2000) traz questionamentos acerca do surgimento da linguagem, a religião mais antiga, e que forma a organização social assumiu antes de se dispersar do continente africano, rejeitando a noção de caçadores e coletores como “primitiva”, mas afirmando a complexidade e a sofisticação de seus modos de expressão linguística e simbólica, colocando a possível origem do pensamento simbólico já em 130 mil anos atrás.

Os avanços na linguagem ou uma revolução simbólica, o Big Bang do simbolismo, acontece, segundo o autor, nesse período, entre 130 e 120 mil anos, no período glacial conhecido como pleistoceno superior.

A gênese do pensamento simbólico tem na África papel fundamental, constituindo os pilares da sociabilidade simbólica, as metáforas de inclusão e exclusão, as categorias universais de parentesco, o emergir da sociedade simbólica diante da relação cosmológica desta com “o pensamento totêmico”.

A arte rupestre colocou-se como uma primeira forma de expressão simbólica, erguendo um novo ser no mundo da cultura, o ser simbólico, que media sua realidade a partir das representações subjetivas.

O desafio de produzir um trabalho contra hegemônico parte do princípio de análise do caminho metodológico e epistêmico o qual pretende se trilhar, reconhecer aquelas consideradas outras epistemologias como possíveis de produzir e interferir na nossa percepção e conhecimento da condição humana pode descortinar uma valiosa contribuição ou nos manter inertes. Para a epistemóloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí pessoas africanas dedicadas à pesquisa deveriam comprometer-se a fazer um trabalho detalhando e descrevendo as culturas autóctones africanas de dentro para fora, e não de fora para dentro. Até hoje muito pouco foi escrito sobre as sociedades africanas por elas mesmas; em vez disso, a maior parte dos estudos é um exercício de propor um ultramoderno, ou algum outro modelo ocidental. O quadro de referência de uma cultura deve ser identificado e descrito em seus próprios termos.

É neste sentido que falaremos aqui, em termos de uma Cosmopercepção Africana, parte do princípio de uma auto-descrição, de um autorreconhecimento de uma visão de mundo, pois há, de certo modo, uma organização deste pensamento. No curso da existência humana, em dados períodos, assumimos uma ideia, constituindo e reconstituindo culturas, ações, percursos, narrativas e discursos com características, categorias e o desenvolvimento de uma complexa relação no desenvolvimento destas percepções.

Partimos de vivências e experiências para formar representações que incidem na construção das nossas ações, investindo-se nessas, de certo modo, em caráter intencional. O fato é que se pretende romper com a alienação imposta sobre nossa cultura, nossa religiosidade, pois queremos produzir nossos significados sobre os próprios signos, afirmando a epistemologia africana com dignidade perante o povo negro e os demais em qualquer espaço.

Segundo Hountondji (2008), o conhecimento do africano passa por ter contato com sua mundivisão²², o que significa muitas vezes reconstituir seus antepassados ou pressupostos coletivos ou de suas comunidades. Para Houis (1971), linguista francês, estas são as civilizações da oralidade, ou seja, compõem um diferencial teórico importante na transmissão milenar de seus conhecimentos, o que coloca a lógica da oralidade como uma distinção.

A experiência significa consciência de si, algo fundamental para o desenvolvimento cognitivo, afirmativo do ser humano, a Cosmopercepção Africana indica uma complexa teia de relações e entendimentos, implicando em determinadas representações coletivas, onde os mitos, assim como os aspectos da religiosidade, formam os princípios iniciais que dão conta da dinâmica existencial e cultural deste grupo.

Para Carpentier (2003), os mitos Yorubás, representações coletivas que possuem a força das tradições, constituem também mecanismos de operação lógica, ou antes, de lógica mítica, para apreender o real. Os mitos constituem métodos de manuseio da própria realidade.

No Brasil, as nações africanas uniram-se agregando culturas, inserindo características específicas, diaspóricas, à integração ocorrida. Ki-Zerbo (1999, p. 284) pondera que:

A mulher africana desempenhou um papel histórico na sobrevivência biológica e cultural” da epistemologia negroafricana nas Américas. Muito pouco numerosas em relação aos homens (a relação era de uma mulher por dois, cinco ou às vezes quinze homens), foram verdadeiramente a mulher e a mãe comuns. Mais presas ainda do que os homens ao continente perdido, as suas canções de ninar, os seus contos, as suas danças foram, durante séculos, o único laço, muito frágil, mas inquebrável, que estabelecia a ligação com a África. A rotação geográfica e cronológica dos escravos era tal que, sem esta maior estabilidade da mulher, teriam desaparecido muitos dos elementos da herança negro-africana.

²² Do latim *mundus*, -i, mundo + *visão*, substantivo feminino, significa Visão do mundo. Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/mundivis%C3%A3o>> Acesso em: 22 de junho de 2019.

A perseguição e a discriminação impostas contra os negros foram motivos da criação de alternativas que resistissem ao preconceito e a dominação também no campo cultural e espiritual. A espacialidade negra sempre foi objeto, desde sua chegada no Brasil, de contraposição, motivando enormes controvérsias.

Nesta condição surgiram o Batuque no Rio Grande do Sul, o Candomblé na Bahia, o Xangô em Pernambuco e o Tambor de Mina no Maranhão como expressão das nações existentes na África, resistindo à discriminação e violências de todos os tipos; assim, essas vertentes mantiveram, até os dias atuais, o conhecimento e a Cultura Africana (CORRÊA, 2006).

O projeto da colonização espacial e cultural procurou homogeneizar o mundo obliterando diferenças e outras culturas. Ao se reduzir a diversidade epistemológica do mundo desperdiça-se muito da experiência humana. Na medida em que sobreviveram, a duras penas, essas experiências foram relegadas ao gueto, o conjunto da diversidade foi sendo submetido à norma epistemológica dominante como saberes locais e contextuais (SANTOS; MENEZES, 2010).

Por razões de sobrevivência, os sujeitos vinculados às religiões de Matriz Africana tiveram que forjar táticas diferenciadas, mudando o seu desenvolvimento por motivos variados, sendo o maior deles a perseguição. Essa condição orienta a constituição brasileira da religião de divindades africanas. *A priori* os orixás misturaram-se com os santos católicos forjando o sincretismo, desta forma, era necessário apagar os elementos negros do espaço para tornar universal inserir-se na sociedade como religiosidade sincretizada (PRANDI, 2003). Porém, a partir dos anos 70, surge em Salvador o movimento pela desincretização das religiosidades de Matriz Africana, tendo como vanguarda adeptos do Candomblé, liderados pela Yalorixá Mãe Stella de Oxóssi do Ylê Opo Afonjá e Lideranças de outras Casas, firmam a célebre frase “Iansã não é Santa Barbará” para dizer que as condições que levaram ao sincretismo foram impostas aos negros pela força da escravidão, da tentativa de extermínio desta cultura vinda da África e que era preciso resistir, segundo elas, esta essência do espírito Yorubá estaria justamente nos princípios da Cosmopercepção Africana e não no cruzamento com ideias católicas, surge assim um forte movimento de resgate e manutenção da visão africana de mundo no Brasil.

Para cada um, a cultura é, primeiramente, uma herança e a transmissão é feita em diversas etapas no decorrer da infância e da adolescência (CLAVAL, 2001). A Cultura é herança transmitida de uma geração a outra. Ela tem suas raízes num passado longínquo, que mergulha no território onde seus mortos são enterrados e onde seus deuses se manifestaram. Não é, portanto, um conjunto fechado e imutável de técnicas e comportamentos.

Na tradição de Matriz Africana a prática cultural se consubstancia nos lugares, territórios e espaços transpostos da África para o Brasil, repassados pela oralidade de geração a geração como instrumento e método de difusão do conhecimento, a *priori* fazendo parte da essência do sagrado com o diferencial do segredo (defesa), motivo de resistência e proteção dos ancestrais com as gerações mais novas e sua cultura.

Neste processo, nesse novo espaço distante do seu lugar de origem, temos uma recomposição étnica e geográfica das distintas etnias negras que aqui aportaram, constituindo espacialidades específicas. A representatividade da religiosidade de Matriz Africana apresenta mudança em dois aspectos: mais adeptos, inclusive quantificados pelo IBGE, e mais representatividade, a par deste cenário, há mais aceitação social e respeito, embora, nos dias atuais, continue havendo discriminação e, muitas vezes, perseguição em função da intolerância religiosa.

Um conjunto de movimentos e políticas públicas estabelecidas em várias partes do país, como os conselhos de terreiros, existentes em vários municípios e, mesmo no estado do Rio Grande do Sul, conferências, que dão conta de tentar organizar uma agenda comum entre os membros de Matriz Africana e, a ideia da dessincretização da religião, demonstram este avanço substancial.

No Rio Grande do Sul, conforme Corrêa (2006), as religiões de Matriz Africana eram denominadas de Pará, suas raízes são comuns, mas guardam algumas diferenças regionais, na Bahia predomina o Candomblé, em Pernambuco o Xangô, no Maranhão o Vodou ou Tambor de Mina, todas estas vertentes estão muito ligadas com as regiões de origem dos escravos e as tradições por eles trazidas. Embora as práticas tenham se espalhado pelo Brasil e pelo Conesul, essas regionalizações servem como indicativo de qual manifestação é majoritária em cada local.

No Quadro 3, abaixo, vemos as várias manifestações conhecidas no Brasil e seus estados de predominância.

Quadro 3 - Religiosidades de Matriz Africana e de povos tradicionais no Brasil

MATRIZ	ESTADO
BABAÇUÊ	MARANHÃO, PARÁ
BATUQUE	RIO GRANDE DO SUL
CABULA	ESPÍRITO SANTO, MINAS GERAIS, RIO DE JANEIRO E SANTA CATARINA
CANDOMBLÉ	EM TODOS OS ESTADOS DO BRASIL.
CULTO AOS EGUNGUN	BAHIA, RIO DE JANEIRO E SÃO PAULO
CULTO DE IFÁ	BAHIA, RIO DE JANEIRO, SÃO PAULO
ENCANTARIA	MARANHÃO, PIAUÍ, PARÁ, AMAZONAS
OMOLOKO	RIO DE JANEIRO, MINAS GERAIS, SÃO PAULO
PAJELANÇA	PIAUÍ, MARANHÃO, PARÁ, AMAZONAS
QUIMBANDA	EM TODOS OS ESTADOS DO BRASIL
TAMBOR DE MINA	MARANHÃO, PARÁ
TERECÔ	MARANHÃO
UMBANDA	EM TODOS OS ESTADOS DO BRASIL
XAMBÁ	ALAGOAS E PERNAMBUCO
XANGÔ	PERNAMBUCO

Fonte: Elaboração própria, com base no Núcleo Educacional de Apucarana, UTFPR.

A Cosmopercepção constitui-se a partir da experiência\conhecimento dos negros da diáspora africana vindos para o Brasil e que aqui resistiram com sua cultura, filosofia e sistema de crenças, constituindo, desta forma, uma dinâmica própria de organização e percepção do espaço. Na sua condição, de sujeitos da diáspora, buscavam recriar os bens imateriais cultuados na África, de forma gradativa iam estabelecendo as bases estruturais religiosas e da cultura afro-brasileira, para, desta forma, consolidar a visão de mundo Yorubá a uma consciência mítica que vai formar a Epistemologia Africana.

Como a sua religiosidade tem na oralidade seu principal canal de entendimento e manutenção, é possível refletir uma ligação fundamental com a Teoria das Formas Simbólicas de Cassirer, pois é na elaboração das estruturas de pensamento que o sujeito de Matriz Africana constitui-se enquanto tal. Mas o que, do ponto de vista filosófico, é de máxima importância em tudo isso é que os povos africanos tendem a não basear suas concepções do significado do sagrado na separação, justamente ao contrário, é na integração do sujeito com o espaço e vice-versa.

De fato, não há dúvidas que essa visão de mundo postule uma espacialidade específica em que um dos elementos desta situação é o referente à integração das dimensões e dos seres. No topo está o ser maior, *Olorum*, porém, as demais dimensões, o *Aye* e o *Orun*, encontram-se integradas, compostas por elementos

vegetais, animais, minerais e humanos, juntamente com os antepassados que partiram num ciclo contínuo.

Acredita-se que os "espíritos" tenham a capacidade de ajudar ou prejudicar os seres humanos, de maneira que ultrapassam as causas e efeitos conhecidos na vida cotidiana. Por isso as pessoas têm o cuidado de tentar estabelecer boas relações com os mais sensitivos e isso, muitas vezes, envolve "rituais". Estes preceitos da religiosidade criam espacialidades na relação com a cidade ou com a natureza no significado de uma encruzilhada ou de uma mata.

Entre esses seres extra-humanos, os antepassados ocupam uma posição especial. Eles não são os mais poderosos, mas são, na maioria das sociedades africanas, mais amados e respeitados. O mundo dos antepassados é entendido como contínuo e análogo ao dos vivos, e as interações entre os dois reinos são, por avaliação comum, base regular do dia-a-dia. É por esse motivo que os antepassados são tão venerados. Nota-se que, nessa mostra, a orientação da vida após a morte, na escatologia africana, é completamente imanente a este mundo (WIREDU, 1992). Ancestrais tornam-se seres venerados e respeitados, continuam o ciclo de existência vital, conforme o pensamento africano.

Se a isto se acrescenta a caracterização das atividades dedicadas ao estabelecimento de relações úteis com os poderes extra-humanos e forças de culto, então a cena está montada para atribuir aos povos africanos não apenas um sentido religioso intenso, mas também, uma particular religião penetrante, com impressões inequívocas em todos os aspectos principais da vida (MBITI, 1990).

Para os Yorubá, a noção de sujeito é marcada por uma visão cosmológica, o mundo nesta concepção é formado de três dimensões: os elementos físicos, humanos e espirituais, mas que se interpenetram através dos sujeitos e das Formas Simbólicas produzidas por estes. Quanto à religião, conectada à filosofia Yorubá, afirma-se a sua influência e a dialética perante os sujeitos e destes com a produção de espacialidades seguindo algumas perspectivas. Segundo Mbiti (1990), há uma distinção necessária, não suficientemente elaborada, que pode nos proporcionar uma considerável simplificação. É a distinção entre religião e uma religião. Religião como tal, em essência, é simplesmente uma metafísica unida a um tipo particular de atitude. Por outro lado, é tipicamente tudo isso mais uma ética, um sistema de ritual e uma autoridade (geralmente hierárquica) para exortar, reforçar ou monitorar sua conformidade. No primeiro sentido, a religião pode ser puramente pessoal – pode-se

ser religioso sem se ter uma religião, o que, na verdade, não é de todo incomum. No segundo, a religião é pessoal e institucional. Uma das teses da presente discussão será que, ao contrário de sugestões frequentes, a religião na África é predominantemente de caráter pessoal e não institucional, ou seja, tem como base celular o sujeito.

A afirmação, em outras palavras, é que o conceito de religião se aplica à cultura africana, na maioria dos casos, apenas em um sentido mínimo. A Cosmoconcepção Africana constitui espacialidades no tocante ao sagrado, de forma mais abrangente em função das manifestações divinas e das construções culturais se darem de forma diferenciada. É importante salientar o forte vínculo das manifestações de Matriz Africana com a natureza, o provérbio africano preconiza “Ko Si We, Ko Si Orixá” (sem folha não há orixá), assim, o fenômeno religioso apresenta-se no âmbito da espacialidade geográfica como algo capaz de dar um significado diferente à percepção do espaço e dos elementos formadores da natureza. Através da compressão humana atua diante de processos e símbolos com base na ressignificação da realidade.

Entretanto, esta manifestação do sagrado, do ponto de vista desta Cosmoconcepção, não acontece somente na dimensão da natureza, ela enseja percepções, práticas, posicionamentos dos sujeitos que produzem espacialidades, influenciam lugares, e constroem escalas a partir das suas atividades.

A Cosmoconcepção Africana, e as formas simbólicas desta, fazem erigir especificidades assim como outras epistemologias, compostas a partir dos símbolos, da prática cotidiana, da ressignificação do material, concebendo o espaço sagrado na dimensão do sujeito e da sua relação com este. O fenômeno religioso afirma Eliade (2011, p. 37):

Supera a delimitação conceitual, pela filosofia, pela psicologia, pela sociologia é preciso compreender o que existe de ímpar e irreduzível nele, seu caráter sagrado. A afirmação desta categoria de análise, a do espaço sagrado está na direção de reiterar essa compreensão na qual podemos inferir o fenômeno religioso, sua pertinência e possibilidade de percepção enquanto espaço geográfico.

A importância do resgate do sagrado está na tentativa de ir ao encontro das características da experiência religiosa em que pese às restrições ao fato religioso e ao sagrado com suas espacialidades e símbolos que impõem a base fundamental do

fenômeno. Diante destas representações presumimos encontrar os caminhos que integram a Matriz Africana, a questão da resignificação do espaço geográfico, das novas espacialidades e temporalidades interpostas e daquilo que está implicado em seu conteúdo etimológico, as hierofanias.

Eliade (2011) explica o termo como um ato de manifestação simbólica, é desse modo que o homem representa o sagrado, que corresponderia à própria revelação e possuiria um quadro de referência abrangente, indicando a sacralização de todo e qualquer objeto enquanto manifestação do sagrado.

A religiosidade africana e sua matriz guardam particularidades impactando na constituição do espaço e nos seus elementos de maneira absolutamente diversa, a relação desta e sua intrínseca ligação com os sujeitos pressupõem uma visão diferenciada de mundo com base na harmonia e equilíbrio do meio natural e o homem. Segundo Aguessy (1980), o apego na África, à “Terra Mãe”, é algo diferenciado, dado o complexo campo cultural africano, destacando-se a visão unitária de mundo em diferentes níveis de existência e diferentes seres unidos pela força vital, como veremos mais adiante.

Conforme Domingos (2011), no desenvolvimento do vínculo homem natureza, na visão Africana, há algo bem original. Nesta Cosmogonia, tudo no universo está interligado e o homem de tradição se reconhece como parte integrante, estabelecendo uma conexão profunda com o espaço através de ritos e rituais específicos. Neste contexto, a dimensão religiosa está sempre presente ocasionando uma dinâmica de encadeamento participativo. Seguindo estes preceitos temos que, o espaço sagrado, na visão africana, encontra-se expandido, não somente em um local específico. Para além disto, faz-se uma composição do terreiro, da encruzilhada, das matas, dos rios, dos sujeitos, das suas percepções e sensações de maneira multiescalar e multidimensional.

Assim, Kenneth Little (1954, p. 113), em um estudo sobre os Mende de Serra Leoa, observa que:

A situação parece ser a de que eles consideram os fenômenos ‘sobrenaturais’, em sua maioria, de maneira muito parecida com os modos e o estado mental com os quais olham as circunstâncias materiais do seu ambiente, as razões e ações dos seres humanos... Tal atitude é [também], dentro dos limites do conhecimento dos Mende, completamente empírica.

As citações em torno da palavra "sobrenatural" não revelam qualquer inquietação quanto à inteligibilidade da dicotomia metafísica entre natural e sobrenatural em abstrato; são meramente indicativos da suspeita de Little, de que os Mende não a empregam em seu pensamento. Sua explicação é que "eles têm uma atitude essencialmente prática para com a vida", que se manifesta como efeito das formas simbólicas amparadas no seu sistema de crenças, o mesmo exemplo tem conexão com a filosofia Yorubá e sua ampla influência no Brasil.

É discutível, no entanto, que eles não utilizem essa dicotomia porque é fundamentalmente incompatível com sua metafísica, de vários estudos destaca-se Sawyer (1970), que afirma que faz pouco sentido dividir (separar) a ordem do mundo em duas para os adeptos de Matriz Africana chamando uma de natural e a outra de sobrenatural.

Esta tese da dialética de multidimensionalidade e da não separação faz parte do processo de constituição do sujeito e da sua relação com o espaço, seja na perspectiva da assimilação do sistema de crenças, na sua ritualização ou, no reconhecimento dos domínios espaciais das suas divindades.

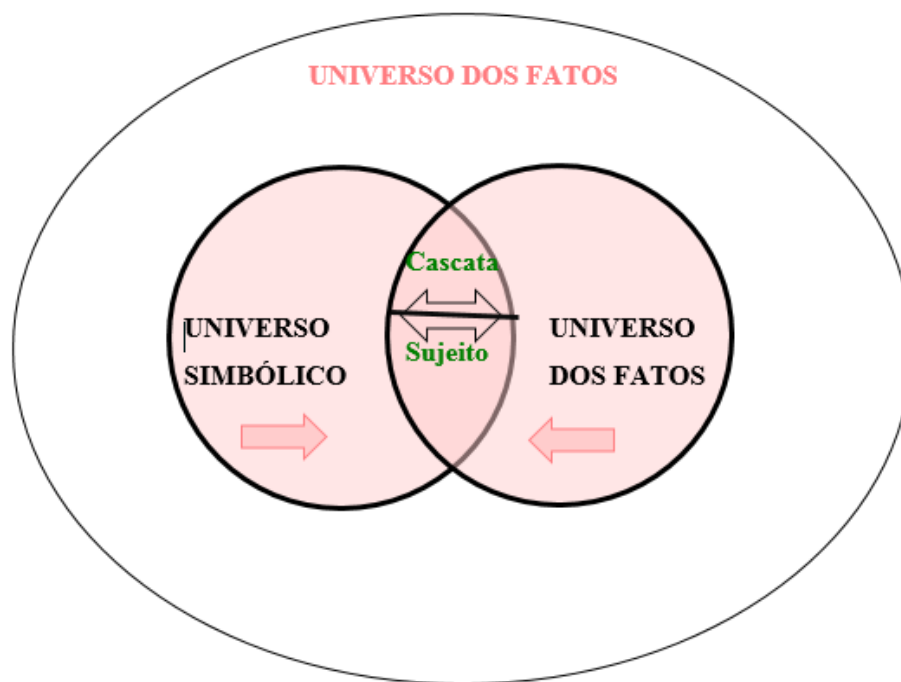
Significativamente, quando são dadas descrições do que é visto, elas são positivamente materializadas em imagens. É evidente, nestas considerações, que chamar os "espíritos" de sobrenaturais representa um mal-entendido substancial. As mesmas considerações devem gerar uma pausa para aqueles que falariam dos "espíritos" como espirituais. Mas há aí uma objeção muito mais fundamental: a palavra "espiritual" tem um sentido neo-cartesiano; conota não-espacialidade. Mas, voltando para a língua africana, na língua *Akan*, o conceito de existência, como Gyekye (1987) insiste, é intrinsecamente espacial: existir é estar em algum lugar. Conseqüentemente, no entendimento *Akan*, se existirem espíritos, eles devem ser espaciais e não podem ser espirituais em um sentido neo-cartesiano. Nesta percepção dos sujeitos, os "espíritos" e os "orixás" são quase materiais e quase empíricos (não somente contemplativos como as estátuas de alguns santos), eles estão espacialmente colocados e a agir.

Tais entidades podem, por conveniência, ser chamadas de quase-materiais ou quase-físicas. É porque eles são quase-materiais e não espirituais, por isso até agora usei a palavra "espíritos" com reservas, se uma religião é digna de preservação, isso deve depender da solidez de sua metafísica. Esta constatação propicia a

comprovação do universo simbólico, a solidez da Cosmopercepção Africana que atravessou continentes e continua viva apesar de todos os percalços.

Na Figura 14, a seguir, temos a representação dos Universos consubstanciados na Teoria das Formas Simbólicas, interrelacionados pelo sujeito, no caso, o Universo Simbólico e o Universo dos Fatos.

Figura 14 - Fluxograma Cosmopercepção Africana, sujeitos e Cascata



Fonte: Lopes (2020).

Pode-se mencionar, no contexto da Matriz Africana, que o sujeito adquire condições de produzir significados sobre seus próprios signos. Ao analisar a Figura 14, percebe-se o Universo das Formas Simbólicas e o Universo dos Fatos (materialidade) em contato tanto com o sujeito quanto com a Cascata de Xangô. A produção de sentidos se dá pela unidade de entendimento no sujeito “Ori” e “Corpo”, energia e consciência.

Ao examinar alguns aspectos do fluxograma temos uma relação entre o universo simbólico e o universo material que é mediada pelos sujeitos e a Cascata, ao mesmo tempo o espaço e, por consequência, o tempo, encontram-se envoltos e influenciados pela Cosmopercepção. Embora tenhamos, no tocante à Teoria das Formas Simbólicas de Cassirer, a ideia de inversão do mundo dos fatos para o mundo simbólico, a essência da Cascata e dos sujeitos que a frequentam nos levam a crer

num fluxo contínuo pela integração e percepção dos sujeitos. No que diz respeito à ideia de sujeito na visão Yorubá, trabalha-se com a perspectiva de multiplicidade em função da dimensionalidade do espaço e do tempo impactando diretamente na produção de espacialidades.

A pesquisa em si procura trazer esta discussão acerca das conexões possíveis entre o pensamento africano, a Geografia e as teorias do conhecimento, como a Fenomenologia e o estudo das religiosidades a partir dos conceitos de espacialidades.

Na África, no entanto, uma avaliação metafísica criteriosa é impedida por distorções conceituais resultantes do fato de que tradições predominantes de estudo sobre as religiões africanas, por razões ligadas ao colonialismo, foram estabelecidas por estudiosos estrangeiros que, naturalmente, articularam seus relatos em termos das categorias intelectuais de sua própria cultura. Este trabalho visa criar uma ruptura com este dilema ao integrar a Geografia da Religião e suas bases teóricas ao pensamento de intelectuais africanos e da diáspora. É primordial a reconstrução da visão ocidental com relação ao pensamento africano em outras bases epistemológicas de autonomia e reconhecimento.

3 METODOLOGIA: A FENOMENOLOGIA, AS FORMAS SIMBÓLICAS E A CONSTRUÇÃO DE NARRATIVAS SOBRE CONTEXTOS DE COSMOPERCEÇÃO AFRICANA

Este capítulo aborda o processo metodológico que permeia o processo de escrita deste trabalho. O mesmo é constituído pelo método fenomenológico a ser abordado no subcapítulo 7.1. No subcapítulo 7.2 aborda-se acerca da Geografia das Formas Simbólicas à luz da fenomenologia e, no último subcapítulo descreve-se o processo metodológico das narrativas que constituem a parte de análise do presente trabalho. Neste subcapítulo as entrevistas, em forma narrativa, são abordadas em consonância aos preceitos da fenomenologia, proporcionando assim uma experiência existencial.

3.1 O MÉTODO FENOMENOLÓGICO

Para a construção desta pesquisa optou-se pelo método fenomenológico, por levar em consideração sua adequação científica ao campo de conhecimento da Geografia da Religião. Sendo assim, com base na fenomenologia, objetivou-se a análise dos fenômenos vinculados as religiosidades de Matriz Africana e sua relação com a produção de espacialidades a partir da mediação das Formas Simbólicas por parte dos sujeitos. Para tanto, foram feitas visitas, primeiramente para conhecer o espaço, conversar com as lideranças da Associação São Jerônimo para uma aproximação com os mantenedores do espaço, vivências, frente a isto, acabei por participar de alguns eventos na Cascata, após isso, realizei entrevistas, com enfoque em narrativas, para buscar o entendimento e a aproximação com o espaço, os sujeitos e, também, com suas perspectivas.

Segundo a etimologia, a fenomenologia é a ciência ou o estudo dos fenômenos. Contudo, como a definição de fenômeno é extremamente ampla, não é passível de se confiná-la numa perspectiva particular. Vários autores foram formatando uma ideia geral da Fenomenologia. No entanto, é com a Fenomenologia do Espírito de Hegel, que a terminologia alcunha sua denominação na tradição filosófica. Para ele, a Fenomenologia passava por uma retomada do caminho que o espírito percorre durante sua história (HEGEL, 2008).

O método Fenomenológico, como a arte da paciência ou a paciência do conceito, preconiza se a verdade pode ser encarada como um todo, esta se constitui em elemento da universalidade, sendo este conceito preconizado por Hegel em seu livro a “Fenomenologia do Espírito”. Sendo assim, Hegel (2008), de maneira objetiva, articula o fio do discurso científico com a necessidade de uma lógica, das figuras, dos sujeitos e da consciência, desenhadas no horizonte, a qual denominou, primeiramente, como a ciência da experiência.

Hegel (2008) afirma, sobre a certeza sensível, no primeiro capítulo da Fenomenologia do Espírito, o aqui e agora, na subjetividade do sujeito, no processo desta relação de abstração entre sujeito e objeto a um aprofundamento da situação histórico dialética deste sujeito em sua plenitude, que é fenômeno para si mesmo, no próprio ato em que constrói o saber de um objeto que aparece no horizonte das suas experiências. Assim, Hegel transfere para o coração do sujeito - para o seu saber - a condição de fenômeno que Kant cingira à esfera do objeto.

Para Husserl (1990), a Fenomenologia foi inicialmente concebida como um método com ênfase na experiência imediata do sujeito, tendo como ideia a referência do sujeito para com o objeto e a relevância conferida por estes à percepção, podendo-se alcançar uma descrição da experiência, rompendo a dicotomia entre objetivismo e subjetivismo. Segundo Zilles (2007, p. 220):

Com a ideia da semiótica abstrativa do corpo, de uma hermenêutica cotidiana prática, Husserl busca uma compreensão intersubjetiva de sentido. Não olha o mundo que o cerca de fora, de maneira objetiva, mas quer compreendê-lo exclusivamente na perspectiva do sujeito. Considera a contemplação objetiva como um obstáculo, porque, em última análise, conduziria ao positivismo, como expôs em sua obra *A crise da ciência europeia e a fenomenologia transcendental*. O mundo da vida (*Lebenswelt*) é dado ao sujeito como horizonte de experiência, centrada no seu eu. Está fundado fisicamente, constituindo-se em camadas desde o animal até o cultural, podendo desenvolver-se ontologias regionais das diferentes camadas. Assim, em última análise, Husserl entende por mundo da vida algo espiritual. Como o conceito mais amplo de mundo, também o conceito de “mundo da vida” é, para ele, um fenômeno dado na consciência. É dado ao sujeito: “Consciência do mundo é consciência no modo da certeza da fé” (*Experiência e juízo*).

De acordo com Bello (2006), a fenomenologia é uma escola filosófica fundada por Edmund Husserl, na Alemanha, em fins do século 19 e na primeira metade do século 20. A palavra fenomenologia deriva do grego, onde o fenômeno significa aquilo que se mostra. Como exemplo, na linguagem religiosa, utiliza-se o termo *epifania* para falar de algo que se manifesta, que se mostra. Já o termo *loggia* deriva da palavra

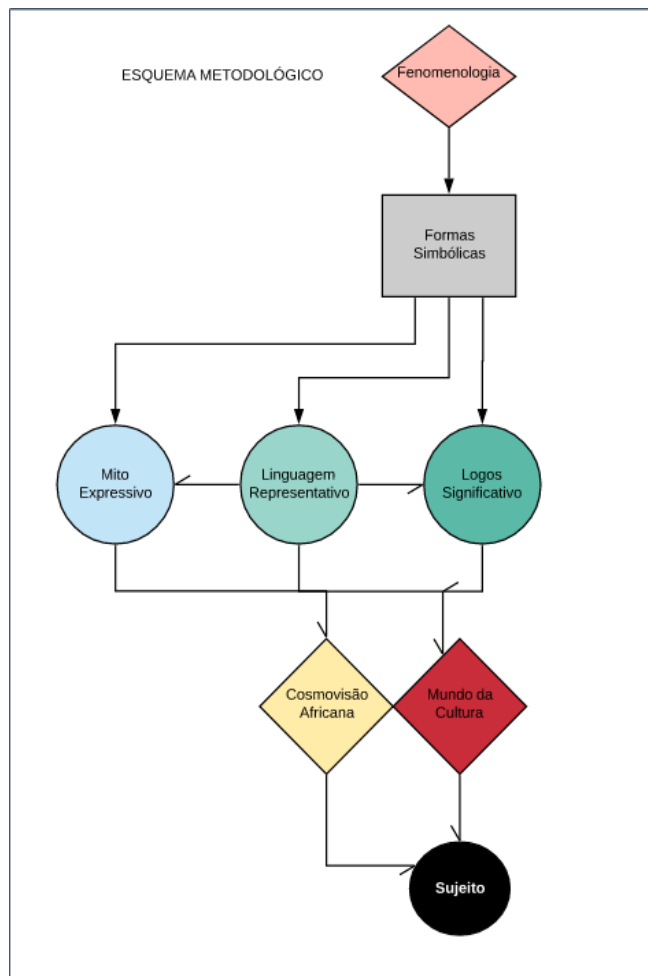
logos que significa pensamento. Neste contexto, a fenomenologia busca explicar os acontecimentos que se mostram e como se mostram a nós, buscando o significado, ou seja, o sentido daquilo que se mostra, que pode ser tanto físico quanto abstrato.

O desenvolvimento desta teoria do conhecimento passou por etapas, fases e por vários autores, destacando-se Hegel e Husserl. Inicialmente, para colocar a Fenomenologia no patamar de investigação teórica como foco no ato, na significação e no objeto, como tarefa central da sua ideia meta, o Método fenomenológico tem como base a ideia da construção do conhecimento, da evolução espiritual e cognitiva, sendo, o problema de como se constitui o nexó entre objetos e consciência, uma premissa. O esforço é o de compreender a formação desta consciência, a relação existencial entre o sujeito e o objeto, o esforço de translação entre a lógica e a Fenomenologia da consciência.

O método fenomenológico baseado em Ernest Cassirer tem como premissa a mediação entre sujeito e realidade, a qual ela media entre o universo dos fatos e o universo simbólico. A partir da experiência do mundo da cultura edifica-se a base em qual as formas atuam. A temporalidade destas se dão de forma simultânea, que vão plasmando a realidade e gerando espacialidades através do conjunto de relações, tal como se dá no âmbito da Cosmopercepção Africana.

A figura abaixo (Figura 15) demonstra o movimento das Formas Simbólicas e o conjunto de relações do Mundo da Cultura.

Figura 15 - Formas Simbólicas e o conjunto de relações do Mundo da Cultura



Fonte: Lopes (2020).

Em Cassirer toma lugar a gênese das formas na mediação simbólica. Em virtude desta, tanto o lado sensível quanto o ideal, emergem numa inelutável e indivisível simultaneidade, ocasionada pela pregnância do símbolo numa mútua dependência e implicação. O sujeito constitui o espaço de ação e de compreensão, mediado pelas formas simbólicas configurando o mundo da cultura. Esta relação mediada acontece nos movimentos do expressivo (figura mítica), representativo (a linguagem) e significativo (a realidade) conformando este mundo da cultura.

As formas simbólicas são universais, não tem conteúdo, sendo princípios de projeção do espírito humano, postos no âmbito de uma universalidade que se coloca na realidade de maneira sempre particular e do nosso intelecto de caráter universal contrapondo, desta forma, o monismo pela sua multiplicidade conformadora. Segundo Gil Filho (2008, p. 66):

Na argumentação de Cassirer no campo mítico-religioso há um ponto de transformação onde a consciência mítica passa de sua anomia para a polinomia onde a Divindade, reúne uma gama de atributos que ora no mundo mítico estava fragmentado na própria atmosfera mítica. Sendo assim é através da linguagem que a representação da Divindade recebe delineamentos mais expressivos e uma plenitude de sentido no reino da palavra. Esta transposição da expressividade mítica para uma dimensão representacional é o fio condutor do argumento de onde a religião, enquanto fenômeno, se apresenta mais densamente veiculada em sua universalidade. A palavra a despeito de sua tendência a particularização possui o ímpeto ao universal. Assim, o pensamento mítico-religioso escapa da sua multiplicidade e variedade como limite inerente aos nomes e atributos em direção a unidade do conceito de Deus. O pensamento religioso é forma simbólica de mediação específica da religião que ao par com o mito, a linguagem no seu stricto sensu, as artes e a ciência realizam o universo de significados e sentidos da cultura.

Sendo assim, em Cassirer temos uma Fenomenologia com uma raiz em Kant e Hegel, na Fenomenologia Hegeliana temos o para si relacionado com as estruturas e instituições, o em si, como a pessoa é formada pelas representações institucionais e estruturantes. Podendo ser relacionado com as formas do expressivo, do significativo e do representativo, no movimento do mito da linguagem e do logos aproximando da dialética hegeliana. Parte-se assim da Fenomenologia de Cassirer no movimento das Formas Simbólicas que configuram este movimento do Mito expressivo, da Linguagem representativa e do logos significativo para plasmar o Mundo da Cultura e por consequência a Matriz Africana, todo este processo se dá com o sujeito e sua universal relação com o universo simbólico e o universo dos fatos.

A Cosmopercepção Africana é resultado do processo da temporalidade e espacialidade circular. Todavia, para inferir sua gênese, seu processo e seu projeto, precisamos de rigor metodológico na apresentação do tema, algo edificado em nosso entendimento a partir da Teoria das Formas Simbólicas de Ernest Cassirer, por enfatizar um caminho (método) que tem como objetivo alcançar a consciência em sua totalidade simbólica. Nesta condição preconiza uma função simbólica da consciência para além da abstração, mas voltada para agir no espaço enquanto conformadora. Este processo simbólico seria mediado pelas formas simbólicas, alinhado a realidade.

Para Cassirer (p. 21 apud MORGULHÃO, 2019, p. 233-34):

Existem outros modos dentro da totalidade da vida espiritual. Também eles podem ser denominados de formas específicas da “objetivação”: Isto é, podem ser compreendidos como meios de elevar o individual para o nível do universalmente válido [...]. Toda autêntica função do espírito humano partilha com o conhecimento a propriedade fundamental de abrigar uma força primeva formadora, e não apenas reprodutora. Ela não se limita a expressar passivamente a existência do fenômeno, pois possui uma energia autônoma do espírito, graças à qual a presença pura e simples do fenômeno adquire um determinado significado. Isto é válido para arte como para o conhecimento, tanto para com o mito quanto para a religião.

Conforme Ernest Cassirer (2001), baseado em seus estudos da Teoria Geral do conhecimento, este constata a deficiência das análises dos problemas concernentes as ciências do espírito, com sua Teoria das Formas Simbólicas este distingue e amplia os pressupostos teóricos, diferenciando as diversas formas de compressão humana do mundo e apreendendo cada uma delas, seja na tendência específica ou na sua forma espiritual. Sendo assim, concebe as Formas Simbólicas como estados progressivos do aparecimento da consciência. Cassirer questiona e relata ser fundamental a verificação deste campo intermediário, desta função mediadora para as múltiplas direções do espírito e, se esta função possui determinados traços característicos que permitam reconhecê-la e descrevê-la.

Para Cassirer (2009, p. 1):

Ao tentar aplicar o resultado de minhas análises aos problemas inerentes às ciências do espírito, fui constatando gradualmente que a teoria geral do conhecimento, na sua concepção tradicional e com suas limitações, é insuficiente para um embasamento metodológico das ciências do espírito. Para que o objetivo fosse alcançado, foi necessária uma ampliação substancial do programa epistemológico. Em vez de restringir a análise apenas aos pressupostos gerais desconhecimento científico do mundo, foi preciso diferenciar nitidamente as diversas formas fundamentais de “compreensão”, humana do mundo e, em seguida, apreender cada uma delas, com a máxima acuidade, na sua tendência específica e na sua forma espiritual característica.

Para tal, Cassirer (2009) cria uma dialética importante no pensamento fenomenológico por conta de trazer a forma ou a formalização do simbolismo para o método como algo relevante no entendimento da apreensão intersubjetiva da consciência do sujeito. Os significados intrínsecos acerca da percepção\relação do sujeito com o tema são alcançados em função das estratégias construídas para tal. Para a plena obtenção de informações é preciso alcançar o âmago do relato destes sujeitos na sua experiência cotidiana. Conforme Alves e Gil Filho (2019), para Cassirer

a epistemologia se amplia de maneira substancial, “nem tanto o espírito criador, mas a forma criada pelo espírito”, através de estados progressivos de aparecimento da consciência. Ao diferenciar as diversas formas de compreensão da realidade contrapondo-se as explicações gerais, Cassirer enfrenta o desafio com acuidade de apresentar cada uma delas, na sua tendência específica e na sua forma espiritual característica. Surge assim a “Teoria das Formas Simbólicas”, uma análise organizada e ampla da compressão subjetiva do sujeito na sua relação com o mundo e o cotidiano (ALVES; GIL FILHO, 2019, p. 79).

A Geografia da Religião surge com a emergência da Nova Geografia Cultural. Segundo Gil Filho (2008), “[...] as relações entre espaço e religião apresentam inúmeras aproximações, algumas pesquisas tem como objetivo a estrutura espacial da religião, outras procuram analisar a percepção espacial e do espaço de ação do Homem religioso”. Levando em conta a Teoria das Formas Simbólicas de Ernest Cassirer, parte-se do pressuposto de que a espacialização do fenômeno religioso é extensão da ação intuitiva do Homem através do sentimento e do pensamento religioso.

Sendo assim, o procedimento teórico profícuo para o conhecimento do fenômeno deve partir da análise do espaço intuitivo do sentir, conceber e agir do Homem religioso. Conforme Fernandes (2016, p. 26):

Afirmar que o conhecimento não está no mundo, mas no sujeito, implica aceitar. Somos nós que damos sentido ao mundo e objetivamos nossa realidade. Sob essa ótica, não podemos entender o mundo em si mesmo (coisa), mas apenas enquanto fenômeno (símbolo). Para Cassirer, somos animais simbólicos, precisamos construir um mundo ao nosso redor que faça sentido, um mundo constituído de símbolos que conectam a consciência ao mundo dos fatos brutos. Existem diferentes mundos que são conformados partindo das distintas formas simbólicas: mito, arte, religião, ciência entre outras. Esses mundos, criados através da cultura pela linguagem (formas simbólicas), são espaciais, possuem uma espacialidade que é expressa nos discursos, nos sentimentos e nas práticas sociais dos sujeitos.

Em se tratando do surgimento da Nova Geografia Cultural na década de 90 no Brasil, podemos afirmar que as ciências humanas e sociais evoluíram nas últimas décadas, rompendo paradigmas estruturais de análise científica, contrapondo a ditadura da objetividade, das delimitações, das variáveis mensuráveis, do mecanicismo, assim emergiram aspectos da subjetividade do sujeito como um

problema em si no caminho para investigar as experiências deste. Segundo Silva e Gil Filho (2009, p. 77):

No pensamento cassireriano, cada uma das formas simbólicas tais como o mito, a religião, a arte, a ciência e a filosofia, há uma dimensão espacial própria do pensar humano. No mito, o espaço é um espaço de ação e expressão. Nas formas mais representativas da cultura, o espaço sofre um processo de simbolização, um esquema do pensamento no qual cada coisa ganha sua individualidade à medida que as práticas simbólicas do ser humano avançam o espaço chega ao caráter de pura abstração. No sistema filosófico de Cassirer a religião se posiciona entre o sentir mítico e o representar da linguagem. O pensar religioso assemelha-se ao mítico, porém o transcende. A relação que os aproxima mais fortemente é a morte, ambos se originam na consciência da finitude humana. No desenvolvimento da cultura é difícil diferenciar o momento em que uma forma simbólica dá lugar à outra.

Este caminho metodológico proposto no trabalho visa o entendimento entre sujeito e objeto na busca pela compreensão do significado da Cosmopercepção Africana, bem como de suas implicações e influências no espaço e na produção de espacialidades. Esta construção do método consubstancia-se a partir das experiências dos sujeitos de Matriz Africana que frequentam a Cascata de Xangô no município de Alvorada, Rio Grande do Sul.

Define a temática e o campo de pesquisa pelo conhecimento prévio no município de Alvorada, por trabalhos desenvolvidos na cidade, especialmente, no espaço da Cascata de Xangô, o que me garantiu uma melhor perspectiva. É importante colocar que este espaço tem um caráter ímpar, haja visto sua simbologia e referência para as religiosidades de Matriz Africana, sendo assim, um conjunto de elementos estão presentes no universo da Cascata de Xangô e dos sujeitos que a frequentam, a intersubjetividade, a ressignificação do espaço, a produção de espacialidades específicas, a universalidade do sujeito cognoscente.

O cenário de estudo de campo, a Cascata de Xangô, é conhecido por mim a um longo tempo, neste local auxiliei em projetos sociais, participei de atividades religiosas, tais como, a procissão anual no mês de setembro em homenagem ao orixá, e várias conversas informais com membros da Associação São Jerônimo, mantenedora daquele espaço. É fato que esta aproximação anterior facilitou minha chegada enquanto pesquisador no espaço e a confiança das pessoas que ali frequentam para as abordagens posteriores.

A relevância do investigador assumir uma atitude de empatia, de diálogo, de liberdade e de cooperação é enorme, pois assim favorecerá a compreensão e levará ao alargamento de seu horizonte, que se fundirá com o horizonte do pesquisado (CARVALHO; VALLE, 2002; CARRARO et al., 2011).

Embora seja eu adepto do Candomblé e pesquisador de Geografia em outras áreas, construiu-se enorme desafio estabelecer relações tanto para com os sujeitos quanto compressões, para mim, desprovidas de conceitos pré-estabelecidos, este esforço teórico e prático exige muito para que se possa fazer uma leitura da realidade, de fato, amparada na experiência do sujeito naquele momento.

3.2 A GEOGRAFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS E A FENOMENOLOGIA

Ao iniciarmos esta reflexão nos deparamos com uma questão: com quais perspectivas da Geografia caminharemos, visto que, em estudos anteriores, questionamos as análises geográficas que transformaram a superfície terrestre em um objeto de reflexão que deveria ser analisado apenas em seus aspectos físicos, naturais. Nos incomodava o fato do homem, nesta perspectiva, aparecer como mais um elemento da natureza. Duvidamos ainda da proposta onde o homem do lugar foi entendido, não mais como elemento natural, mas como classe social. Pretendíamos buscar uma outra forma de compreensão da relação homem – espaço.

O interesse para com a fenomenologia não é o mundo que existe, mas sim o modo como o conhecimento do mundo se dá e se realiza para cada sujeito. Sendo a redução fenomenológica o processo pelo qual tudo que é informado pelo sentidos é mudado em uma experiência de consciência, em um fenômeno que consiste em se estar consciente de algo.

Da perspectiva das manifestações religiosas, enquanto provedoras de estruturas de caráter fenomenológico, e das estruturas formadoras da religião em si, há a compreensão de que a ação do homem religioso ressignifica o espaço, representações, percepções em face da narrativa religiosa e da sua epistemologia, faz com que o entendimento, para além dos templos materiais, os intercâmbios simbólicos, constituam mediações (GIL FILHO; SILVA, 2009).

As novas confluências teóricas, erigidas a partir do desenvolvimento da Nova Geografia Cultural, possibilitaram a consolidação de novas abordagens geográficas, embora, com o ressurgimento de antagonismos paradigmáticos, esta área da ciência

conseguiu dar conta do objetivo de se colocar enquanto alternativa explicativa, mesmo com a dualidade entre a intencionalidade da consciência de Husserl e a aproximação com o existencialismo. Conforme Gil Filho (2009, p. 42):

A partir desse contexto, considera-se relevante um diálogo renovado com a filosofia, para melhor equacionar o problema de fundo que a própria Geografia se coloca. Há, pois, a urgência de uma segunda hermenêutica em relação à abordagem cultural na Geografia, que se circunscreve na objetivação da cultura no categorial espacial assim como em uma teoria do homem. Essa preocupação justificou as reflexões apresentadas no artigo Geografia cultural - estrutura e primado das representações (Gil Filho, 2005), no qual a análise espacial foi impregnada da concepção intuitiva da realidade como forma simbólica, inspirada em uma primeira apreensão da obra de Ernst Cassirer (1874-1945).

De outra parte, a abordagem fenomenológica na Geografia brasileira consolida-se como uma área metodológica de estudos, ganhando espaço nas pesquisas geográficas no último período. Nascimento e Costa (2016, p. 44) ressaltam:

A proposta fenomenológica não é muito comum na geografia, e quem mais a tem discutido são pesquisadores da área cultural e humanística, pois procuram uma concepção de mundo que seja distinta da cartesiana e do positivismo. A Geografia Humanística aparece como tendência e apresenta novas formas de investigação ao pesquisador. Ela surge pela necessidade de inovações e diferentes problematizações que são postas no cotidiano, direcionando fatos geográficos mais significativos na atualidade e que exigem novas perspectivas de interpretação. Esta tendência, através da abordagem fenomenológica, tem como foco relacionar numa visão antropocêntrica do mundo, o homem e seu espaço ou, mais genericamente, o sujeito e o objeto. Ela vem para trabalhar com a experiência, ou seja, o espaço vivido e existencial do indivíduo, que serão considerados sobre diferentes perspectivas, principalmente os valores que o indivíduo adquire no cotidiano.

Neste sentido temos uma Geografia que procurou compreender o espaço enquanto fenômeno da experiência. Nesse trabalho intentamos proceder uma Geografia que inicie pelas experiências “pré-científicas”, pelas experiências de quem vive, percebe e constrói os espaços. Pensaremos os sujeitos das pesquisas não mais como meros informantes de dados, mas enquanto autores reconhecidos, pois a experiência vivida por eles será a principal fonte de interpretação de nossas reflexões. Segundo Nogueira (2001, p. 46):

Mostrou-se que é possível fazer uma Geografia que comece pela experiência dos homens que estão aí, que vivem aí, que trabalham aí, comem, que dormem, rezam, dançam, se emocionam. A Geografia da experiência do mundo dá voz aos homens antes de descrever e analisar os lugares desses

homens. Procura interpretar e compreender os lugares primeiramente tal como ele é, a partir de quem o experiência. Aqui a Terra não é apenas uma constituição natural, o homem não é fruto da evolução das espécies e nem tão somente de classe. A Terra é compreendida como o lugar da vida. Onde se entrecruzam homens dotados de capacidade racional e emocional, que tem com os lugares onde vivem uma relação afetiva e simbólica. Essa Geografia foi buscar aquele homem para quem “a realidade geográfica é primeiramente aquela onde ele está os lugares de sua infância o ambiente que lhe chama à sua presença”.

Para Nascimento e Costa (2016), embora a Geografia tenha avançado no sentido de aproximar-se das reflexões de cunho epistemológicos e filosóficos, requer discussão com ênfase na geograficidade do ser no mundo contemporâneo e, conseqüentemente, da sua intencionalidade espacial. Neste sentido, já há uma relação entre o homem e o espaço vivido, que pode-se transferir para uma análise sócio-espacial. É neste enfoque teórico-metodológico que se permite entender o relato do mundo vivido no espaço e no tempo, descrevendo a experiência humana tal como ela é, ressaltando a subjetividade do indivíduo.

3.3 A ENTREVISTA FENOMENOLÓGICA: UMA EXPERIÊNCIA COGNITIVA

A pesquisa fenomenológica possui particularidades, segundo o método, a compreensão da realidade se dá a partir do sujeito que vive e a experimenta, portanto, a entrevista fenomenológica considera aspectos da relação investigador-entrevistado, tais como, empatia e o nível de envolvimento do sujeito entrevistador com a temática de estudo.

Como bem disse o professor Gil Filho (2019),²³ ao referir-se a uma entrevista fenomenológica, “é como saltar de paraquedas sem estes”, algo totalmente imprezível, mas que a bom termo pode trazer excelentes resultados. Sendo assim, tematizamos a entrevista fenomenológica em busca de um instrumento pertinente ao objetivo do trabalho, buscamos constituir uma proposta que viesse ao encontro dos elementos essenciais para se alcançar êxito no que tange a desconstrução de métodos mais padronizados e fixos para algo eminentemente complexo.

Conforme Nascimento e Costa (2016, p. 47):

São essas interações sociais e subjetivas que a fenomenologia atrelada à Geografia Humana se interessa em suas análises espaciais. Considerando

²³ Citação colhida de modo presencial.

alguns aspectos da relação fenomenologia/geografia, coloca-se em evidência a aproximação do pesquisador com o objeto estudado. Partindo desse pressuposto, pode-se dizer que a geografia assume um caráter fenomenológico desde sua epistem, pois os estudos embasados pelo positivismo tinham cunho intencional quando de observava as paisagens e logo, as descreviam. Para a fenomenologia, esse termo “intencionalidade” é diferente do que se realmente entende, pois se expressa no sentido de intenção sobre alguma coisa: significa “consciência de” algo, ou seja, a consciência estaria direcionada para um determinado objeto. Pode expressar também, experiência de algo, o que poderia confirmar o lado fenomenológico da ciência geográfica.

Na condução da entrevista, em pesquisa fenomenológica, colocamos a relação do entrevistador-entrevistado como um encontro existencial. Nesta investigação fenomenológica, no qual o pesquisador apresenta sua experiência com os adeptos das religiosidades de Matriz Africana no município de Alvorada, tem-se como suporte um arranjo existencial entre as vivências, sentidos e experiências dos sujeitos e, as mesmas questões por parte do entrevistador. Para tanto, escolhemos os modos de condução da entrevista em suas dimensões ôntica e ontológica.

A ôntica se refere aos fatos relacionados à entrevista, presentes no pesquisador, no sujeito pesquisado e no ambiente, tanto no seu planejamento quanto no seu desenvolvimento. A ontológica é fundada na empatia e na intersubjetividade por ser o entrevistador alguém já com certo grau de aproximação com aquele ambiente, e, principalmente, com a dimensão espiritual e simbólica dos sujeitos. Esta questão evidencia a possibilidade do acesso a estruturas significantes para a compreensão do ser, de modo a construir possibilidades investigativas e dialógicas que permitam desvelar o ser do humano.

Eis aqui uma diferença fundamental entre os métodos de pesquisa, haja vista que em uma entrevista formal, de método mecanicista, é, até de certa forma, refutada esta aproximação, pela polêmica e intangível questão da posicional idade, ou seja, a necessidade de uma afastamento do sujeito pesquisador. No entendimento de Hegel esta relação não existe sem o vínculo dialético em processo, a fruição da consciência quando ligado ao universal, a linguagem e a experiência da coisa mesma. Este conhecimento ou experiência se constrói a *priori* e, a experiência, a *posteriori*, se constitui num devir.

A entrevista fenomenológica por permitir uma profunda interação com o entrevistado possibilita a este abrir-se tão intensamente que os relatos parecem trazer junto não só o perguntado, mas um mundo que queria ser descoberto. No caso dos participantes de Matriz Africana há o fato do racismo muito presente como impeditivo

do pleno desenvolvimento espacial das suas atividades e interação espaciais, ficando relegado, muitas vezes, estas formas e processos, somente a dimensão espiritual do sujeito.

O método fenomenológico parte da interrogação ao sujeito, onde se constrói uma distinção e uma descrição a partir do próprio sujeito, são estes que dão essencialidade para a construção de significações. A escuta compartilha o ver e o sentir. Nesse compartilhar, o pesquisador desenvolve a subjetividade para compreender o procurado.

O desafio fenomenológico de estar desprovido de conceitos pré-estabelecidos não é fácil e consiste de enorme barreira para o entrevistador. Este olhar livre e não soberano, esta abertura, aproximação, já consiste em um método fenomenológico, onde o ser encontra-se vinculado ao mundo e essa vinculação é sempre com a experiência (POKLADÉK, 2000). determinados posicionamentos são tão desconcertantes e edificantes que nos colocam em situações não imaginadas, diante disto, é necessário respeitar todos os modos de presentificação nesse processo, aceitação ou negação.

Para as entrevistas me desloquei até a Cascata durante dois dias da semana, me postei na entrada do espaço e permaneci neste período conversando aleatoriamente com sujeitos que procuravam o espaço por inúmeras motivações. Fazer trabalhos (ebós), participar de rituais de vários tipos ou mesmo visitar. Destas conversas captei narrativas e diálogos os quais procurei fazer conexões teóricas com as questões referenciadas no trabalho.

A empatia investigador-sujeito se coloca como uma estratégia de entendimento intrínseco de significados, buscar os sentidos existenciais da experiência da entrevista ou como perceber, sentir a experiência com o outro. A entrevista inicia-se a partir dos seguintes questionamentos:

- Comente sobre como é ser religioso de Matriz Africana? (Trabalhar a questão do eu e a religiosidade).
- Comente sobre suas experiências (sentimentos)? Vivenciadas na Cascata de Xangô neste momento?
- Como você explica esse sentimento e experiências em virtude das tuas crenças na religiosidade de Matriz Africana?

É preciso preparo do entrevistador para experienciar as entrevistas, tal é o grau de exigência emocional quando se envolve desta forma na pesquisa, no mundo vivido dos sujeitos. Aqui chamaremos de abordagens iniciais esta primeira imersão no espaço de campo, fase extremamente importante no processo fenomenológico, primeiro, pela própria aceitação dos sujeitos em conceder e participar do projeto de pesquisa e, segundo, pela construção de empatia e aproximação.

No primeiro momento da aproximação conversei com os Dirigentes da Associação São Jerônimo, até para ter uma base de como se dá o funcionamento do local, um pouco da história da Matriz Africana em Alvorada e a larga influência que a mesma tem no espaço da cidade, isto me colocou em condição de ter acesso mais efetivo aos sujeitos com a confiança e empatia dos mesmos para que eu pudesse constituir um ambiente de diálogo.

Esta perspectiva é de suma importância para o alargamento da relação entrevistador-entrevistado ao favorecer uma maior liberdade e confiança, é certo que, por ser uma pessoa já conhecida no âmbito da Cascata de Xangô, esta aproximação tornou-se mais fácil. Nas atividades relacionadas ao espaço da Cascata, a questão da temporalidade, horários, dias, períodos, garantem diferentes perspectivas e experiências dos sujeitos, assim como, estágios diferentes de consciência e processos espirituais, dificilmente, dado a sublinhada diversidade entre mecânica e universalidade, aqui conceituado corpo e espírito, trará repetições no âmbito dos resultados das narrativas.

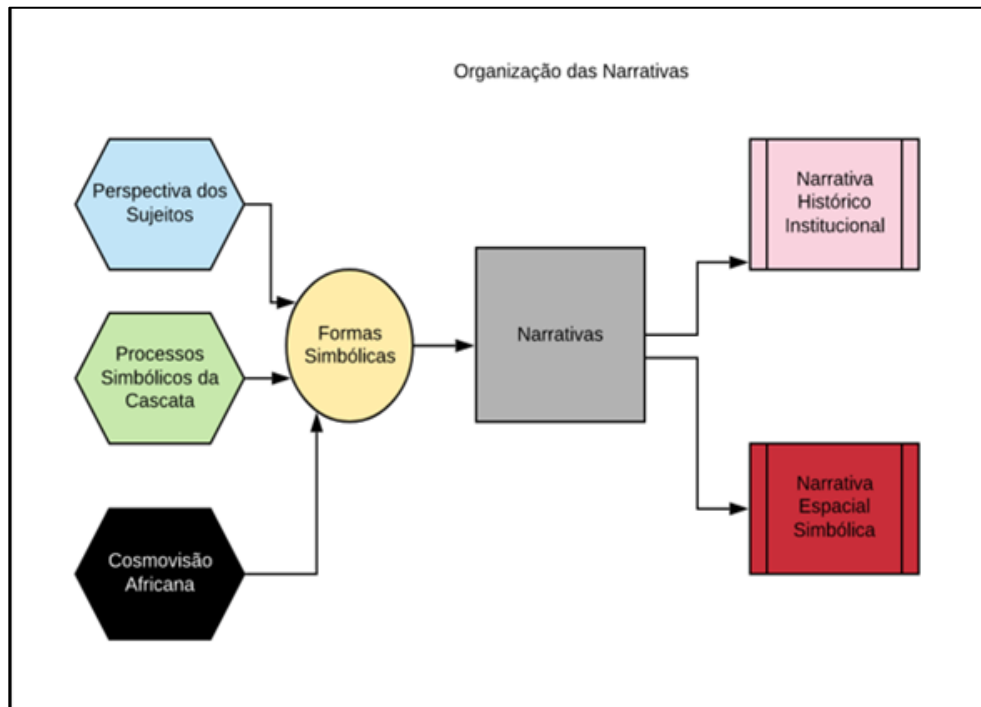
Portanto, os estados da consciência vão se desvelando naturalmente, cada qual com sua singularidade, pela conexão entre sujeito e objeto e deste com o entrevistador, sendo possível afirmar a análise fenomenológica, pois segundo Hegel (1992), a medida da exposição que o sujeito faz a si mesmo do seu caminho para a ciência, incorpora, na rememoração histórica e na necessidade dialética, novas experiências, isto trata-se de aplicar ao sujeito que se experimenta no ato de saber alguma coisa a sua própria medida.

Desta forma, não há necessidade de pré-determinações, os sujeitos são escolhidos a partir dos processos que estão acontecendo e se efetivando entre estes e os objetos numa dada temporalidade. Quanto ao modo de condução da entrevista, da produção de fenomenologia, é preciso afirmar que esta se dá como uma experiência tanto para o entrevistador quanto ao entrevistado, ou seja, como um

encontro existencial. As dimensões da entrevista buscam um aprofundamento nos estágios da consciência do entrevistado, desde a preparação, questões presentes no entrevistador, no sujeito pesquisado e no ambiente, tanto na fase anterior quanto no seu desenvolvimento face a face, é importante afirmar que o espaço da Cascata propicia, em função dos processos ali realizados e dos elementos subjetivos presentes, condições para que este conjunto possa se desenvolver.

Na entrevista fenomenológica busca-se conhecer as estruturas significantes para a compreensão do ser, a empatia e a intersubjetividade, como já relatado, contribuem neste processo de desvelar o ser humano. O Método, ao contrário de muitos críticos, busca coerência e consistência da investigação, para tanto são constituídas estratégias de campo para coletar dados e narrativas, sempre considerando aspectos relacionais. Esta captação das narrativas pode ser em uma conversa que busque apreender aspectos da subjetividade do sujeito pesquisado, sendo passível de mensuração informal, não necessariamente estruturada, face a face, devido ao trabalho de campo não ter uma pré-determinação específica, não se define o número de sujeitos entrevistados, colocando-se esta questão para o momento do desenvolvimento em si da pesquisa no espaço mencionado. Na entrevista fenomênica emergem uma série de particularidades que vão desde a ambientação, da aproximação e do seu desenvolvimento, de forma singular, o sentido da fala, do silêncio, da percepção do entrevistado/ entrevistador, tendo sentidos absolutamente diferenciados. Na constituição do campo de análise das entrevistas optamos por três instâncias, a perspectiva dos sujeitos, os processos simbólicos concernentes a Cascata de Xangô e a questão da Cosmopercepção Africana. No esquema, da Figura 16, vê-se a organização das narrativas em instâncias iniciais e dimensões posteriores.

Figura 16 - Organização das narrativas em instâncias iniciais e dimensões posteriores



Fonte: Lopes (2020)

A constituição das Formas Simbólicas acontece de forma dialética, ao mesmo tempo que o sujeito, internamente concebe uma mediação entre a consciência e o objeto, produz externamente espacialidades e uma projeção da realidade, sendo fenômeno para si mesmo.

Neste processo temos a perspectiva do sujeito e sua consciência (interna), a projeção dos processos simbólicos (externa), informados pela Filosofia e a Cosmopercepção Africana que, de certa maneira, dão unidade a este processo. Cassirer afirmava que o conjunto dessas formas, “as simbólicas”, constituem uma unidade sistemática, a intenção nesta composição é justamente criar um esquema para as narrativas, sendo um facilitador do entendimento das dimensões e transversalidades envolvidas.

Para tanto, dividimos esta em duas dimensões, a narrativa histórica\institucional (trata da historicidade da Cascata de Xangô e dos sujeitos de Matriz Africana) e, a narrativa espacial\simbólica (trata da produção de espacialidades por parte dos sujeitos, seja no plano espiritual ou terreno). Constitui-se, assim, toda a dimensão existencial do espaço vivido\experienciado, elementos apresentados nas narrativas dos sujeitos.

4 NARRATIVAS: A EXPERIÊNCIA COMO DIMENSÃO COGNITIVA DO VIVENCIADO

Primordialmente destaco que a fase de trabalho de campo desta pesquisa fora afetada por coincidir com a pandemia do coronavírus no Brasil, a área de estudo, no caso a Cascata de Xangô, foi fechada ao público tão logo iniciou o processo epidêmico no país. O Planejamento de realizar um trabalho de campo de mais longo prazo, portanto, ficou bastante prejudicado. Optou-se por reformular, de certa maneira, a coleta e análise das narrativas. Pretendo dar continuidade a estas em outra fase deste trabalho, na continuidade da minha vida acadêmica, acredito que a excelência é alcançada combinada com o aprofundamento dos temas e dos métodos, é isto que pretendo fazer após esta fase tão conturbada deste ano de 2020.

Esta pesquisa apresenta uma abordagem teórico-metodológica dentro da Geografia da Religião que estabelece uma compreensão da espacialidade dos sujeitos de Matriz Africana em contato com a Cascata de Xangô na cidade de Alvorada - RS. Para tanto, consideram-se, aqui, três instâncias de análise principais, a perspectiva dos sujeitos, os processos simbólicos da Cascata de Xangô e a questão da Matriz Africana. Neste sentido, identificou-se dois tipos de narrativas, a entender: a narrativa histórica\institucional (trata da historicidade da Cascata de Xangô e dos sujeitos de matriz africana) e a narrativa espacial\simbólica (trata da produção de espacialidades por parte dos sujeitos seja no plano espiritual ou terreno), numa concepção geográfica a partir da Fenomenologia de Cassirer. Segundo Gil filho e Silva (2009, p. 55),

O narrar da experiência religiosa propicia sua reprodução no nominar das experiências míticas alheias. De certa forma, os primeiros veículos para a espacialização das ideias religiosas são as palavras, na oralidade e/ou na textualidade pela qual é difundido o saber religioso. A partir da apropriação desse conhecimento, o Homem religioso é sujeito “espacialização” através da enunciação do discurso religioso. As representações que permeiam os discursos se espacializam para além do espaço originário.

A tradição oral para os povos africanos e afro-brasileiros é de suma importância, a relevância da palavra se conjuga a partir de processos de divinização da fala, sempre a tentativa do colonizador foi por fazer com que os negros escravizados apartassem da sua memória e do seu espírito numa espécie de

“disjunção de Descartes”, essa primitiva tentativa de separar razão e emoção talvez explique muito sobre a Cosmopercepção Africana. O ritual de dar voltas na “árvore do esquecimento” confirmam esse interesse do colonizador em “apagar” as lembranças de negros e negras, como exemplo disto podemos citar que desde a retirada dos negros da África, até a distribuição dos escravos nas regiões mantidas pelo regime, não havia preocupação em manter as famílias ou nações (tribos) unidas ou as hierarquias encontradas em/na África, mas separaram pais de filhos, esposos de esposas, colocaram reis e súditos na mesma condição; idosos, adultos e crianças tornaram-se escravos, sem se respeitar a idade nem o que eles representavam na cultura africana.

Entretanto, a sabedoria oral africana, através das narrativas, rompeu com esta separação dando condições, no Brasil, de se reconstituir o mundo africano em sua completude, corpo e espírito, espaço e sujeito. Os *griots*, como são conhecidos os anciãos responsáveis por transmitir aos mais novos as memórias do povo, da comunidade, por meio da narração de histórias, foram grandes responsáveis por esta construção além-mar.

A narrativa espacial\simbólica envolve um entendimento da Cosmopercepção Africana e um diálogo com todos os elementos simbólicos. No mundo simbólico, a realidade é evidente, principalmente, no discurso dos adeptos que evocam suas relações transcendentais através de sistemas específicos de representação. Isto se deve ao fato de que tal espaço não está construído apenas no plano da imaginação e não se conecta transcendentemente apenas em lugares e tempos autorizados, mas emana no sujeito em qualquer momento, dado a relação tempo\espaço terem uma combinação circular e complementar. Essa narrativa ganha, no discurso do sujeito, ares de factualidade, tal a aproximação\constituição das Formas Simbólicas no cotidiano destes.

Conforme Schmidt (1990), “cabe ao pesquisador colocar-se, então, mais como um recolhedor da experiência, inspirado pela vontade de compreender, do que como um analisador à cata de explicações” (p. 70).

Para as entrevistas me desloquei até Alvorada, os entrevistados assinaram um termo de consentimento para proceder a mesma e serem gravados, na sequência fiz a transcrição *ipsis litteris*. A primeira abordagem foi, de fato, com as lideranças religiosas da Associação São Jerônimo, Mãe Iara e Pai Aldori, que através da sua narrativa explicam sobre a história mais institucional da Cascata, atravessada pelas

suas histórias pessoais de sujeitos da Matriz Africana. A segunda abordagem diz respeito aos frequentadores da Cascata, onde conversei com a Ebomi Isadora, o Pai Rudi e o Pai Carlinhos, os mesmos falam sobre as perspectivas do ser de Matriz Africana e a relação deles com os processos simbólicos. A terceira abordagem é colocada por mim em comentários enquanto sujeito pesquisador e participante dos processos de Matriz Africana, tanto na Cascata de Xangô quanto no contato com vários sujeitos na construção desta pesquisa.

A construção da análise das narrativas partiu do objetivo de se organizar as entrevistas por bloco, estabelecendo uma área para as questões histórico-institucionais, algo que apareceu na fala dos sujeitos de maneira relevante, e um segundo bloco da questão espacial\simbólica, ao nosso ver este método coaduna e aproxima com a metodologia geral do trabalho, compreendendo a visão esboçada tanto pela Fenomenologia de Cassirer quanto pela Cosmopercepção Africana.

Bourdieu (2008) reforça a importância de descrever expressões faciais, corporais e tom de voz dos entrevistados, pois, dependendo de como se expressa, a interpretação pode ser diferente. Considerando que o trabalho é apresentado pela forma escrita, estes detalhes são fundamentais para que estes sinais não sejam desperdiçados e omitidos para o leitor. Para ele, narrar é humano, quer a narração seja construída pelo homem intelectual erudito ou não, ela é sócio-historicamente situada (tal como nas narrativas históricas dos sujeitos e da Cascata) e traz marcas da subjetividade do narrador (eu/nós) e da intersubjetividade (eu-você; nós-vocês), compondo relações espaço-temporais a partir do aqui e agora.

Nas narrativas há uma confiança dos sujeitos, homens e mulheres que, ao nos entregar depoimentos, confiaram o propósito de suas existências, das suas vivências e de suas experiências. Esta conjunção não haveria de acontecer sem o afeto, sem sentimento, a aproximação pode ser verificada por quanto se sentem à vontade aqueles que se sentem acolhidos, percebendo a entrevista como uma experiência existencial numa relação harmônica entre sujeitos e espíritos. O mais relevante, ao observar o resultado das narrativas, é ver que, ao aderir a este encontro existencial, temos momentos sublimes, ocasionados pela pessoa que narra sua existência. Essa dimensão humana do cientista e do homem só é possível em comunhão, em consonância, permitindo uma unidade entre seres. Bourdieu (2003) explica a atitude científica em três etapas cruciais da pesquisa com narrativas orais, ou seja, como

fontes primárias, são elas: a entrevista, a transcrição e a publicação, o autor alerta contra os riscos de violência simbólica nesses diferentes procedimentos. Os esforços, nesta pesquisa, são justamente para contrapor a violência simbólica aproximando dos sujeitos e das suas perspectivas.

4.1 ESTRUTURA DAS NARRATIVAS

Antes de apresentar as narrativas que compõem a parte dos resultados deste trabalho, compete explicar como estas estão divididas.

As narrativas encontram-se em *itálico*, sinalizando a fala dos participantes, nestas não houve alteração das marcas de fala, ou seja, não passaram por correção gramatical, estão em sua essência, respeitando os preceitos linguísticos referentes a fala oral. Já a frase em **negrito**, na parte superior das narrativas, é um excerto da própria narrativa, dando ênfase a uma parte da mesma, a qual, eu enquanto autor/pesquisador, achei válida de ser destacada e, conseqüentemente, estão entre aspas por sinalizar a “fala de um terceiro”.

4.1.1 Narrativa histórica\institucional

Segundo Joseph Ki-Zerbo (2006), é preciso descolonizar a si próprio, tornando-se intelectual antirracista para aprofundar análises históricas. Ki-Zerbo criou a imagem de que a história “anda sobre dois pés: o da liberdade e o da necessidade” onde, no primeiro, “as invenções se atropelam” e, no segundo, “as rupturas se impõem” (KI-ZERBO, 2006, p. 17).

Claval (2011, p. 225) afirma que “a curiosidade para a experiência humana faz nascer outro olhar geográfico”. Numa segunda-feira pela manhã chego muito cedo à Cascata de Xangô, antes de entrar permaneço olhando o espaço, todo aquele verde, chama atenção a construção imponente da Sede da Associação São Jerônimo e onde também funciona o Centro comandado pela Mãe Iara e pelo Pai Aldori ou Seu Aldori, como é mais conhecido a grande liderança da Associação e zelador do espaço.

Seu Aldori foi filho de Santo de Pai Lelo, chegou a morar no terreiro do líder religioso, é também o Presidente da Associação São Jerônimo e a pessoa que luta de fato para manter o legado do sujeito Pai Lelo e o Espaço da Cascata de Xangô. Seu relato é rico em detalhes, desde a fundação da Associação São Jerônimo e a relação

muito próxima com o Pai Lelo. É muito importante poder conhecer essa história de cumplicidade e compromisso representada pelas suas palavras. Na Cosmopercepção Africana falamos que é necessário desconstruir a pessoa para construir o sujeito, a iniciação nada mais é que um processo de desconstrução, no cotidiano desconstruímos conceitos e ideias para novamente construir reflexões e formas.

Las personas se valen del espacio y la espacialidad de diferentes formas, con las que apuntalan y le dan más fuerza a lo relatado. Pero el espacio también le otorga anclaje y, a veces, credibilidad a lo vivido: Así, la referencia a un lugar puede ser una simple forma de indicar la localización de un acontecimiento. De igual forma suele ocurrir que la referencia a ciertos lugares puede constituir un recurso para reforzar un particular sí mismo. Otras veces, la ubicación de los acontecimientos relatados en un lugar tradicional y lleno de historia puede ser una forma de fortalecer un sí mismo apegado a las tradiciones (LINDÓN, 2008, p. 18) .

“ Eu disse que o Pai Lelo quer que a gente de continuidade”

A Associação surgiu em 1982 por ai um pouco antes até pela duas necessidades da GOA do Pai Lelo a gente veio ve que ta tendo, uma que o Pai Lelo tinha muito filho de Santo abrindo casa então tinhas umas 20 casas então tinha que amparar essas casas necessidade de ele abrir uma entidade tinha só umas 4 Federações, naquela época. E também falando da Cascata que havia uma necessidade que tava evoluindo ai a gente começou a fazer as reuniões pra montar a Associação São Jerônimo antes nós tinha na casa do Pai Lelo Santa Barbará e Xangô que era a casa em Porto Alegre Rua Mali 455. Como o Pai Lelo não sabia nem ler e escrever ele tinha que fazer as reuniões, então ele foi orientado a fazer uma Associação e cuidar da parte da jurídica das casas e mais adiante pra ver pra manter a área da Cascata. Não tinha vínculo com a Cascata mas a gente sabia que ia ter uma entidade, em seguida ele veio para Frederico Dhiel em Alvorada. A Mãe Maria que era Presidente ela teve dois presidentes até 1997 a Mãe Maria, e após em 1998 ai me elegeram presidente, minha bandeira foi que eu queria que a Associação fosse mantenedora de Cascata foi uma luta muito grande pra eu e outras pessoas assumisse a Associação, o Pai Lelo faleceu em 1995, a discussão começou em 1997 tivemos um ano de luta. As pessoas não desvinculavam muito a sede da Associação, eu disse que o Pai Lelo quer que a gente de continuidade.

Uma narrativa, segundo o modo de pensar, assume a forma de uma história, aquela que torna o tempo propriamente humano, como dizia Ricoeur. Nesse sentido, Bolívar (2002) convida a reverter a fórmula kantiana de “antes de nós silenciamos” como condição para a produção de conhecimento por aquela de “antes de nós falamos”. Por sua vez, desde a concepção do espaço vivido, representado, e socialmente construído, vozes como a de Antoine Bailly (1989) têm afirmado que a reflexão filosófica sobre o papel do imaginário e o simbólico em nossas práticas é necessário. Este autor chega a alertar que esta é a forma da Geografia redescobrir a

condição humana, que se perdeu quando decidiu seguir os rastros da geometria, camuflada no locacional (BAILLY, 1989).

Esta perspectiva -el espacio como experiencia o vivencia-, lleva consigo dificultades metodológicas ampliadas porque solo puede estudiarse desde la perspectiva del sujeto que lo experimenta: no es posible verlo desde afuera del sujeto. En este sentido, algunas voces fuertes de la Geografía más actual han señalado claramente esta cuestión: “La Geografía no se puede contentar con tomar en cuenta a los grupos sociales, también debe anclarse en el sujeto, el individuo, la persona, el actor” (DI MEO; BULEON, 2005, p. 39).

Neste segundo relato Seu Aldori nos fala de um início difícil para a Cascata em função do falecimento de Pai Lelo e a cedência inicialmente para outra entidade, atitude que não obteve muito êxito do ponto de vista da ocupação do espaço, tendo que, após 6 meses começa um processo de retomada da área pela Associação São Jerônimo. Cabe ressaltar a grande vitória diante de um projeto da sociedade civil no caso liderado pela Associação que suplanta um projeto bancado pelo estado através da Prefeitura Municipal, numa Assembleia histórica com presença significativa de sujeitos de Matriz Africana, surge assim o projeto Passo a Passo.

“Tinha uma outra entidade aqui Os Exus Bandeira”

Bom o espaço da Cascata quando o Pai Lelo faleceu tinha outra entidade aqui, tinha uma outra entidade aqui Os Exus Bandeira, ficou abandonado um ano, ai ele foi lá tu pode ir pra lá e ficar uns 6 meses, nós temos documento aqui lá de 1970 que a cascata e responsabilidade do Pai Lelo, daí ele encheu de casinha. Ai eu mandei o ofício pra prefeitura, daí a Prefeita foi na Terreira vocês tem documento vocês me apresentam, olha gente eu to equivocada mas aqui tem o documento que tem direito daquele espaço e a GOA do Pai Lelo. Ficou uns 3 meses sem nada área, vai lá fecha área, fiz uma casinha e botei um guarda. Dai que começou o processo de concessão para Associação nós tivemos que fazer um projeto, teve uma chamada pública, então se não for a nos nos queremos um conselho da Cascata, dai a prefeitura fez um projeto e nos na Associação, na época foi 240 batuqueiros no ginásio todo mundo votou pra que ficasse a Associação São Jerônimo, podiam ter rejeitado o nosso projeto e da prefeitura, ela também queria ficar de mandate foi onde nos ficamos com a concessão. Projeto de verdade nos fizemos varias reuniões com batuqueiros, biólogos, geólogos, Projeto Passo a Passo, através dele nós conseguimos ganhar a concessão, até pra França ela elevou pra ver se ganha algum dinheiro.

Nesta narrativa, Seu Aldori relata uma das principais discussões levadas a cabo pelos sujeitos de Matriz Africana participantes do processo de organização do funcionamento da cascata de Xangô, o destino final das oferendas a serem colocadas

naquele espaço, por uma razão de fundamento, as mesmas não poderiam ser simplesmente retiradas e portanto a solução inicial foi enterrá-las no local.

Entretanto, com o passar do tempo, 4 anos, as dificuldades foram crescendo, dado que o local atualmente é rodeado por moradias e pela dificuldade de área, a solução após intenso debate foi garantir com o poder público municipal uma alternativa de um local específico para este destino final, asseverando a continuidade do processo, ou seja, que seja enterrado neste outro local.

“A maioria dos batuqueiros achava que as oferendas tinha que fica ali”

Tinha uma discussão grande, tivemos que ir pra o convencimento da Prefeitura, tivemos uma grande resistência das oferendas, a maioria dos batuqueiros achava que as oferendas tinha que fica ali ate aprofecer, largava na arove, nos tivemos 4 meses, nos dissemos que a área era pequena, então as oferendas não podiam sair de dentro da cascata, nos juntávamos um monte e depois enterrava, tudo dentro da cascata ai permaneceu uns 4 a 5 anos. Depois agente viu que não tinha mais espaço, pra enterra ai depois o proprio ambiente , ai depois na reunimos com o pessoal foi outra luta, nos não tínhamos mais como deixar dentro da cascata, nos deixamos 24hs aquilo que não paordecess a prefeitura colocou num container e se comprometeu de colocar num lugar que pudesse ser enterrado, ate hoje e assim esse e um compromisso da Prefeitura com o Ministério Público.

Quando nós retornamos a Cascata já estava degradada, foi na década quando veio o Jardim Porto Alegre, quando veio o Jardim Algarve, eles queriam aproveitar o Arroio Nunes para largar o esgoto, nessa época ele morava na Mali, aí eles desviaram, abriram o valão e tiravam a água, 50% para desviar da cascata, quando for vai fazer a procissão, até hoje, tem uma comporta ali de zero hora, aí quando tinha a procissão nos ía lá e abria a água ficava forte mas aí ainda tinha um pouquinho de água. E ainda botaram mais casa em cima do Arroio Nunes. Foi a partir de 2002 que começou a se degradar mais ainda nos tiarava com a enxada.

Mãe lara é casada com Pai Aldori e vivencia o dia-a-dia do movimento da Cascata, colaborando para organizar os papéis da Associação, contribuindo na organização dos eventos na Cascata e, também, zelando pelo espaço. Os dois filhos de Santo de Pai Lelo trazem uma herança espiritual muito importante. Passado uma meia hora, bato na porta da casa separada do Centro onde os dois residem, sou recebido primeiro pelo Seu Aldori, sento na principal peça da casa que poderia ser uma sala, mas na verdade é uma cozinha, para a Matriz Africana, este é o espaço onde tudo acontece e por esta razão é central.

Como já estive inúmeras outras vezes na casa, passando mesmo até alguns dias naquele local, me sinto verdadeiramente acolhido, a conversa acontece de forma solta, a novidade seria ouvir tantas histórias e ter que ligar um gravador, até porque nem sempre as conversas seguem um curso.

Conforme Bourdieu (2008), é importante contextualizar o espaço onde a entrevista acontece, pois a magnificência das particularidades contribui com a imagem mental elaborada, bem como salienta a percepção do entrevistador a respeito do ambiente onde ocorreu o diálogo e permite articular estes detalhes nas análises.

Esta primeira conversa com a Mãe lara é mais para saber da história daquele espaço, mas não há como tratar deste assunto sem saber das histórias dos sujeitos, pois contando sua história ou a história do seu espírito (naquilo que é possível relatar), empiricamente, ela vai relatando como edificou-se a Cascata de Xangô. De modo transversal o relato traz a perspectiva do sujeito. “Como eu conheci aqui?” e os processos simbólicos da Cascata “a gente vinha fazer a obrigação de mata”, dando mostra da riqueza das narrativas em termos de instâncias conceituais.

“Minha chegada na Cascata”

***Mãe lara:** Como eu conheci aqui? Tu sabe que eu já conhecia a cascata mas não sabia que era a cascata, a gente vinha fazer a obrigação de mata quando eu era criança, mas ele era um mato bem fechado depois com os anos que minha afilhada me disse madrinha não sabe que aqui que a gente sempre vinha fazer trabalho porque eu morava nos navegantes né, a gente vinha de ônibus de excursão eu não me lembrava que era aqui que era Passo do Feijó antes e daí depois que o Pai Lelo começou a vir pra cá descobriram as picadas e as coisas, todo mundo dizia que ele era o dono daqui mas não era, ele trazia os filhos de santo e limpavam abriram ali arroio fizeram ali uma ponte.*

Pesquisas narrativas são metodologias qualitativas, e, por isso, não necessitam de amostragem, tampouco de questionários ou formulários. O pesquisador deve conhecer com profundidade o tema a ser investigado para a escolha adequada do entrevistado, a definição do ambiente onde deve ocorrer a entrevista, bem como a condução da conversa, que deve ser gravada e, posteriormente transcrita (SCHÜTZE, 2011; WILLES; ROSENBERG; KEARNS, 2005; BOURDIEU, 2008; SAYAD, 1998).

À noite o movimento na Cascata aumenta muito, pessoas vão chegando e entrando para fazer seus ebós e rituais, são sujeitos que vêm de várias partes da

Região Metropolitana, não somente da cidade de Alvorada. Conforme as pessoas vão chegando, Seu Aldori ou Mãe lara se encarregam de abrir o portão, que permanece fechado por segurança, veja são em torno de 15 hectares de área cercada com uma tela de um lado e arame de outro, mas existe o limite do respeito que faz com que as pessoas já não usem aquele espaço para algo que não seja especificamente o cunho religioso, cultural ou ambiental. Foi numa noite dessas que conheci o Pai Rudi, um antigo líder religioso de Alvorada, um entusiasta da Cascata e dos sujeitos que ali frequentam, dialogando com as instâncias antes relatadas, ele fala do espaço e dá explicações sobre as convergências simbólicas ali existentes com base na Cosmopercepção Africana.

“Um grande ativador da Religiosidade”

Pai Rudi *“A Cascata de Xangô no meu pensamento particular próprio e um grande ativador da religiosidade porque todos os jovens vêem e conhecem a história da cascata se agregam é um marco, ela traz a essência da religião na Alvorada, a história da cascata é muito bonita eu me criei tomando banho na cascata ganhando comendo bolo das oferendas dos ônibus das festas eu era pequeno desde os 7 8 anos minha família ia pra lá fazer ritual a gente passava o dia lá tomando banho naquela cascata comendo fruta e bolo e festa então as pessoas antigas da Alvorada às matriz e fora os moradores então faz parte desde que passou Passo do Feijó a Alvorada ela já existia ela faz parte daquela partezinha da margem do Arroio feijó.*

Schütze (2011), Willes, Rosenberg e Kearns (2005), Bourdieu (2008) e Sayad (1998) fazem uso da narrativa como forma de explorar e interpretar as visões de mundo, ideias e emoções de indivíduos relacionados com um determinado objeto de investigação que, no caso desta pesquisa, consiste nas experiências dos sujeitos de Matriz Africana frequentadores da Cascata de Xangô. Mãe lara já vinha desde criança para a Cascata por ser de família vinculada à religiosidade, no caso a Umbanda, já conhecia aquele lugar onde tem nas suas lembranças acampamentos, festas, brincadeiras entremeadas de rituais. Também fala da missão do Pai Aldori sobre ser o zelador do espaço dedicado a Xangô, algo envolto de muita simbologia, dado este orixá ser a divindade da Justiça.

“Era muito lindo isso aqui”

Mãe lara: *Como ele começou a participar mais os batuqueiros até ficaram meio assim mas ele gritava que a cascatinha era dele e depois por isso que Aldori veio pra cá ele acha que e uma missão ele adorava o pai de santo e ele sempre tava acompanhando ajudando a gente vinha pra cá todos os anos em setembro era a procissão do Pai Xangô mas a gente vinha de manhã e ficava até de tarde fazia o lanche churrasco. Não tinha nada, do outro lado a gente botava barraca trazia as crianças, uma vertente lá adiante que a gente tomava água a cachoeira era muito lindo a gente lavava as cabeças só*

baixava, daí quando entrou a invasão ali atrás ai trancou tudo e a CORSAN não arruma nem prefeitura daí terminou a cachoeira só tem uma água lá embaixo porque o seu Toco limpa de vez em quando pras pessoas colocar umas bandejinha lá. Tem 18 vertentes aqui dentro a água era mais linda do mundo jorrava assim sabe, não vê que as pedras começaram a se enterrar baixinha assim que era alta os guris se atiravam lá de cima pra toma banho era muito lindo isso aqui.

Para Bolívar, Domingo e Fernández (2001), não devemos conceber a narrativa a partir de um sentido trivial, que considera um texto em prosa como um conjunto de enunciados sequenciados, mas sim, como um tipo muito especial de discurso: uma narração consistente, em que uma experiência humana é expressa em forma de relato, sendo uma particular reconstrução da experiência.

Pai Lelo iniciou seus trabalhos em Porto Alegre, mas pela distância de Alvorada e as dificuldades de acesso ao seu terreiro, resolveu se mudar de vez para a cidade, é o que relata Mãe Iara, esta mudança fez com que sua dedicação fosse muito maior a comunidade de Matriz Africana da cidade e, particularmente, as atividades na Cascata. Os testemunhos orais dos moradores de Alvorada dão conta de que a Procissão para Xangô tem entre 67 e 68 anos neste formato, sendo que antes, Pai Lelo já a organizava visitando as pessoas em casa com velas. O fato é que a quase uma centena de anos os sujeitos de Matriz Africana frequentam aquele espaço para fazer seus trabalhos e rituais. Compreende-se que esta relação entre sujeitos e a consciência mítica permite o desenvolvimento desta Cosmovisão com a espacialização espiritual sendo constituída, a partir, desta Forma de plasmar a realidade destas pessoas.

“A Maioria das pessoas vinham a pé”

***Mãe Iara:** Não ele construiu o terreiro na Frederico Dhl ali era a terreira primeiro. Ele era daqui mesmo de Alvorada começou ali na 47 tinha um bailão no lado e a terreira, daí se mudou pra Rua Marli na Assis Brasil daí ficava ruim porque o pessoal era tudo aqui de Alvorada, daí ele construiu ali na Frederico porque a maioria das pessoas vinham a pé não tinha carro, não tinha ônibus nada era um barral quando chovia todo mundo caminhando a pé. As outras terreiras vinham mas não se misturavam ficava cada um no seu canto assim sabe mas ele tinha uma montanha de casa nem sei quantos filhos de santo ele tinha pronto, só ele enchia isso aqui de gente, as outras terreiras eram mais pequenas ficavam nos matos e pelos cantos. Tinha um velho que morava aqui mas ele não cuidava só abria o portão e fechava portão. Teve um projeto e veio uns alemão e doaram material para fechar deram essa tela. Nós estamos aqui a 23 anos, só a nossa procissão tem 67 ou 68 anos, ele já fazia procissão com vela chegava nas casas, benzia as pessoas defumava.*

Pai Lelo foi de fato uma figura ímpar enquanto sujeito de Matriz Africana em Alvorada, sua trajetória, além de estar intrinsecamente conectada em relação a Cascata, também por seus movimentos e pela sua representatividade contribuiu para colocar a cidade em outro patamar, tanto de aceitação quanto de prática das religiosidades no município, Mãe Iara relata sobre sua história, que poucos conhecem.

Neste contexto, Schütze (2010) entende que histórias individuais são relevantes em uma pesquisa, que pode ter o objetivo de conhecer toda uma vida (autobiografia) ou apenas uma parte desta, que seja de interesse conforme os objetivos da investigação. Uma análise do sujeito Pai Lelo, considerando sua influência tanto para com outros sujeitos quanto para as representações que foram se formando em Alvorada, dá a dimensão do alcance da subjetividade deste para o conjunto dos sujeitos da Cosmopercepção Africana daquele espaço.

“Ele tinha muita mediunidade e não sabia”

***Mãe Iara:** Pai Lelo era de Santa Catarina ele era católico ele nem sabia do saravá, batuque da umbanda nada, e daí como ele ficou muito doente a mulher dele veio pra Porto Alegre, e daí eles acharam que aquilo ali era loucura e internaram no São Pedro, mas não era, ele tinha muita mediunidade e não sabia. Uma pessoa conhecida disse eu vou te levar num lugar pra curar teu marido, “ela disse eu não acredito nessas coisas” aí levaram no Vô Hugo aí o Avô Hugo jogou e disse pra ela tu quer teu marido vivo ou tu quer teu marido morto se tu quer ele vivo ele vai ter que entrar na religião. Ai ela disse eu prefiro ele vivo. Então eu vou ter que fazer uma obrigação pra ele ele vai ter que ficar aqui pra melhorar. E daí ele foi aumentando a casa ele era o líder daqui não era Alvorada era o Passo do Feijó.*

Este relato surpreendente da Mãe Iara traz o período antepassado do Pai Lelo, antes do mesmo se “aprontar” na religião, contempla-se com esta narrativa a que ponto chega a discriminação e as dificuldades em se praticar a cultura e a religiosidade de Matriz Africana na época, dado que o mesmo é internado no São Pedro, por considerarem Pai Lelo um louco, é um testemunho sobre uma pessoa que influenciou diretamente milhares de pessoas, que foi reconhecida por lideranças religiosas da Bahia, e, como dito anteriormente, com a Procissão de Xangô, a escolha de padroeiro da cidade que é Xangô, e a afirmação da Cascata consolida-se como base para efetivação dos sujeitos religiosos no espaço de Alvorada.

Rudolf Otto refere-se ao *tremendum* em termos de um “arrepio místico” ou a um “assombro” – as expressões são do autor – que “não é o medo comum, natural, mas já é a primeira excitação e o pressentimento do misterioso, ainda que inicialmente

na forma bruta do ‘inquietantemente misterioso’ (OTTO, 2007, p. 47). Sobre o axé de Pai Lelo, enquanto fortaleza energética, Mãe lara também relata algo relevante, enquanto muitos precisam de instrumentos para se conectar com o plano superior, ele já em olhar a pessoa tinha esta conexão direta.

“Vai ali no Congá e acende uma vela”

***Mãe lara:** Ele não era como os batuqueiros de agora que precisa jogar ele só te olhava e já te dizia o que tu precisava. Às vezes a gente chegava lá e tinha uma criança doente ele dizia vai ali no Congá e acende uma vela no outro dia tu podia saber que tinha resultado. Ele sempre dizia pra nós tem que ter é fé até embaixo de uma árvore com um copo d'água e uma vela tu resolve teu problema. As pessoas sentem muita saudade dele ele era brabo mas ele ensinava até hoje as mães de santo antiga sentem falta dele. Meu pai e minha mãe já eram da Umbanda meu Pai era caboclo Roxo e o Exù era Tranca Rua e a minha mãe só se desenvolvia aí eu me batizei nas águas mas era aquilo que eu queria, um dia eu fui numa casa com o Aldori, na Rua Marli, entrei com 16 anos. Entrava na roda, ajudava nas comidas, limpava o chão. Aí passou um tempão eu só sonhava com o Xangô e a lemanjá de braços abertos, daí eu disse o Pai Lelo eu acho que já está na hora de eu fazer alguma coisa daí ele jogou e disse que eu sou da Oxum com Ogum. Dai passou um tempo eu fiz o borido aí comecei a passar mal, dai um dia na praia eu disse Pai Lelo tem alguma coisa errada comigo eu nasci no dia 2 de fevereiro minha mãe queria que eu fosse lara e meu Pai foi lá botou Jussara, dai ele olhou pra mim e me disse bah minha filha realmente eu errei tu é da lemanjá com Xangô.*

4.1.2 Narrativa espacial\simbólica

O respeito à fala está também ligado ao respeito aos ancestrais e aos anciãos, sendo estes fontes de histórias valorizadas e perpetuadas pelos africanos. Isto indica que os ensinamentos ancestrais são alicerces da constituição das sociedades africanas, bem como as palavras proferidas pelos mais velhos têm importância e veracidade inquestionável para os seus. Por esta razão é dada indispensável atenção aos ancestrais e aos idosos, de forma a cultivar-lhe o conteúdo transmitido e guardá-lo como tesouro, mas um tesouro aberto a ser compartilhado, uma herança transmitida entre as gerações.

Sobre isto, Bâ (2010, p. 168) ressalta que “essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África”.

Na narrativa parte-se do pressuposto que o método objetiva a viabilidade de conhecer a fundo os significados e a construção dos sujeitos, para tanto, buscamos ter conhecimento das suas trajetórias de vida. Para Josso (2002), esta abordagem é um “caminhar para si”, onde a reflexão articula-se com as diferentes significações que

o sujeito faz de si mesmo durante as narrativas, tornando estas um meio de acesso a um conjunto de suas experiências.

Desta forma, a narrativa torna-se um recurso de pesquisa sobre o cotidiano, compondo um potente método sobre a construção do conhecimento das significações e dos símbolos. As pessoas se reconhecem e são reconhecidas por aspectos representacionais e simbólicos ao assumir uma identidade, pelo qual são identificados e diferenciados dos demais. Essa identidade não está dissociada de uma narrativa produtora de signos de representação, que diz sua origem, caminho, futuro e, principalmente, diz as normas simbólicas/materiais a serem seguidas.

Pai Rudi dá um relato do tempo e da experiência de dezenas e dezenas de anos que foram acumulando aspectos específicos da Cosmopercepção Africana no espaço da Cascata de Xangô e nos sujeitos que a frequentam. Pensando em termos de processos simbólicos, a geração de energia espiritual, num espaço, perduraria historicamente por anos, fazendo com que aumentasse o fluxo de sujeitos, entidades e rituais com o passar do tempo? Para além dos preceitos religiosos e culturais, é interessante perceber no relato de Pai Rudi esta ligação do presente com o passado e o resultado simbólico que nos parece atemporal.

“Vamos dizer que a cascata tem por aí próximo de 100 anos”

Pai Rudi, Vamos dizer que a cascata tem por aí próximo de 100 anos que seja do nosso conhecimento de atividades que as pessoas vem ali que é o período que a gente conhece que talvez os negros o escravizados que tenham ido para aquela região já conhecessem antes já tivessem outros processo lá quantos ebós, quantos trabalhos, quantas rezas quantas entidades quantos orixás, já estiveram ali, estão ali quanto de energia já girou e gerou este espaço, quanto de crença quanto de fé é muita coisa que foi feita ali por muita gente. Aquele grande fluxo de pessoas por isso a cascata geraria uma energia que pode ser sentida.

Em relação aos preceitos da Matriz Africana, afirma-se que tudo acontecido no presente já aconteceu antes, ou seja, há uma temporalidade circular. Ao consultar os Odus de pessoas, aqueles que tenham o dom e o axé de Orunmila, buscam neste caminho já traçado descobrir sobre o que pode acontecer àquela pessoa. Este é um exemplo da temporalidade circular num processo contínuo potencializado pela espacialização (uma encruzilhada não é somente uma encruzilhada, é ponto de intersecção) e por ciclos de desenvolvimento espiritual.

“A Terra já comeu muito”

***Ebomi Isadora:** A Terra já comeu muito “Onilé²⁴” as oferendas e tudo que é dado pra terra, a gente acredita que esse elemento da terra e potencializado quantas pessoas rezaram nesse solo então é um solo sagrado para um Orixá existir tem de ter alguém acreditando nele a gente fala de 16 orixás mas existiram muito mais, mas muitos foram esquecidos, mas ali na Cascata essa terra tem o axé que foi dado a terra então esse axé de anos fala-se de 100 anos bem mais desde que os negros vieram pra cá aquilo ali tá sendo preservado e tá recebendo o axé, porque não é a toa que aqui vira Cascata de Xangô, isso daí já traçado desde que os ancestrais vieram pra cá porque é um local que reúne tudo reúne água reúne pedra, reúne mata, reúne fogo, reúne tudo então o local que tem uma estrutura necessária para qualquer povo de qualquer nação africana.*

A narrativa, por conta dessa particular reconstrução da experiência, aquela experiência que passa de pessoa a pessoa e que nutre os narradores, “conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver [...]” (BENJAMIN, 1994, p. 204). Mediante um processo reflexivo podemos dar significado ao acontecido ou ao vivido.

“Quantas coisas foram buscadas e realizadas”

***Pai Rudi:** Então em função deste fluxo energético em todo este ciclo, desde as crianças, o mundo visível o mundo invisível, orixás, os mensageiros, todo este fluxo parece que quando as pessoas vão levar, quantas coisas foram buscadas e realizadas quantas perguntas, foram feitas.*

Podemos observar no discurso de Bâ (2010, p. 172) que “a tradição africana, portanto, concebe a fala como um divino. Ela é ao mesmo tempo divina no sentido descendente e sagrada no sentido ascendente”, ou seja, ela vai sendo repassada para as gerações posteriores como algo numinoso e, recebida por estes, dos ancestrais, enquanto algo sagrado.

“Quem faz a cascata ter toda essa energia são os sujeitos que vão ali”

***Ebomi Isadora:** Pode ser um dos pontos de encontro por encontrar todos os elementos no mesmo local quando a gente pensa em orixá no axé está em todos os lugares e ponto de encontro que reúne todos os elementos necessários para as matrizes africanas enquanto preceitos de axés. Não tem como dissociar a cascata do restante, quem faz a cascata ter toda essa energia são os sujeitos que vão ali, junto com a natureza, se nada ali tivesse vida o sujeito não teria conexão.*

²⁴ Onilé é Orixá da Terra.

Quando eu vou fazer uma obrigação eu to conectado, ali eu entro para aquilo para fazer um determinado axé.

Por meio dessas narrativas o que se percebe é a tentativa de demonstrar o processo histórico do negro e suas formas de preservar seu povo. Os *Griots*, considerados por diversos autores como os guardiões da história e da memória, utilizavam a oralidade para transmitir seus conhecimentos, uma vez que não sabiam ler e nem escrever.

Assim, seus contos eram passados de geração para geração, recorrendo à memória coletiva. Dessa maneira, o que se observa são que as correntes culturais trazidas para o Brasil durante o ciclo da escravidão fizeram florescer alguns instintos de narradores e contadores de histórias, representadas nas pessoas de negros e antepassados, resgatados da tradição oral ou do imaginário popular. Fora esta Forma Simbólica da linguagem que possibilitou a preservação espiritual e cultural dos processos de Matriz Africana no Brasil.

“Minha prática no cotidiano é uma forma de preservação”

Ebomi Isadora: *É estar em conexão com a ancestralidade trazida da África e estar exercendo no dia a dia a cultura de matriz africana que foi passado pelos meus ancestrais de geração para geração e nesse contexto tem a espiritualidade também elemento maior que nos motiva a permanecer preservando, toda vez que eu tenho que agradar os meus orixás cumprir com minhas obrigações toda a comida que eu dou pra Oxum para Ogum os meus orixás eu estou preservando a identidade dele minha vó dizia que o que não se registra o tempo leva, então minha prática no cotidiano é uma forma de preservação de contar a história até porque a gente não tem nada escrito então a gente preserva assim.*

Assim nos adverte Ki-Zerbo (1999, p. 10):

Parte da população africana construiu seu legado histórico registrado pela tradição oral e essa também é uma forma de fazer história. Por este motivo, é imprescindível que reconheçamos o valor da transmissão oral, sem colocá-la em situação de inferioridade. Basta que para isto seja desmistificada a histórica inferiorização que foi lançada ao continente.

Essa concepção resultou no entendimento do ser humano como um ser dividido entre a razão e a emoção, elegendo-se inclusive “[...] a razão como a dimensão superior, que melhor caracteriza o homem, chegando a situar a emoção como o lado sombrio e nebuloso da natureza humana, responsável por grande parte de suas mazelas” (LEITE, 2012, p. 356-357). Tanto é verdadeira esta afirmativa que, mesmo

com o sentimento de negritude aflorado e a convicção de estar participando e preservando esta cultura, tantas vezes é difícil, de fato, alcançar este objetivo.

“Às vezes nasce não querendo ser de religião”

Pai Carlinhos *Meu jovem a gente às vezes nasce não querendo ser de religião mas quando a gente é passa a ser de matriz africana tem que se entregar de coração, tem que sentir aquela vibração tem que ter união, tem que ter dedicação, com alegria. Antigamente não havia mudança de casas hoje o pessoal já muda mais então vai pro lado do Jeje, Ijexá, Cabinda, minha mãe foi de nagô a vida inteira então eu sigo ela então não adiante querer estar mudando tem que ter uma raiz. Dona Georgina da lemanjá só que tem um porém tinha um rapaz que era homossexual e o nome dele era Jorge, daí um dia uma senhora me disse “a o senhor é filho de santo da Georgina” daí eu disse da Georgina mulher não da Georgina guri, esse rapaz trocou a cabeça dele do Bará pra lemanjá, mas minha mãe foi conhecida aqui na zona.*

Importante e com caráter divino pelos africanos, a tradição oral tem sido, desde o princípio de vida da África, um instrumento que ultrapassa as gerações, inclusive é o que liga as gerações. Os mais velhos transmitem aos mais novos e estes têm a incumbência de dar continuidade às histórias de seu povo, dos seus ancestrais, fortalecendo a ligação entre eles, ligação que sobrevive ao tempo. Tudo o que é ensinado se perpetua e se propaga pela valoração com que é recebida a palavra e, os ensinamentos têm com isso, mais relevância. O valor que a oralidade tem por parte dos africanos revela uma sabedoria humana que prioriza o indivíduo em seu potencial físico e integral.

“Tem esta situação que é raiz a ancestralidade”

Pai Carlinhos: *O problema é a mesma coisa no tempo que era nós novo no caso dos exus eram exu que tomavam cachaça, agora mudou um pouco. A cascata é muito bom ficou muito bom, pra mim a Cascata é fundamental se tu vai fazer uma oferenda pra Ossanha tem aqui, se tu vai fazer uma oferenda para Xangô tem as pedras aqui, pro Odé, tem uma vertente de água pra Oxum pra lemanjá, tem tudo o que tu precisar aqui tem nesse espaço, na cascata eu faço qualquer tipo de serviço, quer fazer algum tipo de trabalho de demanda por justiça ninguém vai criticar aqui tu tem aquele espaço. Eu tudo que a nossa casa faz qualquer serviço eu largo na cascata. A nossa religião quem se dedica a ela se dedica de coração, então quando tu fazia uma festa coisa simples um amalá uma canja canjica*

Segundo Oliveira (2003, p. 3),

A religião de matriz africana tem esta situação que é raiz a ancestralidade quando um jovem fala que o tempo de agora é um outro tempo parece que

está equivocada o que vale pra nós na matriz africana é tradição, é a ancestralidade é a raiz.

A importância da Ancestralidade pode ser definida na sua categorização enquanto campo analítico, para tanto, consolida-se enquanto conceito ímpar na compreensão epistemológica que pretende interpretar significados a partir do espaço que produz sua cultura. O espaço, por excelência referencial, é o continente africano, é a região Yorubá, e os estados de Osun e Ogun, por um lado, e o espaço brasileiro africanizado, por outro. Por isso, meu regime de signos é a cultura de Matriz Africana recriado no Brasil. A ancestralidade, inicialmente, é o princípio que organiza o candomblé e arregimenta todos os princípios e valores caros ao povo-de-santo na dinâmica civilizatória africana, ela não é aqui parentesco, mas um elemento central da Cosmopercepção Africana (KI-ZERBO, 1999).

Na Geografia do Cotidiano, relacionamos análises sobre os processos baseados nas vivências diárias dos sujeitos envolvidos com representações específicas de suas religiões. Tais vivências são outras construções de vida além de compromissos diários que fortalecem seus vínculos afetivos e simbólicos com outros espaços. O cotidiano é vivido, também, pela ótica das crenças, sendo estas perspectivas compreendidas como a relação entre a vida prática e as representações. Nos levando a aproximações com as cosmovisões produzidas por estas formas de mediação entre sujeitos e objetos.

“Ali nós temos a mata virgem, nós temos água corrente”

Pai Rudi: Olha eu sou nascido e criado dentro da religião minha mãe era de Umbanda meus antepassados são indígenas, eu não tenho nenhum um vício minhas folgas são religião, é meu cotidiano diário eu trabalho o dia todo e depois vou pro terreiro todos os dias. Eu acho que ela é sagrada ela em si própria quem já passou por ali já trabalhou já fez ritual sabe a força e a energia ali nós temos a mata virgem, nós temos água corrente, tínhamos águas naturais vertentes ali tu faz trabalho pra qualquer tipo de etnia, inclusive tem oca fechada tem mato tu acende uma vela tu sente a energia do lugar tu tem espaço está consagrado energizado já passou milhares de pessoas naquela cascata, quando tu entra na cascata tu te concentra quando tu bate uma sineta tu sente a energia do local. Essa energia a área sempre foi perfeita embora a degradação pela ocupação mas a energia continua. Vários lugares as pessoas conhecem a cascata de Xangô muitas vasilhas muitas goas o pessoal daqui sai e divulga esse lugar ela muito espalhada aqui tá virado num centro histórico vai ser ainda um dia.

Conforme a assertiva acima, os povos africanos trazidos para o Brasil, instalaram uma tradição que ainda é preservada e que mantém viva a memória dos antepassados. A tradição oral e sua apropriação, é com isso, uma construção metodológica de difusão e construção do conhecimento de alguns povos. Ela pode ser vista, também, como um instrumento preponderante no campo religioso de Matriz Africana, como no caso do Candomblé e nas sociedades afro-brasileira, como herança do referido continente.

“Ela vai me trazer uma reconexão”

***Ebomi Isadora:** A religiosidade está em todos os movimentos ta agora quando eu estou respirando esse ar, quando eu to vendo o vento que lansã ta movimentando, quando eu lembro do meu trabalho que eu tenho demanda forte pra enfrentar que eu lembro que eu tenho ogum, quando eu peço a oxossi pra me dar prosperidade então minha espiritualidade está em mim a gente é o orixá é o orixá é a gente. A Cascata é um espaço onde a gente consegue com elementos necessários pra minha conexão mais profunda com a divindade com o mundo invisível do panteão africano a cascata vai ter árvores que pra mim vai ter um significado diferente que pra mim vai ajudar quando eu for entregar uma determinada oferenda para o meu orixá. Ela vai me trazer uma reconexão estando aqui de forma mais aprofundada por ter estes elementos materializados. Para gente de matriz africana tudo tem significado mas aqui pelo fato de ter uma preservação da natureza aqui o significado e muito mais presente porque aqui eu vou encontrar um Iroco um apaocá, os orixás dentro do mato tem oriri, uma erva que eu vou precisar para um determinado fundamento que eu quero fazer.*

A noção afro-diáspora de mundo é pensada aqui tanto como a tematização dos fluxos, viagens e comunicações quanto como o registro da experiência vivida do negro no mundo afro-diaspórico e as suas respostas ao racismo e à colonialidade do poder, do ser e do saber.

Esse mundo afro-diaspórico, portanto, emerge quando alguns autores e autoras dialogam com pensadores que constroem o transnacionalismo negro e quando teorizam e registram suas experiências vividas a partir do lugar político-epistêmico em que vivem e observam o mundo (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO TORRES; GROSFUGUEL, 2019, p. 24).

“Obter mais êxito enquanto ser humano nesta ligação entre Orum e Ayê”.

***Ebomi Isadora** Eu tenho uma questão pra resolver rápido eu posso chegar ali e colocar um inhame no pé de apaocá e me responder que é o tempo, é materialização dele, tem um córrego ainda que eu posso ter o contato direto com oxum, a própria mata é a materialização de oxossi e ossanha, dentro do mato também eu posso ter contato com vários exus, de várias linhas eu posso ter contato com qualquer orixá em qualquer lugar mas aqui dentro eu consigo*

manter uma conexão por conta da presença desses elementos da matriz eu vou conseguir obter mais êxito enquanto ser humano nesta ligação entre Orum e Ayê.

Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada, no que poderíamos chamar, a divinização da fala, isto é, a tradição oral. A oralidade ou narrativa pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. Nas narrativas acima temos a certeza de reconhecer e respeitar as perspectivas e as experiências destes sujeitos.

4.2 DAS NARRATIVAS CONVERGENTES ÀS COSMOPERCEPÇÕES DOS SUJEITOS

A fala, em ambientes acadêmicos, pelo caráter de sua organização, nos leva a uma normatização. Entretanto, esta regulação do discurso, de certa forma, nos limita na construção de narrativas que rompam com uma prática de pesquisa baseada mais nos objetos e nos resultados do que nos sujeitos e nos processos. Neste sentido, narrar é resistir, pensa-se em resistência, aqui, como um ato de liberdade de poder praticar, falar, viver e construir a cultura africana. Também é um ato de resistir no sentido de desconstruir o colonialismo do pensamento ocidental diante da percepção africana. Conforme Cassirer (2011, p. 117)

O curso de nossa investigação, como sempre, nos guia dentro do mundo das formas, dentro da região do "espírito objetivo". A partir dele, procuramos obter o acesso à região da "subjetividade" por meio de uma observação "reconstrutiva" e concludente. E, após os resultados de nossa primeira investigação, não pode restar dúvida sobre qual ponto devemos atacar. Ao tratarmos da problemática e da fenomenologia da experiência expressiva pura, não podemos abrir mão nem da diretriz e da orientação fornecidas pelo conhecimento conceitual nem da diretriz oferecida pela língua, já que ambas estão primeiramente a serviço da objetivação teórica pura: elas constroem o mundo do logos como um logos pensado e falado. Dessa forma, em relação à área aqui em questão - a expressão -, elas tomam uma direção muito mais centrífuga do que centrípeta.

Em Cassirer temos o conceito de substância e função. Ele parte de uma discussão em termos das relações matematizadas do mundo, constituídas a partir de leis gerais. Neste sentido, os pontos de vista e os produtos do pensamento institucionalizam os objetos da ciência, inclusive os conceitos. Sim, nós aceitamos

percorrer este caminho dos conceitos e dos conhecimentos postos no sistema de regramento para se perguntar: “o que é conhecimento”? Buscamos os reconhecimentos as outras epistemologias e suas contribuições tanto na formação do homem simbólico quanto na construção Teórica da ciência no mundo. Assim, como Cassirer (2011, p. 106-107) questionava,

O fato de partirmos das condições específicas do conhecimento teórico-científico não significa que também abandonamos de alguma maneira o domínio da forma. Não caímos novamente em um mero caos; longe disso, o que nos acolhe e nos circunda agora é, por sua vez, um cosmo ideal. Foi um cosmo assim que se nos apresentou com progressiva clareza na construção da linguagem e do mundo do mito. E, com isso, surge também um novo e essencialmente mais amplo aspecto para a investigação e a avaliação da própria percepção. Ela revela, agora, certos traços básicos, que de antemão não estão de modo algum voltados ao objeto da natureza, ou mesmo ao "conhecimento do mundo exterior", mas indicam uma direção de visão totalmente diferente. Em especial, o mito mostra -nos um mundo que, embora não seja constituído sem estrutura ou sem articulação imanente, ainda não conhece a articulação da realidade de acordo com "coisas" e "atributos".

Entretanto, aqui se trata como tema central abarcando a consciência mítica e a percepção dos sujeitos, ponderando que esta não conhece, como bem sublinha Cassirer (2011), está separação. Esta peculiaridade é presente nos breves relatos desta pesquisa que nos leva a considerar um modo de formação e experiência do mundo que se revela indiferente aos demais modos referenciados na mera objetivação. Neste Sentido, Cassirer (2009, p. 118) afirma sobre o Mito que:

Ele ainda não conhece aquela divisão entre "real" e "irreal", entre "realidade" e "aparência", que a objetivação teórica pura efetua e necessariamente tem de efetuar para ele. Todos os seus componentes se movem antes em um único plano do ser, no qual encontram total satisfação. Aqui, não há caroço nem casca; não há nenhuma coisa-substância que, como algo consistente e permanente, sirva de base aos fenômenos fugazes, que se alteram, ou seja, aos meros "acidentes". A consciência mítica não deduz a essência da aparência, mas a possui, ou seja, tem em si a essência.

Cassirer, através da Teoria das Formas Simbólicas, procura delimitar e captar as diversas formas de compreensão do mundo, sendo estas em relação entre si. Este processo se dá o mais claramente possível com cada Forma Simbólica em suas tendências peculiares e na sua forma espiritual,

Essa essência não fica atrás da aparência, mas se manifesta nela; ela não se esconde na aparência, mas nela se dá. O fenômeno dado a cada momento

nunca tem aqui o caráter da mera representação, Irás o da autêntica presença: nele se encontra presente uma realidade plena, e não apenas representada de forma mediata. Se, por um ato de magia, a água começa a cair em gotas, como uma chuva mágica, então essa água não deve servir de forma alguma apenas como um símbolo ou uma analogia da chuva "real"; ela está vinculada à chuva por meio do laço de uma "simpatia" original. E o próprio demônio da chuva que está presente de forma viva em cada gota de água, estando nela corporificado e tangível. Assim, no mundo do mito, todo fenômeno é sempre e essencialmente encarnação (CASSIRER, 2004, p. 118).

Nosso objetivo foi de criar um espaço de compartilhamento para as narrativas, construir teoricamente aproximações com os estudos das dinâmicas espaciais, especialmente com a categoria do espaço sagrado, importante área do campo da Geografia da Religião, presente na teoria da conformação simbólica. Embora tenhamos tratado nesta pesquisa do espaço da Cascata de Xangô, percebe-se, ao concluirmos em parte nossa reflexão experiencial, de que não se trata unicamente da influência de um *lócus* material e sim das Formas Simbólicas e dos sujeitos que constroem o cotidiano deste espaço.

A Narrativa capta a influência e a compreensão da mediação dessas formas perante o sujeito, sendo que esta, embora subjetiva, cria um sistema representacional que projeta uma Geografia Simbólica destes sujeitos simbólicos. Temos, assim, um desvelar de acontecimentos, experiências e reflexões que nos levaram a construir um caminho Geográfico e Simbólico, desde o continente africano até o Brasil. Este percurso encontra-se na memória coletiva e no espírito dos sujeitos de matriz africana, tornando suas percepções acerca da cultura africana substratos reveladores de temporalidades e espacialidades específicas. Observamos o quanto o Mito, a linguagem e as religiosidades afirmam a mediação entre sujeito e objeto transformando seu *logos*, sua realidade.

Em face das ideias colocadas acima, tem-se um conjunto de convergências tanto no que se refere aos objetivos deste trabalho quanto ao arcabouço teórico estruturante desta pesquisa, levando em conta as Cosmopercepções dos sujeitos. Desta forma, Cassirer (2011, p. 334) afirma:

Não parece haver a mínima dúvida de que o espaço mítico é tão proximamente familiar ao espaço da percepção, quanto é estritamente contrário, por outro lado, ao espaço intelectual da geometria. Ambos, o espaço mítico, bem como o espaço da percepção, são produções da consciência inteiramente concretas. [...] Por isso é que, tanto no espaço sensível quanto no mítico, cada "aqui" e "lá" não é um mero aqui e lá, mero termo de uma relação universal que pode converter-se igualmente nos mais

diversos conteúdos; mas cada ponto, cada elemento possui aqui, por assim dizer, uma "tonalidade" própria. Está preso a ele um caráter particular distintivo, que não mais se deixa descrever universal e conceitualmente, que, porém, é vivido imediatamente como tal. E, assim como há lugares singulares no espaço, essa diferença característica se prende também às direções espaciais singulares.

Durante as narrativas somos levados a múltiplas dimensões do sujeito numa perspectiva fenomenológica universal. A experiência, aliada a uma percepção de mundo, experimentada no cotidiano, é que nos coloca diante de construções e desconstruções, de temporalidades e espacialidades, nos introduzindo na condição humana em toda plenitude, tornando-os sujeitos das suas experiências e das suas representações.

Esta pesquisa apresentou uma abordagem teórico-metodológica baseada na Geografia da Religião e na Fenomenologia de Cassirer, buscando estabelecer compreensão da produção de espacialidades dos sujeitos de Matriz Africana em contato com a Cascata de Xangô. Durante o trabalho foram considerados três instâncias de análise: a perspectiva dos sujeitos, os processos simbólicos da Cascata de Xangô e a questão da Cosmopercepção Africana. Este processo foi mediado pela Teoria das Formas Simbólicas, levando-se em conta todos os seus aspectos configuradores do Mundo da Cultura e da categoria do Espaço Sagrado.

Diante disto, insurgem duas porposições, o sagrado com impulso psicológico, nos termos de Cassirer (2011), e como forma simbólica, segundo as referências de Gil Filho (2009). Pereira (2014, p. 146) sanciona que assim:

Tangenciamos tanto as expressões do universo dos fatos quanto as do universo simbólico; e, ao mesmo tempo, não restringimos a abordagem à um determinado sistema de crença, mas sim, captamos a religião, e por extensão a noção de sagrado na sua forma de funcionamento. Nesse sentido, sabendo que a conformação da "realidade" é um processo espiritual de criação de "mundos de significados", e que cada "mundo" possui uma força imanente conformadora, identificamos no "mundo religioso" o sagrado como sendo está sua lógica imanente. Pois, como também Cassirer infere, o sagrado pode ser identificado como aquele modo de configuração inerente à forma simbólica da religião; ele transparece como sendo o nexos significador que orchestra os sentidos e significados do "mundo" propriamente religioso. Assim, é um impulso espiritual conformador.

Somos nós que plasmamos o mundo das formas simbólicas, ou seja, a atividade simbólica cria o mundo das experiências, o mundo da cultura. Esta Geografia Simbólica trata da dualidade do universo dos fatos e do universo simbólico. O ser

humano, para Cassirer, é um animal simbólico, sendo a atividade simbólica que separa o ser da vida orgânica. O ser humano não percebe ou vê a vida como ela é na realidade “*face to face*”, mas com a mediação das formas.

No conceito de “pregnância simbólica” não existiria dado sensível puro, este sempre será carregado pela percepção que já é originalmente simbólica. Toda a experiência contém um dado sensível com significado. Para Cassirer (2009), os sujeitos não recebem os puros dados sensíveis, eles os transformam, mas já impregnados de sentido, ou seja: o dado sensível já se encontra fundido ao significado.

Corroborando com o pensamento presente na pesquisa, durante as narrativas desenharam-se cenários e relatos que vão ao encontro das experiências e perspectivas dos sujeitos, criando assim, possibilidades investigativas. No ato de assentir uma reflexão sobre si, os sujeitos constituem diálogos que apontam perspectivas, explicitando um dualismo universal. Nas suas falas há destaque para a influência destes em relação a Cascata de Xangô, tanto para manutenção do Axé, quanto da sua relevância para a cidade de Alvorada. Estas narrativas permitiram que estes sujeitos olhassem para as histórias de suas vidas, suas trajetórias e, através delas nos mostrassem suas perspectivas mais íntimas.

Para Eliade (2001), conhecer os elementos que compõem essas narrativas é uma via para a compreensão das ações humanas. Cunhamos, assim, a experiência como uma dimensão existencial do vivido. Neste sentido, trazemos para o centro os sujeitos, aqueles considerados protagonistas nesta construção. Defronte a abordagem que vê o homem como ser simbólico e a religião como integrante do universo de significados, compreende-se que:

O foco se volta para as estruturas de conhecimento (as formas simbólicas) do homem; que conformam a sua realidade, o seu universo simbólico. Nesse sentido, as buscas se dão em como o homem instaura os significados das suas experiências; muito mais que olhar para os fatos, a questão é entender os sentidos. Dentro desta perspectiva, a noção de espaço sagrado que emerge estaria mais próxima de uma projeção simbólica da realidade religiosa; e não se voltaria, estritamente, a um enquadramento euclidiano de espaço. Seria mais propriamente uma conjunção de espacialidades da experiência religiosa do que uma base material. Pois o que se está em jogo não são os fatos em si (a materialidade), mas sim seus sentidos e significados (a idealidade) (PEREIRA, 2014, p. 148).

O conceito de Espaço Sagrado de Cassirer abrange dimensões físicas e simbólicas do fenômeno religioso, pois este se constitui pela conformação simbólica projetada por espacialidades específicas do pensamento religioso. Assim, o espaço sagrado seria o resultado da articulação (no nível do intelecto) de diferentes experiências religiosas. O espaço sagrado não estaria na(s) coisa(s), mas sim nos sujeitos/indivíduos. Neste contexto, a Cosmopercepção Africana, segundo a Teoria das Formas Simbólicas, pode ser “explicada” mesmo os sujeitos estando na África ou no Brasil, no terreiro ou na cascata, na encruzilhada ou no cemitério, na floresta ou no rio.

Numa perspectiva de trabalhar a questão dos sujeitos, suas relações, suas experiências e seus sentimentos e a consequente compreensão destas conexões, fomos conduzidos ao encontro da percepção de mundo africano, permitindo observar aspectos contra-hegemônicos desta epistemologia. Evocam-se nas suas narrativas manifestações que nos colocam diante de dois aspectos de existência: de mundos integrados e interligados com unicidade e inteireza indivisível a um compartilhamento entre epistemologia e ontologia, causando uma convergência onde o princípio está no movimento.

Considera-se os planos de existência e a temporalidade circular nesta perspectiva. Segundo Ramose (1999, p. 10), sobre a noção desta experiência do ponto de vista da Cosmopercepção Africana, temos que:

Um elemento específico da experiência e do conceito da unicidade na filosofia ubuntu é o entendimento do ser nos termos de três dimensões inter-relacionadas. Encontramos a dimensão da vivência – umuntu - que torna possível o discurso e o conhecimento de ser. A segunda dimensão é a dos seres que passaram longe do mundo dos vivos. Estes seres partiram do mundo dos vivos através da morte. Entende-se, portanto, que a morte interrompeu sua existência apenas no que diz respeito ao concreto, do corpo e na vida cotidiana, como nós a conhecemos. Mas, acredita-se que a morte não interrompa totalmente a vida desses seres que partiram. Em vez disso, eles são acreditados para entrar e continuar a viver em um mundo desconhecido para aqueles deixados para trás. No fundo desta crença, os falecidos são chamados de mortos-viventes (*abaphansi*). Um termo bastante contestado, "ancestrais" continua a ser usado como sinônimo de mortos-viventes. O morto-vivente continua a viver, apesar de sua saída do mundo dos vivos. Nesse sentido, eles são imortais. A terceira dimensão é a do ainda-a-ser-nascido. Estes são os seres do futuro. É tarefa dos vivos para fazer com que o ainda-a-ser-nascido se torne de fato nascido.

Para tanto, nossos objetivos de entender a relação entre sujeito, Cosmopercepção, Formas Simbólicas e Espaço Sagrado, assim como, também

entender a importância da Cosmopercepção Africana no município de Alvorada- RS foram alcançados tanto no debate teórico, que revelou conexões entre autores africanos, diaspóricas, brasileiros, americanos e europeus, quanto ao ouvir narrativas que corroboram este ideário do ponto de vista de uma metafísica na crença e na percepção africana - conjugadas com a Geografia da Religião e a Teoria das Formas Simbólicas.

As formas simbólicas possibilitam conectar o universo dos fatos ao universo simbólico. As narrativas e os diálogos são processos de conhecimento com os quais se configuram o universo do sujeito. Podemos, com estas, encontrar evidências dessas configurações. Como vimos, as convergências abrem caminhos para que as ideias iniciais possam ir ficando mais elaboradas e, os sujeitos entusiasmados, refletem nas suas falas emoções, sentimentos, pensamento, crenças, experiências.

Ao referirmos a Fenomenologia de Cassirer, Gil Filho (p. 53-54), referindo-se ao mundo da cultura, destaca que:

A consciência humana é simbólica por natureza. Desse modo, podemos inferir que a consciência do mundo, ou seja, a realidade, é representação, é significado, cuja forma que melhor explicita essa premissa é a linguagem. Assim sendo, a linguagem realiza a transcendência da individuação da percepção sensível do mundo para o sentido das representações e, da necessária Geografia das formas simbólicas, em Ernst Cassirer, é dá universalidade que se apresenta nesse campo. A linguagem permite que a razão científica se manifeste através de conceitos de maneira objetiva. No dizer cassireriano, a linguagem é uma determinada direção fundamental de nossa ação espiritual, uma totalidade de atos psíquico-espirituais que revela um novo aspecto da realidade das coisas. Portanto, a função simbólica da mente humana é uma ação concreta que manifesta as obras humanas e que coloca a linguagem, o mito, a religião, as artes e a ciência como formas simbólicas, na medida em que cumprem a função de plasmar o real. Cada uma das formas simbólicas age na conformação da realidade de modo específico em sua própria esfera de ação e princípio formador.

A pesquisa e as narrativas aqui colocadas compreendem as religiosidades de Matriz Africana, tanto na relação com os sujeitos quanto destes com o espaço, e dão conta de afirmar o quão estas são relevantes na dinâmica espacial e simbólica. Não podemos concluir que esta é a constituição hegemônica na cidade de Alvorada, mas é difícil encontrar outro espaço com tamanha condição objetiva e subjetiva no tocante as religiosidades da Matriz Africana. Sobre esta hipótese, tanto podemos associar os dados apresentados na pesquisa quanto às perspectivas dos sujeitos que, diante das suas narrativas, demonstraram esta contra-hegemonia.

A questão da contra-hegemonia faz parte da história do negro no Brasil em todos os planos de existência, sejam estes culturais, físicos, espirituais e metafísicos. A luta pela sobrevivência sempre esteve na agenda das comunidades negras, contando com alternativas contra-hegemônicas desde os primeiros Quilombos, passando por terreiros, processos religiosos, crenças, oralidade e ancestralidade. Estiveram e estão presentes em narrativas, as quais corroboram com estas construções simbólicas, permitindo a formação e concretude da permanência do modo de vida africano no Brasil. Segundo Felipe (2009, p. 180):

Enquanto os grupos étnicos africanos antigos viviam em sociedades orais, as diferentes etnias se circunscreviam aos limites naturais dos espaços e das culturas (das culturas orais). E tudo o que dizia respeito à terra ganhava significado na cultura: rios, animais, o deserto, a floresta, as montanhas, enfim, tudo. Quando os europeus apareceram colonizando o continente africano (século XVI d.C.) – e para nosso enfoque ficar circunstanciado apenas no continente africano - eles impuseram um modo novo de tratar a terra: a terra foi dividida em espaços formais (países) e este fenômeno provocou a “aproximação” de diferentes etnias ou separou um mesmo grupo étnico (uma parte do grupo para um país; outra parte para o outro). A organização política e tudo o que a nova ordem trouxe determinou para as pessoas uma outra visão de mundo. Assim, surgiu um sério conflito entre os dois modos de vida: o original (de cada grupo étnico) e o novo (colocado pelos franceses, portugueses, ingleses).

Esta questão do espaço simbólico para o povo negro e, também de suas espacialidades, estão envoltas em disputas hegemônicas e contra-hegemônicas, desde as lutas e invasões da África até as territorialidades e espacialidades transpostas pelos sujeitos para outros continentes. As falas trazidas, seja no âmbito do existencial concreto dos objetos na perspectiva da metafísica, ou, no simbolismo da cultura, apontam para práticas, crenças e existências contra-hegemônicas que edificam esta resistência por centenas de anos.

Vimos que, apesar de todos os ataques violentos que possam ter sofrido estas relações, estas percepções permitiram-se a manutenção de um conhecimento do espírito africano. Esta configuração só é possível pelas estratégias, tais como a de sincretizar religiosidades africanas com católicas, no intuito de poder continuar os processos religiosos e culturais africanos - enquanto os brancos viam uma casca de santos católicos os africanos continuavam a ver e a sentir seus planos multidimensionais de existências. Sobre a questão dos escravizados, Romão (2018, p. 358) expõe que:

No Brasil, precisavam encontrar uma fórmula para a comunicação cotidiana. Analogamente, precisavam ajustar suas visões de mundo, das quais também fazia parte o universo religioso. Perante a religiosidade cristã dos colonizadores, baseada em um catolicismo fincado na Inquisição e num repúdio a quaisquer outras manifestações religiosas, os africanos, em seu afã por sobrevivência, lançaram mão, consciente ou inconscientemente, de um refinado estratagema para driblar a vigilância de seus senhores e poder professar seus cultos originais: o sincretismo religioso.

Portanto, a base da cultura negra nos remete a resistência e a solidariedade, tendo na aproximação entre sujeitos e universo simbólico os pilares de sustentação, uma compreensão de mundo que atravessou o oceano, trazida por africanos escravizados com todas as dificuldades, altercações e impedimentos.

Foi através da oralidade, da história dos espíritos e das Formas Simbólicas, tais como o mito, a linguagem e a religião, que persistiu até os dias de hoje. Existe, assim, uma complexidade de se conduzir uma unicidade de várias manifestações culturais e religiosas politeístas por dentro de um outro sistema simbólico (a do branco e europeu).

Os sujeitos de matriz africana se demonstram conhecedores de um universo simbólico desconhecido para os colonizadores. De certa forma, esta aproximação da pesquisa com as teses de Cassirer abre um leque importante de debates com vários intelectuais africanos ou da diáspora que teorizam sobre as epistemologias negras e dão conta de um universo de possibilidades de outros estudos que podem ser levados adiante.

5 CONSIDERAÇÕES (NÃO) FINAIS

A intenção inicial quando ingressei no mestrado era de trabalhar com a metafísica pensando na relação desta com a Cosmopercepção Africana, envolvendo os sujeitos e a paisagem. Partiam desta premissa muitas dúvidas, as quais percebi, com o tempo, que certamente uma dissertação de mestrado, em dois anos, não responderia. O caminho, no mestrado, de leituras, orientações e vivências me fez entender que era preciso uma mudança de trajetória, e que o pensamento inicial partia de proposições poucos consistentes, ensejando um aprofundamento teórico e de método.

Neste sentido, aproximei-me da Geografia da Religião, procurei reconhecer em suas perspectivas metodológicas uma construção possível para este trabalho, associada à influência da Fenomenologia, continuo com dúvidas, mas creio ter avançado no desenho da pesquisa.

Assim construí a problemática desta pesquisa, de verificar a existência de espacialidades produzidas por sujeitos de Matriz Africana a partir da relação com a Cascata e a influência desta enquanto espaço sagrado e de resistência.

A área da pesquisa abrange o município de Alvorada e como objetivos específicos buscamos conhecer os dados sobre a população tanto no que diz respeito às religiosidades de Matriz Africana quanto à questão racial, para uma melhor compreensão da importância e do impacto da Cosmopercepção Africana na cidade; Investigar os sentidos dos sujeitos de Matriz Africana frequentadores da Cascata de Xangô; Relacionar a metodologia da Geografia da Religião, a Cosmopercepção Africana e a Fenomenologia de Cassirer; Conhecer e analisar os dados da população do município de Alvorada no tocante as religiosidades de Matriz Africana e as questões étnico-raciais e, compreender o papel da Cascata de Xangô enquanto espaço sagrado na cidade de Alvorada.

Buscamos ao longo da pesquisa enfatizar a importância do espaço sagrado da Geografia da Religião e da Cosmopercepção Africana como elementos de análise, de vivências, de experiências, que constituem e produzem espacialidades, com influência nas temporalidades e no espaço de sujeitos e de grupos de Matriz Africana no âmbito do município. Demonstramos o quanto o espaço sagrado pode ter significados diversos em função das dinâmicas praticadas e sentidas, das ressignificações envolvidas diretamente com os sujeitos e suas formas simbólicas de pensamento.

Enfatizamos a relação da Cosmopercepção Africana com a produção espacial em função de processos referentes ao *locus* material e a conformação simbólica, interpretando, com base nos conceitos da Geografia da Religião, a questão da pesquisa de pontos de vistas diferentes.

A Cascata de Xangô traz consigo elementos potentes para composição e criação de simbologias e práticas, revelando a resistência e a ancestralidade da cultura africana e afro-brasileira. As religiões de Matriz Africana trazem aspectos simbólicos e imprimem movimentos e marcas aos lugares sagrados. Os orixás são forças naturais presentes nos corpos, na mata, nas águas, no ar, no fogo, nos sujeitos.

Nos mitos, eles aparecem em diálogo com os corpos dos iniciados, mas também ganham aspectos “humanizados” quando apresentam desejos e vontades. Esta relação do humano com o extra-humano das divindades denota algo transcendente e ao mesmo tempo quase material, o que nos desafia a refletir sobre os sujeitos diante destas formas simbólicas e sobre as espacialidades produzidas.

A Cascata de Xangô, enquanto espaço de prática e representação do sagrado, produz múltiplas dimensões para sujeitos e para a cidade. Por este prisma, algo que constitui um todo significativo, o modo como se vê o espaço sagrado, como se vivenciam as percepções, mais do que a essência, as construções que transformam a Cascata de Xangô, em particular, e, a cidade de Alvorada, no geral, em algo extremamente dinâmico e amplo do ponto de vista da produção de espacialidades e temporalidades que ali se formam vinculadas à Cosmopercepção Africana.

Um enorme desafio é captar os sentidos destes sujeitos que frequentam a Cascata e imprimem suas marcas e suas vivências no espaço, não há facilidade nesta construção por eu ser de Candomblé, ao contrário, a posicionalidade imprime uma responsabilidade que é difícil ou quase impossível para o sujeito afastar da sua condição e de projetar seus sentidos no outro. Durante o desenvolvimento desta pesquisa fomos acometidos pela Pandemia do Coronavírus, o que prejudicou por demais a parte final deste trabalho, neste sentido não o daremos como concluído, mas como uma etapa a ser continuada em outro momento. Acreditamos ter contribuído para que outros pesquisadores possam se debruçar sobre este tema, seguindo o desenvolvimento da Geografia da Religião no âmbito da nossa ciência geográfica, da mesma maneira com relação aos estudos sobre a contribuição cultural e epistêmica dos africanos e afro-brasileiros no Brasil.

O percurso somente teve seu início, há muito que se fazer para se conhecer a bom termo as relações da Geografia da Religião com a Cosmopercepção Africana, incentivar mais pesquisas e procurar combater as discriminações epistemológicas a que estamos condicionados é um objetivo de vida. De um lado, temos as subjetividades ultrajadas, de outro, certamente reafirmadas e é nesta segunda condição que esta pesquisa se insere.

EPÍLOGO

“Não somos o que deveríamos ser; não somos o que queríamos ser; não somos o que iremos ser, mas graças a Deus, não somos o que éramos”.

Martin Luther King

Exu em suas asas ligeiras traga o movimento da vida em conexão com o divino e sagrado dos povos negros; Ogum abra os caminhos nas conquistas de novos desafios; que a luz de Omolu nos guie e acompanhe; que Nanã mostre através da essência da terra a conexão com toda a ancestralidade de Matriz Africana a ser moldada por Ewa e Oxumaré no sopro e equilíbrio do mundo; que Ossain nos permita trilhar sobre o fascínio do mistério da vida e junto com o Orixá Oko e Oxossi traga a fartura de dias melhores; que Oba combata, com seu escudo, todas as intolerâncias e mazelas do mundo; que Oya traga os ventos de fartura, descobertas e novos horizontes; que Logun Ede nos inspire em beleza e ternura acobertado por todo amor de Oxum; que Xangô nos assegure com justiça; que Iemanjá oriente nossas cabeças para trilharmos bons atos; que Oxalá dê sabedoria para entender e reverenciar nossas origens guardadas na história das raízes de Iroko; E que Tempo seja parceiro na forja do movimento, espaço, sujeito, ação.

O tempo na Matriz Africana tem ares de circularidade, o fim é o começo e o começo é o fim num eterno reiniciar, segundo as normas literárias o Epílogo é escrito depois que a história finaliza, eu iniciei esta pesquisa mais jovem e a concluo em parte, mais velho, hoje sou ancestral de mim mesmo, o eu mais jovem tinha ansiedade por conhecer e o eu mais velho por aprender e ensinar. O eu mais jovem tinha ânsia de falar, o eu mais velho tem a sabedoria de escutar, estas linhas não separam o começo do fim, elas interligam dois instrumentos literários e dois mundos.

A circularidade me faz agradecer e retornar, esta pesquisa foi para mim um encontro com minha ancestralidade, com minha cultura, com a possibilidade de conhecer mais sobre a África e os sujeitos africanos, sobre a Geografia Negra e a Filosofia Africana, sobre as Formas Simbólicas e a Geografia da Religião, sobre Cassirer e Ki-Zerbo e tantos outros intelectuais que foram caminho e inspiração.

Mas também foram momentos de dor e dificuldade, é impossível não se deixar envolver por tudo que acontece neste momento. Lembrei da luta e da resistência dos

negros escravizados, das mulheres negras mantenedoras da nossa cultura e da nossa esperança, dos Quilombolas e de todos que mantiveram na sua memória e nos seus espíritos o Axé e o conhecimento de África.

O Tempo nos trouxe aqui para este espaço de reflexão e construção, que outros tempos e outros espaços possam ser pensados, imaginados e transformados a partir da leitura deste trabalho.

Axé!

REFERÊNCIAS

- AGUESSY, H. Visões e Percepções tradicionais. In: SOW, A. I. et al. **Introdução a Cultura Africana**, Lisboa: Edições 70, 1980, p. 95-136.
- BÂ, A. H. A noção de pessoa na África Negra. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). **La notion de personne en Afrique Noire**. Paris: CNRS, 1981, p. 181-192.
- BACHELARD, G. **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- BANARD, A. **History and theory in anthropology**. Cambridge: Cambridge U.P., 2000.
- BARTHES, R. **Elementos de semiologia**. 16. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- BAILLY, A. S. L'imaginaire spatial. Plaidoyer pour la géographie des représentations. **Espace Temps**, v. 40-41 p. 53-58, 1989. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/espat_0339-3267_1989_num_40_1_3461> Acesso em: 27 ago. 2020.
- BELLO, A. A. **Introdução à fenomenologia**. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- BENJAMIN, W. **Obras escolhidas**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSSFOGUEL, R. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte, MG: Autentica, 2019.
- BOLÍVAR, B. A. “¿De nobis ipsis silemus?”: epistemología de la investigación biográfico-narrativa en educación. **Revista Electrónica de Investigación Educativa**, México, v. 4, n. 1, 2002.
- BOLÍVAR, B. A.; DOMINGO, S. J.; FERNÁNDEZ, C. M. **La investigación biográfico-narrativa en educación**. Madrid: La Muralla, 2001.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.) **Geografia cultural: um século** (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 83-131.
- BRASIL. **DECRETO Nº 6.040, DE 7 DE FEVEREIRO DE 2007**. Institui a política nacional de desenvolvimento de povos e comunidades tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%206.040%2C%20DE%207,que%20lhe%20confere%20o%20art.> Acesso em: 11 nov. 2019.
- CAMPBELL, J. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CARRARO, T. E. et al. Socialização como processo dinâmico de aprendizagem na enfermagem uma proposta na metodologia ativa. **Investigação e Educação em Enfermagem**. v. 29, n. 2, p. 248-254. 2011.

CARPENTIER, A. **El reino de este mundo**. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

CARVALHO, M. D. B.; VALLE, E. R. M. A pesquisa fenomenológica e a enfermagem. **Acta Scientiarum**, v. 24, n. 3, p. 843-847. Maringá, 2002.

CASSIRER, Ernest. Linguagem e mito. São Paulo: Perspectiva, 1985.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994

CASSIRER, E. **A filosofia das Formas Simbólicas - A Linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASSIRER, E. **A filosofia das formas simbólicas**. O pensamento mítico. Martins Fontes: São Paulo, 2004.

CASSIRER, E. **A filosofia das Formas Simbólicas - A Linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 9. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

CLAVAL, P. **A Geografia Cultural**. 2. ed. Florianópolis: UFSC, 2001.

CLAVAL, P. Geografia Cultural: O Estado da Arte. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDHAL, Z. (Orgs.). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: UERJ, 1999, p. 5997.

CORRÊA, N. **O Batuque do Rio Grande do Sul**: Antropologia de uma religião afroriograndense. 2. ed., São Luís: Cultura e Arte, 2006.

CUNHA, M. S. A religiosidade afro descendente do município de Alvorada. In: BARROSO, V. L. M. (Org). **Raízes de Alvorada** – História, memória e pertencimento. Porto Alegre: EST, 2006. Page 78 – 81.

DARDEL, E. **L'Homme et la Terre** - Nature de la Réalité Géographique. Paris: Ed. Paris, PUF, 1952.

DARDEL, E. **O Homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: ed. Perspectiva, 2011.

DIAGNE, M. **Critique de la raison orale**. Les pratiques discursives en Afrique noire. Paris: Karthala, 2005.

DI MEO, G.; BULÉON, P. **L'espace social**: Lecture géographique des sociétés, Paris: Armand Colin, 2005.

DOMINGOS, L. T. Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 3, n.9, jan/2011.

ELIADE, M. **Imagens e Símbolos** - Ensaio Sobre o Simbolismo Mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

_____. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. 3. ed. São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2011.

_____. **O Sagrado e o profano**: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FELIPPE, A. M. Feminismo Negro: Mulheres Negras e Poder Um enfoque contra-hegemônico sobre gênero. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 22, no 2, p. 15-28, jul/dez 2009. Disponível em: <https://www.brapci.inf.br/index.php/res/download/54391> Acesso em: 29 ago. 2020.

FERNANDES, D. **célula da rima**: a conformação simbólica do espaço na relação hip-hop e religião. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/45131/R%20-%20T%20-%20DALVANI%20FERNANDES.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em: 06 jun. 2020.

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

GIL FILHO, S. F. **Por uma Geografia do sagrado**. Curitiba: RAEGA.UFPR, 2009.

GIL FILHO, S. F. Geografia das formas simbólicas em Ernst Cassirer. In: BARTHE-DELOIZY, F., and SERPA, A., orgs. **Visões do Brasil**: estudos culturais em Geografia [online]. Salvador: EDUFBA; Edições L' Harmattan, 2012, pp. 47-66. ISBN 978-85-232-1238-4.

GYEKYE, K. **An Essay on African Philosophical Thought**. New York: Cambridge University Press, 1987.

HEGEL, G. W. F. **El concepto de religión**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2008.

HOUIS, M. **Anthropologie linguistique de l'Afrique noire**. Paris: Presses universitaires de France, 1971.

HOUNTONDJI, P. J. Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos, **Revista Crítica de Ciências Sociais[Online]**, v. 80, 2008, Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/699>; DOI: 10.4000/rccs.699 Acesso em 2 de junho de 2019.

HUSSERL, E. “**Artículo de la Enciclopedia Británica**” (cuarta y última versión), México: unam, 1990.

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico de 2010**. Rio de Janeiro, 2010.

IPEA. **Atlas da violência 2019**. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública

JOSSO, M-C. **Experiências de vida e formação**. Lisboa: Editora Educa-Formação/Universidade de Lisboa, 2002.

KI-ZERBO. J. **História da África Negra**. 2 Vols. Lisboa: Europa-América, 1999.

KI-ZERBO, J. **Para quando a África?** Entrevista com René Holenstein. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

KONG, L. Mapping “new” geographies of religion: politics and poetics in modernity. **Progress in Human Geography**. London, v. 25, n. 3, p. 211-233, 2001.

LEITE, S. A. da S. Afetividade nas práticas pedagógicas. **Temas psicol.** v. 20, n. 2, Ribeirão Preto dez. 2012. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.9788/TP2012.2-06>. Acesso em: 16 jun. 2020.

LINDON, A. DE las geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas. **Revista da ANPEGE**, v. 8, 2008. Disponível em: < <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/view/6596/3596> > Acesso em: 5 jun. 2020.

LITTLE, K. The Mende in Sierra Leone. In: FORDE, D. (Ed.). **African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples**. Oxford: Oxford University Press, 1954.

MARIANO DA ROSA, L. C. Mito e filosofia: *do homo poeticus*. Saberes: Revista Interdisciplinar de Filosofia e Educação (UFRN - Universidade Federal do Rio Grande do Norte), ISSN 1984-3879 (Natal - RN), 1 (10), 36-65. Disponível em: < <https://www.academica.org/marianodarosa.luizcarlos/19.pdf> > Acesso em: 5 jun. 2020.

MASSEY, Doreen B. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2008.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MBITI, J. S. **Concepts of God in Africa**. London: SPCK, 1970.

MERGULHÃO, A. R. O poder da imaginação: Cassirer e a ampliação da teoria do conhecimento rumo às ciências do espírito. In: GIL FILHO, S. F.; SILVA, M. A. S. da; GARCIA, R. R. **Ernst Cassirer: geografia e filosofia**. Curitiba, PR: Programa de pós-graduação – Graduação em Geografia – UFPR, 2019.

MUNANGA, K. As facetas de um racismo silenciado. In: SCHWARCZ, L. M.; QUEIROZ, R. S. (Orgs.). **Raça e Diversidade**. São Paulo: Edusp, 1996, p. 213-229.

NASCIMENTO, W. F. do. Outras vozes no ensino de filosofia: O pensamento africano e afro-brasileiro. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Número 18: maio-out/2012, p. 74-89.

NASCIMENTO, T. F. Dos; COSTA, B. P. da. Fenomenologia e geografia: teorias e reflexões. **Geografia, Ensino & Pesquisa**, Vol. 20 , n.3, p. 43-50, 2016. Disponível em: < <https://periodicos.ufsm.br/geografia/article/download/20152/pdf>.> Acesso em: 17 ago. 2020.

NOGUEIRA, Amélia Regina Batista. **Uma interpretação fenomenológica na Geografia**. In: X Encontro de Geógrafos da América Latina, 2005, São Paulo. Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina. São Paulo, 2005, p. 10.243-10.262.

NOGUEIRA, Amélia R. B. Percepção e representação gráfica: A “geograficidade” nos Mapas Mentais dos comandantes de embarcações no Amazonas. Tese de doutorado. Departamento de Geografia. São Paulo, USP, 2001.

OLIVEIRA, E. D. **Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Fortaleza: LCR, 2003.

OLIVEIRA, L. P. Presença negra quilombola na região do Passo do Feijó e cercanias. In: BARROSO, V. L. M. (Org). **Raízes de Alvorada – História, memória e pertencimento**. Porto Alegre: EST, 2006. Page 78 – 81.

OTTO, R. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação do divino e sua relação com o irracional**. Petrópolis, RJ: 2007.

PEREIRA, C. J. **Geografia da religião e a teoria do espaço sagrado: a construção de uma categoria de análise e o desvelar de espacialidades do protestantismo batista**. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/35907/R%20-%20T%20-%20CLEVISSON%20JUNIOR%20PEREIRA.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em: 26 jun. 2020.

PEREIRA, C. J.; TORRES, M. A. Espacialidades religiosas. In: GIL FILHO, S. F. **Liberdade e religião: o espaço do sagrado no século XXI**. Curitiba, PR: CRV editora, 2016.

POKLADEK, D. D. A fenomenologia do cuidar. In: CASTROM D. S.P. **Fenomenologia e análise do existir**. São Paulo: Sobraphe, 2000.

PRANDI, R. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas**, v. 3. N. 1, 2003, Porto Alegre. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/108/104>. Acesso em: 5 jun. 2020.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, R.; VALLADO, A. **Dos yorùbá ao candomblé kétu**. São Paulo: Edusp, 2010, v. 1, p. 141-161.

RAMOSE, M. B. **African Philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/texto16.pdf> Acesso em: 30 ago. 2020.

ROMÃO, T. L. C. Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução. **Trab. linguist. apl.** v. 57 no.1, Campinas jan./abr. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/010318138651758358681> Acesso em: 5 jun. 2020.

ROSENDAHL, Z. Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense. **Tese (Doutorado em Geografia)**. Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

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

ROSENDAHL, Z. et al. **Geografia Cultural: Um século (1)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000, p. 7-14.

SANTOS, B. S.; MENEZES, M. P. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SAWYER, H. **God: Ancestor or Creator?** London: Longman, 1970.

SAYAD, A. Elghorba: o mecanismo de reprodução da emigração. In: SAYAD, A. **A Imigração ou os paradoxos da alteridade**. Tradução Cristina Murachco. São Paulo: Edusp, 1998. Cap. 2, p. 25-44.

SCHMIDT, M. L. S. A experiência de psicólogas na comunicação de massa. Tese de doutorado não-publicada, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.

SCHÜTZE, F. Pesquisa biográfica e entrevista narrativa. In: WELLER V.; PFAFF, N. **Metodologias da pesquisa qualitativa em educação: teoria e prática**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

SCHÜTZE, F. Pesquisa biográfica e entrevista narrativa. In: WELLER, W.; PFAFF, N. **Metodologias da pesquisa qualitativa em educação: teoria e prática**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 210-222.

SILVA, A. S. Da; GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião a Partir das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer: Um Estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. **Revista de Estudos da Religião**. Junho, 2009, p. 73-91. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2009/t_silva.pdf Acesso em: 10 jun. 2020.

SOUZA, M. L. de. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

TROELTSCH, E. Religiöser Individualismus und Kirche. In: TROELTSCH, E. Gesammelten Schriften II. Zur religiösen. **Lage, Religionsphilosophie und Ethik**. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1913, p. 109-133.

USARKI, F. **Constituintes da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.

USARSKI, F. Ciência da Religião: uma disciplina referencial. In: SENA, L. (Org.). **Ensino religioso e formação docente: Ciências da Religião e Ensino Religioso em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 47-62.

WILLES, J.L.; ROSENBERG, R.; KEARNS, R.A. Narrative Analysis as a Strategy for understanding Interview Talk in Geographic Research. **Revista Area**, v. 37, n. 1, p. 89-99, 2005.

WIREDU, K. Death and the Afterlife in African Culture. In: WIREDU, K; GYEKYE, K. (Eds.). **Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies**. Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 1992.

VAZ, F. S. A traição das fontes: a ocupação inicial de Alvorada. In: BARROSO, V. L. M. (Org). **Raízes de Alvorada – História, memória e pertencimento**. Porto Alegre: EST, 2006. Page 78 – 81.

ZILLES, U. Introdução; A fenomenologia husserliana como método radical. In: HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. 3ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 07-57.