

HUMBÊ – A EDUCAÇÃO DE AXÉ ENQUANTO ESTRATÉGIA ESPACIAL DE RESISTÊNCIA CULTURAL DOS TERREIROS

Maglandyo da Silva Santos¹

RESUMO

Uma das mais antigas e tradicionais religiões de matriz africana desenvolvidas no Brasil é o candomblé. Nele, seu espaço sagrado – conhecido por todos como terreiro – é construído por uma comunidade de axé, detentora de muitos conhecimentos ancestrais que são preservados por seus membros ao longo de gerações, compartilhados pouco a pouco no cotidiano de vivências do terreiro. Esse princípio é chamado de *humbê*: a educação de axé. Nessa perspectiva, entre janeiro e abril de 2020, pude realizar um trabalho de campo etnogeográfico durante a minha pesquisa de mestrado em Geografia, junto de um terreiro de candomblé, identificado como sendo de nação Ketu, localizado na cidade de Cajazeiras-PB. Em campo, desfrutei de espaços de sociabilidade, sob a orientação do líder religioso e demais membros do terreiro. Como um desdobramento das vivências de pesquisa, trago aqui algumas reflexões sobre a educação de axé nesse terreiro. A oralidade e o aprender-fazendo *in situ* são as principais estratégias de perpetuação do conhecimento da comunidade. Para tanto, deve ser respeitada a hierarquia comunitária que está fundada no princípio da senioridade: os membros mais velhos ensinam aos mais novos. Essa hierarquia e o código de conduta que ela propõe relaciona poder e saber, conduzindo e reterritorializando a forma como as tradições são mantidas no terreiro, ora debelando, ora possibilitando situações de aprendizado. Por isso, a *humbê* tem implicações espaciais sobre os corpos dos membros da comunidade religiosa, produzindo no território uma geografia própria.

Palavras-chave: Etnogeografia, Candomblé, Hierarquia, Senioridade, Oralidade.

ABSTRACT

One of the oldest and most traditional African-based religions developed in Brazil is Candomblé. There, its sacred space – known to everyone as a terreiro – is built by an axé community, holder of much ancestral knowledge that is preserved by its members over generations, shared little by little in the daily experiences of the terreiro. This principle is called *humbê*: axé education. From this perspective, between January and April 2020, I was able to carry out ethnogeographical fieldwork during my master's research in Geography, at a Candomblé terreiro, identified as belonging to the Ketu nation, located in the city of Cajazeiras-PB. On the field, I enjoyed sociability spaces, under the guidance of the religious leader and other members of the terreiro. As an unfolding of the research experiences, I bring here some reflections on axé education in this terreiro. Orality and learning-by-doing *in situ* are the main strategies for perpetuating the community's knowledge. To this end, the community hierarchy must be respected, which is based on the principle of seniority: older members teach younger ones. This hierarchy and the code of conduct that it proposes relates power and knowledge, guiding and re-territorializing the way in which traditions are maintained in the terreiro, sometimes suppressing, sometimes enabling learning situations. Therefore, *humbê* has spatial implications on the bodies of members of the religious community, producing its own geography in the territory.

Keywords: Ethnogeography, Candomblé, Seniority, Hierarchy, Orality.

¹ Doutorando do Curso de Pós-Graduação em Geografia pela Universidade Estadual do Ceará - UECE, magdanca@gmail.com. É bolsista da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico - FUNCAP.

O presente texto foi formulado a partir da experiência acadêmica e da vida religiosa do seu autor, um geógrafo candomblecista que desenvolve pesquisas em Geografia Cultural com a temática das religiões de matriz africana, adotando uma perspectiva humanista. E é por meio desse posicionamento em dupla pertença – pesquisador e pessoa de terreiro – que penso as espacialidades (mais diretamente, foco nas categorias território e territorialidade) de uma comunidade religiosa de matriz africana, localizada na cidade de Cajazeiras-PB, conjecturando acerca da autopreservação e da perpetuação de costumes, tradições e memórias dessa comunidade que, por esses meios, demarca no território a sua identidade cultural.

Com o escrito, venho objetivamente refletir sobre a *humbê* – palavra de origem jeje que pode tomar o significado de “educação de axé”, “código de conduta” ou ainda “regras de comportamento” – enquanto uma forma de educação afrodiáspórica que nutre as relações socioespaciais mantidas entre os praticantes das religiões de matriz africana. Como *locus* dessa investigação sobre a *humbê* está um terreiro de candomblé de nação Ketu.

Está aqui parte dos desdobramentos de um trabalho de campo etnogeográfico realizado em 2020, por ocasião do meu mestrado em Geografia (SANTOS, 2021). Neste, pude verificar como a *humbê* tem implicações espaciais no cotidiano dos membros que habitam o terreiro, principalmente na esfera do poder, tais como se movimentar no espaço sagrado, que posturas corporais manter enquanto acontecem os rituais, quais ambientes são permitidos adentrar, entre tantas outras possibilidades e situações. Os diferentes corpos percebem-se no território-terreiro a partir de suas ações espacializadas, sendo essas ações mediadas pela relação entre o poder, o saber e a cultura afrodiáspórica do candomblé que dá vida ao terreiro.

METODOLOGIA

Buscando um diálogo com a Antropologia, volto o olhar para a etnografia. De modo geral, esse método de investigação se caracteriza como a observação participante de um pesquisador, baseada no seu convívio com um grupo de pessoas, documentando e interpretando seus modos de vida, crenças e valores (HAMMERSLEY; ATKINSON, 2022). No processo, ele produz algo que Geertz (2017) chama de descrição densa: uma observação cuidadosa, baseada na percepção e na experiência, seguida de uma descrição dos fenômenos que busca superar a superficialidade que os sentidos primordiais do ser humano alcançam.

Porém, enquanto geógrafo, o objetivo da então pesquisa de mestrado não podia ser estudar os comportamentos dos membros do terreiro, mas sim conectar esses comportamentos às categorias de estudo da Geografia. Era preciso geografiar o terreiro. Por isso, pus em prática a etnogeografia, um mergulho sobre a percepção que os sujeitos têm do mundo vivido para alcançar os valores e significados que norteiam suas ações no espaço (CLAVAL, 1999). Para Feitosa (2017), as crenças, símbolos, mitos e conhecimentos tradicionais de um grupo humano são diretamente ligados ao lugar, ao passo que também consigo vê-los ligados ao território – este, entendido enquanto espaço central de poder que exhibe as marcas simbólicas fortalecedoras da identidade de um povo, como asseveram Bonnemaïson (1992) ao discorrer sobre os geossímbolos e Mello (1995) ao discorrer sobre estilhaços de centralidade.

A partir de Ribeiro (2022), posso falar de uma certa crença geográfica dos grupos: o conjunto de saberes e fazeres vernaculares de uma comunidade que pode ser estudado por etnogeógrafos que se lançam sobre a relação indissociável do ser-no-mundo. Essa mesma crença geográfica pode ser chamada de geosofia (WRIGHT, 2014), ou seja, as geografias com “g” minúsculo feitas por toda gente, sejam elas geógrafas de formação ou não. Desse modo, na minha experiência de campo, almejei realizar uma descrição profunda do mundo percebido, da crença e do conhecimento geográfico de uma comunidade de terreiro localizada na cidade de Cajazeiras-PB, *locus* da pesquisa.

Acredito que a minha escrivência (EVARISTO, 2020), enquanto ato de caminhar, é capaz de comunicar significados muito mais do que a exposição objetiva de “resultados de pesquisa” que tratam de um ponto específico de chegada. Além disso, nesse ato de caminhar, estive também preocupado em construir uma etnogeografia própria: inspirado por Peirano (2014), que diz ser a etnografia não é só um método de investigação, mas sim uma formulação teórico-etnográfica muito singular de cada antropólogo, a minha formulação teórico-etnográfica no terreiro com procedimentos “aprendidos” ao fazer o campo.

Estive imerso ao cotidiano do terreiro entre os meses de janeiro e abril de 2020, período em que esse espaço religioso foi inaugurado. Pude experienciar as primeiras iniciações religiosas da casa, com seus diversos rituais propiciatórios, bem como festas abertas à comunidade e oficinas religiosas. Uma parte das atividades era pública, outra parte era interna aos membros da comunidade e por fim, outra parte era restrita a um seleto grupo de membros iniciados à religião do candomblé. Entre tantas outras, participei: das buscas por determinadas folhas utilizadas para a produção de banhos ritualísticos; da negociação e compra de bodes, frangos, patos, galinhas d’angola, pombos e etc., para a sacralização e sacrifício desses animais;

do cozimento destes e de outros mantimentos para alimentar os membros da comunidade e para oferecer às divindades (orixás) ali cultuadas. Fui a oficinas, rezas e festas.

Ainda é nítida na minha memória, uma tarde em que me vi junto de alguns membros do terreiro, colocando as mãos na massa (feita com um pouco de água e bastante barro vermelho, horas antes coletado de uma encosta) para produzir um altar dedicado aos orixás. Não questionei ao líder religioso o porquê daquilo, qual fundamento religioso ou o tempo em que ficaríamos naquela função, em Sol pleno. Apenas me somei para a realização da tarefa, atento a quaisquer ensinamentos da cultura de axé que podiam vir dos membros mais experientes do terreiro ou do próprio líder religioso. O importante era estar ali com os demais, dividindo o trabalho a fazer e aprendendo de tudo um pouco.

Desse modo, participei de todas as atividades do terreiro durante quatro meses, mas até o momento e no espaço que me era permitido. Registrei toda a experiência em uma caderneta de campo (sem câmeras ou gravadores) ao fim do dia de atividades e em local privado: na presença dos membros do terreiro, me preocupei apenas em viver o cotidiano, memorizando tudo para registrar as anotações em casa, tal como sugere Malinowski (2019). O objetivo disso foi preservar a naturalidade dos atos das pessoas ao meu redor (THOMPSON, 1998). Entre os registros escritos, constam também desenhos, realizados à mão e posteriormente trabalhados no *software* Adobe Photoshop.

Finalmente, cabe ressaltar que o presente texto é resultante de uma pesquisa que atendeu aos critérios éticos de sigilo e minimização de riscos para a proteção dos interlocutores, com base nas Resoluções 466/12 e 510/16 do Conselho Nacional de Saúde. Junto aos participantes, chegamos ao entendimento de que o nome do terreiro, sua localização e a identidade dos membros seriam, assim, preservadas em sigilo. A proposta foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade Estadual do Ceará, antes mesmo da realização do trabalho de campo, como consta no Parecer de nº 3.676.476.

O CÓDIGO DE CONDUTA

Para observar um terreiro de candomblé, espaço sagrado para as religiões de matriz africana, ele não pode ser entendido apenas como uma estrutura ou construção arquitetônica presente nas cidades brasileiras. De acordo com Bastide (1961, 1971), o terreiro é um microcosmo da terra ancestral africana onde cultos familiares e/ou comunitários distintos, que muitas vezes não mantinham contato algum, são no Brasil reunidos (de forma forçada!) em um

só espaço. Em conexão, Corrêa (2004) propõe que o terreiro de candomblé seja entendido como território-terreiro, espaço onde habitam, compartimentados, incontáveis territórios da África que foi transportada simbolicamente na cultura de seus povos, promovendo uma reterritorialização afrodiáspórica em terras brasileiras. A partir dos autores, posso afirmar que os membros de um terreiro são afetados por essa África que foi transportada e seus significados que são vivificados na cultura afrobrasileira e compartilhados constantemente dentro dos terreiros. Por isso, a *humbê* está sendo analisada geograficamente, pois a educação de axé se dá em um território firmado com base em uma hierarquia que é estruturada por certos princípios.

Na seção anterior, relatei brevemente uma cena de campo e elenquei algumas atividades ocorridas durante o primeiro processo de iniciação religiosa daquele terreiro que, além disso, estava em seu primeiro ano de funcionamento. Acompanhei um marco para essa jovem comunidade. Também chamado de “feitura”, este é um importante ritual de passagem do candomblé que tem origem em cultos ancestrais africanos. É um valor civilizatório que transforma o ser individual em sujeito-coletivo: nas palavras de Leite (2008), um ato que transforma o ser natural em ser natural-social.

Na iniciação que aconteceu durante 24 dias (entre os meses de janeiro e fevereiro), pude perceber a passagem de alguns membros do terreiro da posição de *abíyán* para a posição de *adóşù*. A primeira é atribuída a toda pessoa que frequenta a casa de axé e que não é iniciada no candomblé – posição em que este autor era visto pelos demais, até aquele momento. O “abyanato” é um período de aprendizado da lógica de transmissão dos conhecimentos vigentes no terreiro (KIMURA, 2021) em que o *abíyán* apreende elementos do culto, básicos para o bom funcionamento da comunidade, se preparando para a futura iniciação.

Enquanto isso, a posição de *adóşù* é atribuída a pessoa que se iniciou, passando a ser reconhecida como tal pela comunidade de axé, mas não apenas pelos membros do seu terreiro e sim por todos aqueles que estavam na festa de culminância da iniciação, testemunhas oculares dessa passagem. Ela passa a ser vista como um integrante do culto sagrado e, por vezes, secreto. Por isso, o *adóşù* é um ser natural-social (LEITE, 2008). Entre os novos iniciados, estavam alguns dos membros do terreiro que dividiram com o autor o trabalho de buscar folhas, comprar animais, preparar alimentos e modelar altares. Os mesmos ainda continuariam a fazer tarefas comigo, mas passam a ser vistos de forma diferente no terreiro, pois com a iniciação, muda-se a posição e, conseqüentemente, parte das ações e dos comportamentos dos religiosos.

Os membros que agora se tornam *adóşù* adquirem valores civilizatórios (LEITE, 2008) e responsabilidades que são características de suas novas posições, conquistadas pelo tempo de

vivência em grupo e pelos ritos que vão passando ao longo da vida. Toda sorte de experiências sagradas está mais acessível para ele, contudo, até esses valores, responsabilidades e experiências de um *adóșù* serão atribuídas gradualmente, pois muitas restrições ainda pairam sobre o novo iniciado no culto.

Para entender esse processo lento e gradual de desenvolvimento religioso, preciso explicar que a transmissão de conhecimentos acontece em ação, ou seja, ao longo do tempo e do espaço. Numa cosmopercepção afrocentrada, em que a oralidade é extremamente importante, a palavra proferida em uma comunidade de axé, acompanhada por movimentos e gestos (CAPUTO, 2012) também ancestrais, versam sobre uma cultura, diferente da cultura ocidental de massas, que nasce do outro lado do Atlântico e nos terreiros brasileiros é revivida e realimentada todos os dias. Essa outra cosmopercepção resiste no exercício da memória e seu veículo é a oralidade. Para Silva (2015), a palavra falada é uma fonte de energia vital, chamada de axé. Ela própria é uma manifestação da força divina do preexistente, a florada no ser humano (LEITE, 2008). Por isso, “falar é um ato mágico que impregna por contaminação simbólica o sujeito da fala e seu ouvinte” (SILVA, 2015, p. 44). Logo, a fala acompanhada por corporeidades no território-terreiro são veículos da educação de axé.

No candomblé, a transmissão de valores civilizatórios e do saber religioso acontece por senioridade: os membros mais velhos do terreiro, entre eles os *alàgbà* (“anciãos”) e os *egbomi* (contração aportuguesa do termo *ègbón mi*, que significa “meu irmão mais velho”) são os responsáveis pela educação dos *àbúrò* (“irmãos mais novos”), pois aqueles são entendidos como a memória viva da religião, memória que deve ser celebrada e respeitada porque, ao preservá-la, mantêm-se vivas as tradições de uma sociedade (CORTEZE; JUVÊNCIO, 2023). Antes de tudo, aprender com um “mais velho” do terreiro – como me acostumei a chama-los porque é assim, em português, que eles são frequentemente citados – é aprender pela referência que eles têm para a comunidade: sua responsabilidade, adquirida ao longo do tempo de dedicação à vida religiosa é comprovada por meio de saberes efetivos que são compartilhados com os “mais novos” e pela conduta com que se portam cotidianamente (EUGÊNIO, 2019).

Há um ditado que ouvi do líder religioso, vista como uma regra da comunidade e que entendi rapidamente: “A gente só pode dar o que um dia recebeu”. Significa que somente quem viveu uma experiência, adquirindo um conhecimento prático de determinado ritual, tem algo a compartilhar. Isso não quer dizer que em dias atuais o praticante do candomblé, seja ele *abíyán* ou *adóșù*, é proibido de buscar informações em livros ou outras fontes, mas ele provavelmente já ouviu dos seus mais velhos que a *humbê* é adquirida no terreiro, vivendo, em ação, *in loco*.

É no terreiro, presencialmente, que surgem as oportunidades de ouvir o que os mais velhos têm a ensinar e de estar junto deles para aprender fazendo. Essa concepção é conhecida como “catar folhas”, em que os mais velhos, com alguns poucos dizeres, metáforas, gestos, olhares e enigmas dão aos mais novos, direta ou indiretamente, os ensinamentos mais profundos do culto (FRANÇA, 2022). Em minha etnogeografia, precisei estar sempre atento, assim como os outros mais novos do terreiro, para catar as folhas que caíam dessas grandes árvores de conhecimento.

Continuando por analogias, um terreiro de candomblé é uma floresta independente e autônoma que tem conhecimentos próprios, preservados por seus membros. É um geossímbolo que marca no território a identidade de uma comunidade (BONNEMAISON, 1992). Mas o terreiro é também um rio que se configura em rede, conectando diferentes espaços sagrados pelo princípio de cissiparidade, como explica Corrêa (2004): um terreiro mais novo pertence “às águas” (termo que ouvi em campo) de um terreiro mais velho e assim consecutivamente, passando pelos terreiros mais antigos do Brasil, vistos como “casas matrizes”, mas que remontam à África transportada simbolicamente com a diáspora, fonte primordial. Seguindo a proposta de Mello (1995), os terreiros mais novos podem ser vistos como centralidades simbólicas, mas antes estilhaços dessa centralidade, irradiada em fluxos identitários de uma concentração maior, os terreiros mais velhos e a África imemorial, onde pulsam as explosões de centralidade.

A interligação entre os terreiros é feita a partir da liderança religiosa mais nova que é cuidada espiritualmente pela liderança mais velha, este que auxiliou a primeira na fundação de sua comunidade e que dita as diretrizes a seguir. No caso do terreiro acompanhado em Cajazeiras, este pertence às águas de um terreiro situado na capital do Estado, João Pessoa, que porventura se filia à um outro terreiro da Bahia. Com a rede, conforma-se “uma espécie de modelo, um padrão de conduta e ritual para outras casas, normalmente filiadas, que encontram no vínculo a essas matrizes a principal forma de legitimidade” (EUGÊNIO, 2019, p. 63). As práticas rituais realizadas no terreiro de Cajazeiras são orientadas pelos mais velhos do terreiro a quem aquele se filia e assim por diante. Assim se define uma *humbê* para a comunidade.

HUMBÊ NO TERRITÓRIO-TERREIRO

Os princípios da senioridade e da cissiparidade são basilares em uma comunidade religiosa de matriz africana, a exemplo do terreiro de candomblé acompanhado. A partir deles,

o coletivo formula um código de conduta que educa seus membros, ao mesmo tempo em que eles (os princípios) definem a estratificação hierárquica que posiciona diferentemente os sujeitos, no que tange as relações de poder, o que em contrapartida regula as ações dos mesmos no território-terreiro.

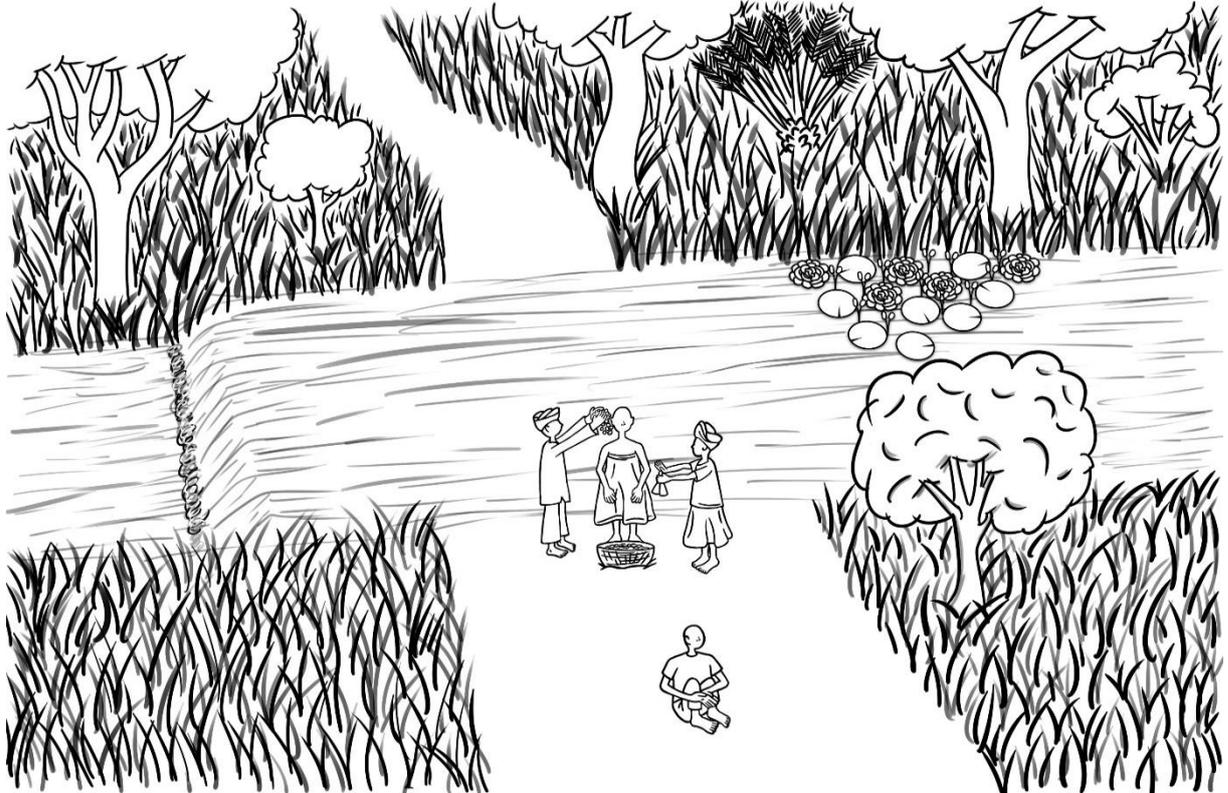
Como já descrito, há duas posições básicas entre os membros de um terreiro: o *abíyán* e o *adóșù*. Contudo, observei que entre os iniciados há mais subdivisões: há o *ìyàwó*, iniciado(a) que incorpora no orixá, cedendo seu corpo para a agência da divindade; a *èkèdì*, mulher iniciada que não incorpora no orixá, responsável por conduzir esses orixás enquanto o *ìyàwó* estiver fora de consciência; o *ògá*, homem iniciado que não incorpora no orixá, responsável pelos toques de atabaque e cânticos sagrados; e a liderança religiosa, um(a) iniciado(a) que um dia já foi *ìyàwó* e que agora tem uma comunidade sobre a sua incumbência. Todo líder assim se torna quando ele alcança a “maioridade” no candomblé e recebe o título de *bàbálórìșà* (“pai de santo”) ou *ìyálórìșà* (“mãe de santo”), ao passar por muitos ritos ao longo de, pelo menos, sete anos de prática religiosa.

Cada subgrupo é intimamente organizado, tendo como referência as funções religiosas que cumprem e o tempo de vivência junto ao sagrado. Os *abíyán* estão mais juntos entre si, assim como os *ìyàwó*, as *èkèdì* e os *ògá*. O líder religioso conecta todos os subgrupos. Porém, os *abíyán* não estão em todas as partes. Melhor dizendo, não podem frequentar determinados espaços do terreiro. Para ilustrar, no campo, eu e os demais *abíyán* não éramos autorizados a entrar sozinhos nos quartos de santo (cômodos em que estão os assentamentos dos orixás do líder religioso e de alguns dos *adóșù* do terreiro), assim como não era “de bom tom” estarmos no mesmo local que o líder religioso, as *èkèdì* e/ou os *ògá* conversam: eles tem assuntos que não estão no tempo de *abíyán* ter acesso. No mesmo sentido, quando éramos autorizados a presenciar um ritual mais profundo, ficávamos sentados no chão ou sobre uma esteira de palha, com a cabeça abaixada durante todo o processo. Por vezes, era dito para fecharmos os olhos. Isso aconteceu com este autor, por ocasião de um dos rituais propiciatórios, ocorrido durante a primeira iniciação do terreiro, à beira de um rio.

No dia 13 de janeiro, logo cedo, dois carros saíram do terreiro em direção ao rio, localizado no Distrito de Engenheiro Ávidos, Município de Cajazeiras, a 14 km de distância. O local do rio mais desejado para a realização do ritual passava por dentro de uma propriedade particular que era facilmente acessada de carro, até as suas margens, ação costumeira tanto por banhistas, caçadores e moradores locais. A paisagem era de uma beleza memorável (Figura 1).



Figura 1 – Ritual propiciatório realizado durante a iniciação



Fonte: Arquivo pessoal do autor (SANTOS, 2021).

As chuvas de janeiro começavam a chegar na região, suficientemente para avolumar aquele afluente. Ao redor, tinham grandes árvores e uma vegetação arbustiva preenchia o solo, destacando bem as partes descampadas. Dentro da água, uma pequena barragem que mais parecia um caminho elevado. Ela causava uma pequena queda d'água e, no contrafluxo do rio, represava a vegetação aquática.

Este autor, um *abíyán*, não poderia estar ali durante um ato tão sagrado e secreto, mas o próprio líder religioso do terreiro me chamou. Eu dirigi um dos carros que levou os membros que estavam em processo de feitura. Auxiliei como pude, retirando do carro muitos dos itens do ritual e os carreguei até o rio. Com todos os itens dispostos pelo chão, o líder pediu que eu me afastasse levemente do grupo, me virasse de costas e, de cócoras, acompanhasse o ritual. Do meu canto, rezei as orações que conhecia. Ao final, o líder me chamou e seguimos a programação de rituais para depois retornarmos ao terreiro.

Com a descrição da cena, é evidente como os *abíyán* recebem conhecimentos ancestrais aos poucos e estão cheios de restrições de acesso aos rituais e geossímbolos do terreiro (e fora deles), assim como há muitas limitações na agência de seus corpos. Mas não basta ser um *adóşù* para receber mais acessos ao conhecimento e aos geossímbolos: por diversas vezes, um *abíyán*

e um *iyàwó* que se iniciou recentemente participam praticamente das mesmas atividades e tem poucas diferenças de acesso. Diferentemente de uma *èkèdì* ou de um *ògá* que, mesmo “novos”, já têm acesso livre a todos os rituais, espaços e aprendizados obtidos pelo contato mais direto com o líder religioso. Um *iyàwó* só tem maior liberdade ao cumprir os rituais destinados aos três anos de feitura; e só se torna “pai” ou “mãe” de santo após os rituais de sete anos.

Ao longo do texto, tento demonstrar como cada grupo e seus subgrupos – assim como cada um dos membros, visto que a contagem do tempo de iniciação é um marco individual – faz uso do espaço de forma diferente, havendo um entrelaçamento entre saber e poder no terreiro de candomblé (OLIVEIRA; NASCIMENTO; CHAVES, 2022). Esse poder é manifesto no espaço e pode ser entendido como uma estratégia de controle das ações e comportamentos dos grupos, assim como Sack (1986) assevera.

Observando a disposição dos membros no ambiente, concentrada em pequenos grupos na dependência da atividade que está acontecendo, noto sutis territorialidades simbólicas, por exemplo, desde as vestimentas e amuletos usados por cada um, até nas posturas corporais e permissões de acesso. Nas roupas, há uma distinção de modelos, tecidos, número de peças e cores das roupas que usam (tanto no dia a dia do terreiro como nas festas). Nos amuletos que carregam em volta dos pescoços, os chamados fios de conta, diferem quanto aos materiais que compõem, que vão dos mais simples aos mais trabalhados. Lá a forma que podem se portar no terreiro, já foi rapidamente exemplificada, mas há ainda diferenças no local de sentar-se (em esteiras, banquinhos ou cadeiras), transitar descalços ou calçados e se dirigir aos membros mais velhos com a cabeça e coluna curvadas para baixo ou de forma ereta. Porém, nada mais visível do que o acesso aos espaços sagrados (quartos de santo e outras centralidades de poder sagrado) e a participação em rituais fechados da religião (sacrifícios animais e oferendas, por exemplo).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das folhas catadas durante uma vivência etnogeográfica, totalmente imersiva em um terreiro de candomblé de nação Ketu, vejo que a *humbê* é a educação de axé ou o código de conduta e comportamentos, próprio das religiões de matriz africana. Ele é balizado na valorização dos conhecimentos e significados presentes no culto ancestral dos orixás (no caso estudado, mas poderia ser firmado por outras nações do candomblé que têm divindades diferentes, tais como voduns e nkisis). Por isso, representa uma importante forma de resistência afrodiaspórica: no candomblé, a memória que ele evoca é coletivizada, todos os dias, pelos

sujeitos que dão sentido ao território-terreiro, esse território africano transportado simbolicamente e que veio para o Brasil de forma forçada. O terreiro só é um microcosmo aglutinador ancestral por conta de estratégias (territorialidades) de sujeitos que lutam.

A *humbê* também é resistência porque postula o respeito aos membros mais velhos de uma comunidade, grandes árvores de conhecimentos. Enquanto memórias vivas, os mais velhos são responsáveis pela educação grupal que protegerá a tradição do apagamento. Eles compartilham folhas com os mais novos, a partir de palavras e da sua agência no espaço do terreiro, conhecimentos ancestrais que eles mesmos adquiriram por contexto, ao longo do tempo, frutos da experiência, da prática cotidiana e ação coletiva.

Nessa perspectiva, a educação de axé e o valor civilizatório da senioridade são dois importantes fatores que condicionam a composição hierárquica dos membros de um terreiro. Essa hierarquia se baseia na relação entre o saber e o poder, subscrevendo códigos de conduta no espaço religioso tão intimamente que, por meio do trabalho de campo, pude dimensionar a conexão espacial entre um terreiro e os comportamentos de seus membros. Desse modo, o sagrado e o segredo se confundem muito, pois no cerne da questão está o poder sobre o saber.

Há diferentes espaços e centralidades sagradas, assim como ocorrem diferentes rituais; estes, potencializam diferentes ações em parte dos sujeitos e impõem limites a outros, seja na permanência em espaços e rituais ou nas ações de seus corpos. Devo concluir que a *humbê* nada mais é do que a geosofia de uma comunidade de terreiro: o ser-no-mundo deste grupo produz conhecimentos espaciais profundos, únicos e cheios de significados. Logo, a *humbê* expressa uma geografia própria do território-terreiro de candomblé.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, R. **As Religiões Africanas no Brasil**: contribuição a uma Sociologia das interpenetrações de civilizações. v. 1. São Paulo: Pioneira, 1971.

_____. **O candomblé da Bahia (Rito Nagô)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BONNEMAISON, J. Le territoire enchanté: croyances et territorialités en Mélanésie. **Géographie et cultures**, n. 3, p. 71-88, 1992. Disponível em: <https://bit.ly/325bFW8>. Acesso em: 10 set. 2023.

CAPUTO, S. G. **Educação nos terreiros**: e como a escola se relaciona com as crianças de candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CLAVAL, P. Etnogeografias - Conclusão. **Espaço e Cultura**, n. 7, p. 69-74, 1999. Disponível em: <https://bit.ly/3oGbDO9>. Acesso em: 6 abr. 2023.



CORRÊA, A. M. **Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global.** 2004. 323 f. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

CORTEZE, F.; JUVÊNCIO, C. H. O contraste entre a oralidade e a escrita nos terreiros de candomblé: os cadernos de fundamentos como parte da memória de uma religião. **ÁGORA: Arquivologia em debate**, v. 33, n. 67, p. 1-22, 2023. Disponível em: <https://bit.ly/47qHIhD>.

EUGÊNIO, R. W. **A memória ancestral de Pai Pérsio de Xangô.** Expansão e Consolidação do Candomblé Paulista. 2019. 195 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

EVARISTO, C. **Becos da memória.** 3. ed., 5. reimpr. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.

FEITOSA, E. A. S. S. **Identidade e cultura:** estudo etnogeográfico da Comunidade Tradicional do Moinho em Alto Paraíso de Goiás. 2017. 159 f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

FRANÇA, B. Z. Pesquisando diante, com e como terreiro: reflexões metodológicas sobre possibilidades no fazer etnográfico em um terreiro de Umbanda. **Religião & Sociedade**, v. 42, n. 3, p. 105-127, 2022. Disponível em: <https://bit.ly/474fwkT>. Acesso em: 8 nov. 2023.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** 1. ed., reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2017.

HAMMERSLEY, M.; ATKINSON, P. **Etnografia:** princípios em prática. Petrópolis: Vozes, 2022.

KIMURA, V. **Untó Yawo! Educação nos Terreiros de Candomblé.** 2021. 136 f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2021.

LEITE, F. **A questão ancestral:** África negra. São Paulo: Palas Athena, 2008.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental:** um relato do empreendimento e da aventura nos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 1. ed., 1. reimpr. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

MELLO, J. B. F. Explosões e estilhaços de centralidades no Rio de Janeiro. **Espaço e Cultura**, n. 1, p. 23-43, 1995. Disponível em: <https://bit.ly/2MPVzac>. Acesso em: 15 out. 2023.

OLIVEIRA, J. C. A.; NASCIMENTO, G.; CHAVES, C. M. G. Pedagogias de axé: linguagens, modos de fazer pedagógicos e a circularização do conhecimento na diáspora africana. **Philologus**, n. 84, p. 1130-1147, 2022. Disponível em: <https://bit.ly/3NMbh6K>. Acesso em: 6 abr. 2023.

PEIRANO, M. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/3QJjU2U>. Acesso em: 3 nov. 2023.

RIBEIRO, Z. L. Uma abordagem conceitual sobre a etnogeografia: definições, gênese e fundamentos. **Terra Livre**, v. 2, n. 57, p. 39-60, 2022. Disponível em: <https://bit.ly/3Lo0HiM>. Acesso em: 5 mai. 2023.



SACK, R. **Human territoriality**: its theory and history. London: Cambridge University Press, 1986.

SANTOS, M. S. **As territorialidades simbólicas de um terreiro de candomblé na cidade de Cajazeiras, Paraíba**. 2021. 230 f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2021.

SILVA, V. G. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. 1. ed., 2. reimpr. São Paulo: EdUSP, 2015.

THOMPSON, P. **A voz do passado**: história oral. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

WRIGHT, J. Terrae incognitae: o lugar da imaginação na Geografia. **Geograficidade**, v. 4, n. 2, p. 4-18, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/3j4tVVy>. Acesso em: 7 nov. 2023.