



A TRAVESSIA DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA, O TERREIRO E O EWÉ: UMA CRÍTICA AO PAISAGISMO OCIDENTAL

EIXO TEMÁTICO: “OUTRAS” HISTÓRIAS?

VALADARES, Daniel Amazonas dos Santos

Mestrando; PPGAU UFES
daniel.valadares@edu.ufes.br

MIRANDA, Clara Luiza

Doutorado; PPGAU UFES
clara.miranda@ufes.br

BARCELLOS, Mariah Santos

Mestra; PPGAU UFES
mariahpancotto@gmail.com

RESUMO

Parte-se da premissa de que as religiões de matriz africana e indígena influenciam a formação do espaço urbano e da paisagem brasileira. Entretanto, como referência na história do paisagismo, essa matriz está ausente ou ocupa uma posição residual, em parte, devido aos desdobramentos dos processos socio-históricos da trama da história universal única e ao advento da Era Axial e da Modernidade, que excluem os povos extra-axiais, ditos primitivos, do quadro civilizatório. Apresenta-se o potencial transgressivo e criativo das operações socioespaciais, mediante o terreiro, para adaptar as cosmovisões africanas em solo brasileiro. Dessas provém uma paisagem-pensamento própria que, se afastando do desígnio pictórico, centra-se num complexo de saberes e práticas em torno dos vegetais, do respeito à natureza e da cultura de cura. No contexto da hierarquia entre temporalidade (Era Axial, Modernidade) e espacialidade (povos extra-axiais), argumenta-se que o espaço é crucial para as populações afro-brasileiras, indígenas e comunidades de terreiro, pela relação inata com a terra e o território. Travessia é uma chave para compreender o terreiro como parte de processos que possibilitam resistência e a *interfecundação* de práticas e épocas, concomitantemente, renunciando à busca de uma essência.

PALAVRAS-CHAVE: Terreiro; Religiões de Matriz Africana; Paisagismo; Racismo.

ABSTRACT

The assumption is that the religions of African and Indigenous matrix influence urban space formation and Brazilian landscape. However, as reference in the history of landscaping, this matrix/root is absent or occupies a very residual position. In some extent, this is due to the unfolding of social-historical processes in the pattern of the single universal history and the advent of the axial era and Modernity which exclude the extra-axial peoples, taken as primitives, from the civilizational framework. The transgressive and creative potential of social-spatial operations configured in the *terreiro* for adapting African worldviews on Brazilian soil is presented. From these worldviews, a unique thought-landscape is generated that, moving away from the pictorial establishment, cores itself in a complex of knowledge and practices involving plants, respect for nature and healing culture. In the context of hierarchy between temporality (Axial Era, Modernity) and spatiality (extra-axial peoples), space is argued as crucial for Afro-Brazilian, indigenous populations and *terreiro* communities by their innate relationship with land and territory. *Travessia*/crossing is a key to understand the *terreiro*, as a part of processes that enable resistance and the interfecundation of practices and eras, concomitantly, avoiding the search of an essence.

KEY-WORDS: *Terreiro; religions of african matrix influence; landscape; racism.*

RESUMEN

Se parte de la premisa de que las religiones de origen africana e indígena influyen en la formación del espacio urbano y del paisaje brasileño. Sin embargo, como referente en la historia del paisajismo, esta matriz está ausente u ocupa una posición residual, en parte, debido al desarrollo de procesos sociohistóricos en la trama de una única historia universal y el advenimiento de la Era Axial. y la Modernidad, que excluye los elementos extra axiales, llamados primitivos, del marco civilizacional del pueblo. Se presenta el potencial transgresor y creativo de las operaciones socioespaciales, a través del *terreiro*, para adaptar las cosmovisiones africanas en suelo brasileño. De ellos surge un pensamiento-paisaje singular que, alejándose del diseño pictórico, se centra en un complejo de conocimientos y prácticas en torno a las plantas, el respeto a la naturaleza y la cultura curativa. En el contexto de la jerarquía entre temporalidad (Era Axial, Modernidad) y espacialidad (pueblos extra axiales), se sostiene que el espacio es crucial para las poblaciones afrobrasileñas, indígenas y comunidades *terreiros*, debido a la relación innata con la tierra. y el territorio. La travesía/ cruce es clave para entender el *terreiro* como parte de procesos que posibilitan la resistencia y la *interfertilización* de prácticas y épocas, al mismo tiempo que renuncian a la búsqueda de una esencia.

PALABRAS CLAVE: *Terreiro; Religiones de Origen Africana; Paisajismo; Racismo.*

INTRODUÇÃO

No Brasil, é evidente a importância dos povos africanos e de seus descendentes em todos os aspectos da cultura e da sociedade. Nesse contexto, destacamos a relevância das religiões de matriz africana e indígena na formação do espaço urbano e da paisagem brasileira. Por isso, um dos nossos objetivos é abordar alguns aspectos da relação entre a natureza e a cultura, em razão da concepção de território e de paisagem da cosmovisão africana e afrodiaspórica, conforme a lógica formada nos terreiros e casas de axé.

Inicialmente, remontamos aos primórdios da concepção europeia/ universal da paisagem para compreender a posição, como temática, desse paisagismo decorrente das religiões afro-brasileiras com influências indígenas, entre elas, o Candomblé, a Umbanda e a Macumba. A questão é se este paisagismo consta como conteúdo das antologias de paisagismo ou da história dos jardins, pois, as matrizes universais e hegemônicas do pensamento da paisagem reverberam-se na formação acadêmica, projetando-se na produção e na proteção de um conjunto de paisagens da cultura dominante, excluindo ou inibindo outros agentes e cosmovisões (Name; Moassab, 2020).

Denis Cosgrove (1998, p. 230-233) aponta dois tipos de paisagens geográficas, relativamente a sua compreensão da cultura como “poder” capaz de comunicar e de projetar uma determinada imagem do mundo entendida como “reflexo do verdadeiro”. O primeiro tipo é a “paisagem da cultura dominante”, um dos meios através dos quais o grupo dominante exerce o seu poder. O outro tipo reúne as paisagens alternativas: emergentes, residuais ou excluídas em relação à paisagem da cultura dominante que, de qualquer modo, são “menos visíveis”. Parece evidente, nessa classificação tipológica, a posição alternativa da paisagem concebida e usufruída pelos adeptos e praticantes de religiões de matriz africana.

Como concepção paisagística, nesse artigo, as práticas ritualísticas entre a vegetação e o espaço circunstante, realizadas pelos adeptos e praticantes das religiões de matriz africana, importam mais do que a composição pictórica ou ornamental da paisagem. Isso ocorre na intermediação de macro e microzonas territoriais, relativamente ao corpo humano, até o “território físico-interacional próprio às mais elevadas dimensões cósmicas”, ao modo de uma

relação proxêmica, ou seja, que acontece por modulações de proximidade e distância (Muniz Sodré, 2002, p. 64-66).

Pretendemos apresentar como tal concepção de paisagem influencia a cultura brasileira, reiteramos, evidenciando a forma litúrgica e fitoterápica como são utilizadas nas casas e terreiros frequentados pela população em busca de cura física e emocional, enfim, preterindo o emprego da vegetação de forma ornamental ou pictórica na paisagem urbana. O recorte temporal abarca problemáticas da travessia dos povos africanos para o Brasil, a diáspora¹ e seus desdobramentos.

Um problema intrínseco ao tema deste artigo é o racismo religioso que interfere nas práticas religiosas de matriz africana nos espaços urbanos e rurais. Lembramos que o racismo religioso não dista do racismo ambiental, que alude à forma desigual como as classes populares são expostas aos problemas ambientais. Entendemos que o racismo é decorrente, dentre outros fatores, do colonialismo e da escravidão, estando articulado à superexploração da natureza como fundamento da estrutura socioeconômica e política do capitalismo. Assinalamos, neste contexto, a importância ecológica de uma cosmovisão que acredita que “destruir florestas equivale a destruir os deuses que nelas habitam” (Barros, Napoleão, 2002 p. 11). Evocamos, assim, a sacralização da natureza (ou o *reencantamento* dela/ nosso), pois disso só virá benefícios para a sociedade brasileira. Justamente, um dos nossos objetivos é abordar a persistente fusão entre o espaço profano e o sagrado na cosmovisão, nessas religiões, em contraposição aos paradigmas modernos “desencantados”.

Para Berque (2023), há um pensamento-paisagem (*paisagero*) que precede um pensamento da paisagem. O pensamento-paisagem se refere à interação entre o trabalho humano e a terra, que transforma a paisagem, que por sua vez, transforma o homem. Este pode ser compreendido como “o sentido profundo da paisagem” (Berque, 2023, p. 71). Postulamos o

¹ A diáspora africana é o nome dado a um fenômeno histórico e social caracterizado pela imigração forçada de homens e mulheres do continente africano para outras regiões do mundo. Esse processo foi marcado pelo fluxo de pessoas e culturas através do Oceano Atlântico e pelo encontro e pelas trocas de diversas sociedades e culturas, seja nos navios negreiros ou nos novos contextos que os sujeitos escravizados encontravam fora da África (Andrade, Portal Geledés, [2017]. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/diaspora-africana/>> Acesso em: 03 de julho de 2023).

pensamento-paisagem nas culturas afrobrasileiras e indígenas, embora as sabedorias ameríndias sejam pouquíssimas abordadas aqui.

A HISTÓRIA DO JARDIM E A PAISAGEM DA CULTURA DOMINANTE

A paisagem não está num olhar sobre os objetos, ela está na realidade das coisas.
Augustin Berque

Grande parte da literatura que trata da origem do paisagismo dispõe fatos ocorridos entre os séculos XV e XVIII no continente europeu. Aqui emerge o tal pensamento da paisagem, uma forma de conceber a relação entre território, vegetação mediante a intervenção humana, que forja uma relação antropocêntrica, baseada na intenção de controle sobre a natureza. Esse fato ocorre num contexto em que a natureza entra para a ordem científica e da exploração mercantil, concomitantemente, ao domínio do espaço por diversas técnicas de representação gráfica, pelo advento do direito burguês da propriedade, de grandes avanços na agricultura, no extrativismo, indústria e tecnologias de energia.

Por sua vez, a história dos jardins inclui a Ásia, o norte da África, a Europa. Conforme Turner (2005, p. 1), em diversas línguas, o termo jardim deriva “do ato de encerrar um espaço ao ar livre”, associando-o ao cercamento. Turner relata que, provavelmente, o advento do jardim ocorreu cerca de 10.000 a.C., embora seja incerta a sua localização; a existência dos jardins na humanidade é remota. Turner registra o concomitante advento, na Ásia Ocidental, das primeiras cidades, da agricultura e da jardinagem.

Desde as antigas civilizações, como o antigo Kemet (Egito Antigo), a Grécia antiga e o Império Romano, o cultivo de jardins dissemina-se para a Europa e para as colônias americanas, sendo praticado principalmente em ambientes privados, tal como, os *knot gardens* (persas, mouros, islâmicos) que se propagam da Itália em direção ao resto da Europa (Turner, 2005, p. 144); e do velho mundo ao novo mundo (Turner, 2005, p. 2).

Turner enuncia que as tradições dos jardins do Oriente e do Ocidente começaram a fundir-se. Tal sentença não indicia o domínio de uma tradição pela outra. O avanço do controle decisivo dos elementos da natureza se realiza nos jardins franceses projetados por André Le Nôtre

(Séc. XVII). Neles, a ordem globalizada áulica dos jardins visa a expressar o domínio humano total sobre a natureza, por meio de seus eixos radiais simétricos e sua geometria tridimensional sólida (topiaria, *panterres*, *allés*). Na corte francesa do século XVII, o juízo sobre a natureza havia mudado. “A natureza não era considerada bela até que a ordem humana lhe fosse imposta” (Boults; Sullivan 2010, p. 136).

O jardim foi utilizado com um fim pragmático na colonização americana. Patricia Seed (1999, p. 39) descreve que os ingleses definiam o cercamento entre o selvagem e o cultivado como um jardim, para significar posse. “O fato da maioria dos nativos não cercar seus terrenos para simbolizar posse convenceu os ingleses de que, apesar de parecerem jardins, as plantações nativas não criavam o direito de posse”. Seed relata que uma das primeiras providências dos ingleses no Novo Mundo era plantar um jardim em sinal de posse, com “sementes de frutas e legumes não-nativos”.

Já os portugueses, assim que decidiram se estabelecer em solo brasileiro, somaram suas sofisticadas técnicas de medição astronômica à consciência do espaço e ao sentido topográfico agudo dos nativos brasileiros, para, conforme a sentença de Camões: “difundir a fé, o império e devastar as terras viciosas”, enquanto os africanos, que necessitavam da relação com a terra, a floresta e os vegetais para “subsistência e suporte espiritual” adaptaram-se ao território, às espécies locais e intercambiaram da África as plantas insubstituíveis nos seus ritos (Barros, Napoleão, 2002, p. 18).

A noção de paisagem refere-se à natureza transformada pelo homem, está intimamente ligada à cultura (Cosgovre, 1998). Em seu advento a paisagem foi associada a uma nova maneira de ordenar o mundo racionalmente, cuja estrutura era acessível à mente humana e ao olhar, destacando os seus atributos pictóricos.

Para concluir esse tópico, considerando como uma forma de compreender as paisagens afro-brasileiras abordadas, menciona-se a proposição paisagem cultural - a resultante da interação entre o ambiente natural e um grupo cultural. Ainda, “a paisagem é plurimodal passiva-ativa-potencial, (...) a paisagem e o sujeito são *cointegrados* em um conjunto unitário, que se autoproduz e se *autorreproduz*” (Berque apud Correa; Rosendahl, 1998, p. 10).

A Iniciativa Latino-Americana da Paisagem (Lali) (2012, p. 9), por sua vez, define a paisagem como: um espaço-tempo resultado de fatores naturais e humanos, tanto tangíveis como intangíveis, percebido e moldado pelas pessoas, que reflete a diversidade das culturas. A Lali propõe também criar mecanismos de controle para garantir o reconhecimento, a valorização e a proteção das paisagens em sua diversidade e seus valores locais, regionais e nacionais. Ambos os entendimentos, o de Berque e da Lali, se ajustam com os aspectos que destacaremos da paisagem afrobrasileira nas próximas seções.

A PRETENSÃO UNIVERSAL DA ERA AXIAL E OS POVOS EXTRA-AXIAIS, OS OUTROS

Existiu e continua existindo uma variedade de arranjos de existência alternativos à atual forma tardia liberal de governar existentes. Elizabeth Povinelli.

Yi-Fu Tuan (2015, p. 153) conta que, na Europa, entre 1500 e 1700 d. C., a concepção medieval de um cosmo vertical foi lentamente suplantada por uma forma nova e secular de representar o mundo: a paisagem, um segmento plano estático da natureza. Tuan refere-se à verticalidade, especificamente, à estratificação da noção de cosmo entre o espaço sagrado (superior) e o espaço profano (inferior). À época, preponderava “uma concepção cíclica de tempo [ligada a] uma cultura cujo calendário reflete uma articulação precisa de suas festividades”.

A ideia de cosmo estratificado, conforme Tuan, persiste para a maior parte da humanidade fora das grandes cidades e metrópoles letradas e comerciais até o século XX (Tuan, 2015, p. 153). Para o autor (2015, p. 156), um dos índices da transformação cosmo/ paisagem reside na mudança do significado da palavra natureza, porque esta perde muito de seu “domínio semântico”, inclusive no uso popular. Na antiguidade, natureza denotava totalidade ou o todo; sofre uma constrição na idade média, para significar a “mutabilidade das regiões sublunares”. Nos últimos séculos, o termo natureza se reduz à designação do campo e do selvagem que, por sua parte, passa a evocar “assombro”. “A natureza perdeu as dimensões de altura e profundidade” (Tuan, 2015, p. 156-157). Por outro lado, o verbete natureza, nos dicionários, ainda é descrito como um sistema de leis científicas, baseadas no cartesianismo.

O Discurso de Método enuncia: “Nos tornamos senhores e possuidores da natureza” (Japiassú; Marcondes, 2011, s.p.), designando a conversão do físico pela ciência.

Nos textos judaico-cristãos, a natureza tem como sinônimo a palavra criação. Expressa ora uma inteligência superior, um logos transcendente e criador; ora, designa a noção material de ser parte da natureza em comum. Porém, na cristandade, logo advém o desapego ao mundo sublunar (imanente). O fenômeno da rejeição do mundo físico é verificado também como uma das condições de possibilidade do advento da Era Axial. O ponto de partida consistiu no julgamento negativo “do homem e da sociedade e a exaltação de outra esfera da realidade como a única verdadeira” (Bellah apud Schluchter, 2017, p. 21).

Karl Jaspers (apud Schluchter, 2017) situa a consolidação da Era Axial simultânea e interdependente de rupturas ocorridas em três culturas: persa, hebreia e grega, dos chamados povos axiais, num processo espiritual e cultural, que se estendeu do ano 800 a. C. ao ano 200 a.C. A ruptura axial baseia-se na ideia de que há uma tensão entre a ordem imanente e a transcendente, e que esta última prevalece (Schluchter, 2017, p. 25). Isso promove uma representação dualista do mundo, então, de acordo com Danowski e Viveiros de Castro (2023), sucede o desencantamento do mundo (Weber); a disjunção hierárquica entre uma ordem extramundana e outra mundana; mais adiante, a transcendência suprassensível/ inteligível

(...) abrigando uma verdade mais alta pessoal (o Deus das religiões *abraâmicas*) ou impessoal (o ser parmediano, a natureza moderna [cartesiana]). O espaço passa a ser visto como uma dimensão pagã (e, portanto, inverídica) por excelência: “a verdade do espaço é o tempo” (Hegel). Não é de espantar que essa negligência metafísica da espacialidade viesse a ter consequências para o presente (...) diante do antropoceno, isto é, de nossa incapacidade de passar da “verdade do espaço” para verdade no espaço (Danowski; Viveiros de Castro, 2023, p. 11).

Outra questão a se destacar é que “o tempo nas culturas axiais é concebido de acordo com um esquema linear e orientado para um futuro (terreno ou extraterreno), enquanto a espacialidade pagã estaria associada à temporalidade cíclica primitiva” (Westhelle apud Danowski; Viveiros de Castro, 2023, p. 11).

Um dos principais defensores da tese da Era Axial, Jaspers (apud Danowski; Viveiros de Castro, 2023) defende que, neste marco, “a humanidade passa a ter uma história comum”, projetando uma universalidade exclusivamente humana, que deveria conduzir os povos primitivos para a extinção. Também foi nessa época que surgiu o homem, o *ánthropos* do antropoceno. Desde o limiar da revolução axial, muitos dos mundos que a precederam precisam lutar para existir (povos extra-axiais), a despeito de serem cada vez mais assediados pelos emissários do *ánthropos* (Danowski; Viveiros de Castro, 2023, p. 8).

Seguimos a interpretação de Danowski e Viveiros de Castro (2023) de que não houve apenas a ruptura axial da antiguidade, mas a modernidade consiste na segunda ruptura axial, pois, ocorre a ampliação da hierarquia entre temporalidade e espacialidade. Também nessa época foi dado o passo categórico em direção a uma “emancipação” definitiva sobre a “condição primitiva de imanência mágica, marcada por uma relação fusional com o cosmo e de sujeição ao passado”. A transcendência, na Modernidade, assume características intermitentes, conforme historicidades e conjunturas, alternando os predicados: cultura, sociedade, natureza, ciência, tecnologia, capital ou finança. Ainda, na Modernidade, o universal se volve planetário. Finalmente, para Danowski e Viveiros de Castro, devido à natureza ter se tornado um agente no antropoceno, a Era Axial estaria obsoleta. “Assim, a Terra primordial dos povos pré-modernos e extra-axiais aparece como uma alternativa”. Os povos para os quais as civilizações ocidentais estiveram cegas, no mínimo. De qualquer modo, a pretensão universalizante e a sua expansão planetária constituíram processos sócio-históricos pelos quais alguns milhões de pessoas tornaram-se outros, excluídos, indesejáveis.

Paisagem dominante e Paisagens alternativas excluídas

O ideário da posse pelo cercamento representa o modelo ocidental/ europeu, posteriormente, convertido em ocidental/ moderno, e reflete na colonização de novos espaços, na modernização das cidades e na urbanização extensiva por meio do direito jurídico burguês. Um modelo que procede, ininterruptamente, em toda parte, ao cercamento e à subdivisão do solo. Esse procedimento, que foi uma premissa para a transição do direito

feudal ao direito burguês, frequentemente, opera na fronteira: o desenvolvimento extrativista avança continuamente pela terra selvagem, residual, excluída ou marginal.

Desde os primórdios da Modernidade, a fundamentação jurídica da propriedade privada foi formulada como um direito quase “natural” sobre a terra e a sua demarcação em relação a outrem. Isso foi a chave para a chamada civilização ocidental/ europeia demarcar e ocupar os territórios de outros povos dos continentes americano, africano e da Oceania. Tais povos possuíam outra relação com a terra, distintas formas de apropriação e de territorialização. Os colonizadores esbulharam a terra dos outros, por não parecer um recinto fechado, considerando-a como território selvagem (não cultivado). Ainda, julgaram-na “espaço de natureza diferente, isto é, desigual em seu status jurídico-internacional. A Europa, ciente das pretensões universais de seu sistema econômico liberal, arrogava-se o direito de ocupar os imensos espaços que aparecem como livres” (Muniz Sodré, 2002, p. 30).

Tais praxes são inconcebíveis para diferentes cosmologias² dos povos africanos da diáspora, pois a posse da terra lhes é interdita, eles podem “somente ocupá-la”, porque a terra é “um elemento natural fundamental e elemento sagrado por excelência” (Oliveira, 2021, p.67). Por conseguinte, pelo padrão universal/ europeu, os povos africanos são considerados outro tipo de humanidade diametralmente oposta, depreciados como “selvagens”. Tal concepção de espaço afirma padrões modernos e subestima, reprime, ou exclui, ou segrega as manifestações julgadas “primitivas”, assim como considera o conceito de cultura ou ciência superior ao de natureza, por conseguinte hierarquizando o território civilizado em relação ao selvagem (Muniz Sodré, 2002). Nicolau Sevcenko (1996) relata que, a abundante e densa vegetação do território brasileiro assustava e chocava os portugueses - a “natureza diferente” e selvagem, impedindo a réplica da urbanidade e paisagem europeia.

Sevcenko identifica alguns fatores que explicam a pulsão dos portugueses para dominar a paisagem natural das colônias. Um fator relevante para nossa abordagem, levantado por

² Cosmologia: estudo sobre as origens, compreende o modo de ordenação do mundo (Oliveira, 2021, p.97). Supõe a possibilidade de um conhecimento do mundo como sistema e de sua expressão num discurso. Cosmogonia é um discurso sobre a origem do universo fundado em lendas ou em mitos, e ligada a uma metafísica (Japiassú; Marcondes, 2011, p. 145).

Sevcenko (1996), é que a adaptação e a territorialização dos europeus, nas Américas, passam por um processo chamado de “guerra verde” contra a sua grande massa vegetal tropical. A mata densa representa, para eles, perigo ou obstáculo para efetivar suas conquistas. Portanto, “a melhor paisagem do ponto de vista de quem está na posição do colonizador” é a eliminação da massa verde ou a aniquilação da natureza da paisagem. Portanto, a expansão, a tomada e a colonização desses territórios se fazem, principalmente, por meio da exploração e da extração de recursos minerais e vegetais (Sevcenko, 1996, p. 111).

Tanto os povos indígenas como os povos arrancados do continente africano têm concepções diametralmente opostas, a saber, as concepções sobre espaço, território, natureza, arranjos sociais, jurídicos, suas relações com o mundo material e outros aspectos da vida. No caso dos povos africanos, verifica-se a “vinculação atávica ao meio ambiente (...). A cosmogonia e cosmologia adaptam-se à região (...) dos fiéis. Não são, portanto, religiões universais, mas religiões *territorializadas*, nascidas e forjadas pelos membros dos grupos de origem e seus descendentes” (Oliveira, 2021 p. 79). Muniz Sodré (2002, p. 65) aponta que o traço peculiar do “homem africano” é que a apropriação do espaço é acompanhada por operações de acesso ao conhecimento que, com enraizamento nos lugares, torna-se um complexo que se herda dos mais velhos, associados aos mitos e símbolos, que leva à manutenção e ao uso sustentado dos ecossistemas naturais. Enfim, o conhecimento destes povos estabelece outro tipo de relação com a natureza e com o território, portanto com a paisagem, sendo avesso a relações de domínio ou de controle. Muniz Sodré (2002) sentencia, ainda, que o “vetor espacial”, nas culturas africanas, inclui a “natureza físico-simbólica”.

Conforme Cosgrove (1998), uma cultura dominante envolve, principalmente, um grupo ou classe social cuja dominação sobre outra ou outras está ancorada no controle daquilo que tange à vida social, inclusive o território e a paisagem. Cosgrove aponta que o “centro geográfico do poder” constitui a expressão mais evidente da cultura dominante no que se refere às paisagens construídas. Ainda, no contexto das cidades, em sociedades de classe, destaca-se exatamente a concentração socioeconômica do excedente como valor simbólico. Isso incide na distribuição social diferenciada da paisagem, quer dizer, na segregação espacial:

É instrutivo observar quão historicamente consistente tem sido o uso de formas racionais, geométricas, no plano das cidades: sistemas de vias em círculos, quadrado ou em tabuleiro de xadrez são recorrentes. Tal geometria é radicalmente diferente das curvas e ondulações da paisagem natural. Representa a razão humana, o *poder* do intelecto (Cosgrove, 1998, p. 231).

Os agentes das concepções da arquitetura e urbanismo assim como os múltiplos dispositivos capitalistas de contabilização dos tempos sociais sempre se opuseram aos processos simbólicos, oriundos das classes ditas subalternas, pois, são impregnadas de simbolizações tradicionais, pertencentes aos “espaços selvagens”, onde se desenvolvem culturas ditas populares” (Muniz Sodré, 2002, p. 19).

Conforme Santos (2017, p. 91), termos como civilização, modernização e europeização, na cidade de São Paulo na transição entre os Séculos XIX e XX, confundiam-se com exclusão, não somente do espaço popular e precário, mas das práticas dos grupos indesejáveis, insubordinados e com o perfil contraditório às normatizações urbanas. Essa parcela da população, na verdade, converte-se em “um dos alvos preferenciais da ação repressora” adjacente à ordem moderna.

Devido a condicionantes geo-históricas, as paisagens são reproduzidas seguindo os modelos universalista e modernista nas Américas. Isso repercute na prática projetual e no ensino do paisagismo, afetando as cidades e os cidadãos, devido à homogeneização de linguagens e repertórios; à espetacularização e à monumentalização de determinadas versões da história e da cultura. Além disso, a imposição da matriz moderna, que se torna internacionalista (ocidental, dos países do norte global), ocasiona apagamento de outras cosmovisões ou visões de mundo e/ ou das cosmogonias e racionalidades construtivas distintas ou divergentes do pensamento hegemônico (Name; Moassab, 2020).

“A QUESTÃO DO ESPAÇO É CRUCIAL”

O solo do terreiro no Brasil é assentamento, é o lugar onde está plantado o axé, chão que reverbera vida. Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino

Compreender e definir terreiro implica discernir as operações de “transcrição cultural” para moldar uma africanidade brasileira, mediante múltiplos e simultâneos processos de

encruzilhada sucedidos na diáspora africana. A transcrição pode ser compreendida como processos de criação e recriação epistêmicos e cosmológicos (Martins 1997), possibilitando a “*transhistoricidade*” e a “*interfecundação* de práticas e épocas” (Bidima, 2020, trad. nossa).

O terreiro de candomblé é considerado um “microcosmo, uma síntese de várias instituições sociais africanas”. Logo, transcrição “dos símbolos da tradição africana” e “das organizações políticas estatais e familiares” (Oliveira, 2021 p. 94). Por exemplo, a macumba, conforme Simas, (2021, p. 18-19), carrega em si subversões e contradições visando a contrariar as “razões intransigentes” hostis “às múltiplas formas de experimentar o mundo”. O terreiro de macumba seria um lugar do feitiço e do encantamento, onde se usam tambores e instrumentos rituais, se cantam “pontos em linguagem africana”, se oferece “sacrifício de preceito” e se prepara “comida de santo” (Simas, 2021, p. 117).

De acordo com Muniz Sodré, os terreiros de culto constituem “exemplo notável de suporte territorial”, abrigando as comunidades litúrgicas afro-brasileiras, possibilitando a continuidade “da cultura do antigo escravizado em face dos estratagemas simbólicos” de controle e sujeição. Estes que são aplicados também para controlar o espaço da cidade.

Tanto para os indígenas como para os negros vinculados às antigas cosmogonias africanas, a questão do espaço é crucial na sociedade brasileira (ao lado dela, em grau de importância, só se coloca a questão da força, do poder de transformação e realização, que perpetua a dinâmica da vida). Mas esta não é uma questão exclusiva de determinados segmentos étnicos. Para todo e qualquer indivíduo da chamada “periferia colonizada” do mundo, a redefinição da cidadania passa necessariamente pelo remanejamento do espaço territorial em todo o alcance dessa expressão

Vários aspectos das religiões de matriz africana, assim como o terreiro, têm vínculos com a floresta e as zonas rurais (Simas, 2021), uma relação inseparável com o meio ambiente. Como foi dito, são religiões *territorializadas* e “se relacionam com os problemas concretos de sua comunidade. Os seres sobrenaturais, sem exceção, têm relação visceral com a natureza. A natureza é imanente” (Oliveira, 2021, p. 79).

Segundo Muniz Sodré (2002, p. 23), o território é “[...] o lugar marcado de um jogo, que se estende em sentido amplo como a protoforma de toda e qualquer cultura [...]”. É o que vemos bastante nos grupos da diáspora africana nos últimos séculos, uma constante readaptação,

transcrição. Não é difícil afirmar que africanos e seus descendentes, em diáspora no continente americano, estejam sempre ameaçados e em ambiente hostil, tornando os laços com o território dinâmicos e mutantes.

Um exemplo dessa readaptação ou transcrição territorial, aqui colocado de modo sintético com base em Velame, é o culto *Egúngún* no Brasil. A sociedade do culto aos ancestrais, presente em especial na Nigéria e no Benin, teve que se reformular ao chegar a território brasileiro, pois foi impedida de realizar o culto em espaço público, devido a sua condição de pessoas escravizadas e sem direitos civis. Passaram a praticá-lo exclusivamente em locais privados, convertendo as casas de culto em uma reinterpretação das cidades africanas.

Velame explica:

Na África, os Egum eram os ancestrais masculinos que representavam descendências nobres, reis, dinastias reais e famílias nobres, pais fundadores das cidades e linhagens, guerreiros, sacerdotes e outras lideranças que tinham conseguido, durante a vida, certo prestígio e poder. O culto dos Egum na África, segundo Renato da Silveira, tinha um caráter plurifuncional, possuía funções constitucionais, políticas, judiciárias, de controle da moralidade pública e do comportamento social, controle religioso, assim como funções econômicas, sociais, militares e artísticas [...] (Velame, 2020, p. 101).

Essa característica é similar a outros cultos ou cerimônias das religiões de matriz africana, que sobreviveram no Brasil por sua resistência tenaz. Entretanto, por serem ancestrais que se destacaram e tiveram papel importante nas sociedades brasileiras ou africanas, o aspecto de ser uma celebração ao público não pode ser dissociado, mesmo em ambiente privativo, pois aquele Egum é participante ativo daquela cidade ou comunidade, e toma decisões conjuntas com seus descendentes vivos. Velame apresenta aspectos da transmutação do culto aos Egum em Cuba e no Brasil:

Do mesmo modo que os diablitos de Cuba, a sociedade dos Eguns ia outrora às casas onde havia mortos ou moribundos. Mas essa função também desapareceu em nossos dias. As cerimônias não podem se realizar nas moradias particulares, e sim somente no interior dos candomblés ou na ilha de Itaparica (Bastide apud Velame, 2020, p. 102).

Na Bahia, o culto aos Egum perdeu estas atribuições em virtude da escravidão, que desestruturou suas relações sociais, econômicas e políticas. Aqui o culto aos Egum passou por transformações, modificações e acréscimos, circunscrevendo-se atualmente à evocação dos ancestrais ilustres afro-brasileiros da sociedade e de alguns Egum africanos que foram preservados, para fornecer conselhos, orientações,

caminhos para os vivos, os seus descendentes em seu fluxo de vida, em seus problemas cotidianos, eventuais, específicos de cada um ou de toda a sociedade (Velame, 2020, p. 102-103).

COSMOVISÃO AFRICANA E TRAVESSIA

Lopes e Simas (2020, p. 18) observam que a África Subsaariana, ou seja, a ampla região, antes denominada “África Negra”, apesar da diversidade, apresenta uma concepção de Universo muito próxima. A unidade se manifesta, por exemplo, na noção comum sobre o fenômeno Força Vital (chamado *nguzo* entre os povos Kongo, *tumi* entre os Akan, *axé* entre os Yorubas). E a diversidade é expressa no entendimento e na extensão desse fenômeno entre cada povo. Essa cosmovisão africana, ainda, se reflete

(...) na concepção de universo, de tempo, na noção africana de pessoa, na fundamental importância da palavra e na oralidade como modo de transmissão de conhecimento, na categoria primordial da Força Vital, na concepção de poder e de produção, na estruturação da família, nos ritos de iniciação e socialização dos africanos e, é claro, tudo isso assentado na principal categoria da cosmovisão africana que é a ancestralidade (Oliveira, 2021, p. 80).

As culturas tradicionais africanas inscrevem o espaço-lugar na essência do poder, que se manifesta como a possibilidade de irradiação de forças plurais no mesmo território, sem a circunscrição de um domínio territorial exclusivo. Isso implica que a conquista de outrem consiste mais numa conquista “política” do que física (Muniz Sodré, 2002, p. 99). Essa noção de coexistência, complementaridade e integração difusa está nas religiões, nas filosofias e nas posturas da vida em comum africanas. Ainda nas noções de temporalidades, dos seres vivos, dos fenômenos naturais, da natureza cósmica; dos valores sociais; nos laços comunitários e forças incorpóreas e intangíveis. Podemos compreender essa síntese cosmológica como um mundo que contém muitos mundos (Lopes; Simas, 2020, p. 21), uma síntese pluriversal.

Do mesmo modo, os animais, a vegetação, os objetos, as pessoas, os elementos naturais, a terra, as ruas e os edifícios são vistos como uma totalidade indissociável. Como dizem Lopes e Simas (2020, p. 16) incidem em “um sistema de forças comunicantes entre si”, uma totalidade na qual cada fator tem uma importância e força de influência, sendo perceptível o respeito pelo outro ou outrem como à “natureza”, pois são partícipes do mesmo universo. Portanto, não se constata nas culturas tradicionais africanas, principalmente, nas culturas de

terreiro, a separação entre o inteligível e o sensível, entre a natureza e a cultura, ou mesmo entre a natureza e a cidade/paisagem.

Jean-Godefroy Bidima (2002) propõe a tese da travessia, que corrobora o entendimento de algumas questões levantadas neste artigo. Esse conceito pode ser entendido como o ininterrupto e constante processo de travessia dos africanos e seus descendentes, que foram desterritorializados, cujos povos e clãs foram misturados e dispersos pelas Américas, o que evidentemente afeta a identidade e a memória. O conceito, em suma, compreende que o traslado atlântico da África para as Américas é um processo inacabado, que persiste. A condição de constante *travessia* reflete em formulações de consciência e na identidade. Para Bidima (2002), não se deve procurar nenhuma essência pura africana. Igualmente, não se deve negar a história, mas, sim, destacar a dinâmica da história e a trajetória do abrupto e violento processo de escravização. Além disso, Bidima (2020) se pergunta sobre a validade do universal para quem está na condição de “invisibilidade estrutural”.

A modernidade, concomitantemente universalista e individualizante, não tem permitido aos descendentes de escravizados formas de organização coletiva próprias, muito menos tem reconhecido a expressão dos modos de viver africanos. Nessa desterritorialização, muitas das vezes o indivíduo também é obrigado a fazer a travessia contínua da forma de expressão de sua cosmovisão, cedendo a pactos sociais por “n” motivos, todavia, sem se perder de sua de sua cosmovisão, criando uma identidade e memória dinâmica.

O terreiro faz parte dessa travessia. As suas ciências encantadas e liturgias, como diz Simas (2021), são contratos entre os indivíduos de uma comunidade, que antes se formavam por necessidade e resistência e, que depois, em comum, imprimem sua marca sobre o território. Segundo Bidima, a travessia elabora uma memória que não é feita de “lugares” inamovíveis, ela se constitui por “lugares indicativos” que são, de fato, indicadores. Isso pode ser exemplificado quando o indivíduo de etnia Yorubá atribui o orixá Iroko a árvore gameleira no Brasil, pois não encontrou a árvore original da África, ou quando vemos a atribuição ao mesmo orixá de outra árvore nativa de Cuba. A memória e identidade se constituem como vivas e

dinâmicas, possuem a capacidade de modificar e influenciar a paisagem, resultando em insights da intenção de cultuar um orixá e da relação espacial entre o profano e o sagrado.

Para os bantus, maior grupo etnolinguístico, que foi trazido para o Brasil, a noção de força está ligada ao conceito de ser material, muito diferente da cosmovisão ocidental (a derivada de Parmênides e Platão) que entende o ser como algo estático e imutável. Conforme Muniz Sodré (2002), para os bantus o ser é a própria força, não como um atributo ou uma característica de alguém ou algo. Isso que faz o ser algo dinâmico que não está dado ou pronto, ele acontece e se faz. Para os bantus, todo e qualquer ser é dotado dessa força, o ser humano, os animais, as plantas e os outros elementos da natureza. Não existe um conceito universalizante e hegemônico de força, pois as forças são particulares e diferentes, com suas qualidades próprias, sempre em conexão e interação umas com as outras. Portanto, o pensamento bantu não opera com a transcendência universal, nem com as noções de uno e de imutável. De acordo com Muniz Sodré (2002, p. 93), “a força não existe fora de um suporte concreto E, ao mesmo tempo, ela deixa ver a natureza intrínseca do suporte, do ser em si mesmo – é da ordem do visível, mas não pode ser percebida diretamente pelos sentidos”.

Já na tradição do candomblé de Ketu, a energia vital se chama axé, estando intimamente ligada à crença de respeito ao meio ambiente, como forma de renovação de energia, para manter vivo o culto aos ancestrais. O axé circula por meio dos rituais, dos cantos e danças, essas práticas fazem-no fluir e influir na transformação da vida. Tudo na liturgia é reaproveitado ou volta diretamente para o solo.

A força dinâmica é sempre dirigida como uma responsabilidade individual e coletiva, com os membros do seu próprio grupo e com o território, de uma forma que transborda os limites religiosos e litúrgicos, na tradição africana e afrodiaspórica. A responsabilidade posta é transposta para as relações cidadinas e com os *outros*. Cada indivíduo assume a sua responsabilidade, que deve ser cumprida como parte de um todo, chamando para si papéis de diferentes categorias. Estas não têm função segregadora, mas atuam como uma regra “diferencial”, de acordo vários autores consultados.

Ainda, na cosmovisão africana, os terreiros praticam rituais para restaurar o equilíbrio físico e emocional, principalmente através do uso fitoterápico das plantas, praticando a medicina tradicional. Nesse sentido, a presença da vegetação é essencial nos terreiros e nas casas dos praticantes dessas religiões. Há um dito Yorubá que resume isso: “*kosí ewé, kosí òrìsà*”, ou seja, não tem folha, não tem orixá.

SAGRADO E PROFANO

Embora o terreiro seja “um lugar físico delimitado para o culto”, não se confina no espaço visível arquitetônico. O terreiro opera como um “entrelugar” – “uma zona de interseção entre o invisível (*orun*) e o visível (*aiê*) - habitado por princípios cósmicos (Orixás) e representações de ancestralidade à espera de seus “cavalos”, isto é, de corpos que lhes sirvam de suportes concretos” (Muniz Sodré, 2002, p. 80)

Segundo Simas e Rufino (2018), “o terreiro, a roda, a esquina, o barracão e todo e qualquer tempo-espaço em que o saber é praticado em forma de ritual está a se configurar como um contexto educativo de formações múltiplas”. Assim, nos terreiros, os saberes são passados por meio de sabedorias assentadas sobre práticas culturais. Esses saberes, sendo passados através do hálito e das práticas dos mais velhos, ultrapassam o limite físico das casas de axé, desde que cada pessoa os carrega consigo, expandindo os saberes e o intangível.

A partir de uma ótica de travessia, também da transcrição, as práticas rituais tornam-se o elemento chave do espaço de terreiro, onde, a partir da ausência de jurisdição outorgada ao terreiro pela sociedade³, se criam espaços e territórios baseados na energia vital, ou, ainda, literalmente, plantados ou riscados no chão. Esse caráter educativo e litúrgico, com poder de disseminação, pode ser observado nas paisagens urbana e rural, assimilado como uma cultura de cura e mediante hábitos e práticas de cultivo de plantas fitoterápicas, que se tornam algo comum para a população brasileira.

³ Falamos aqui das centenárias e contínuas intolerâncias, interdições, perseguições, profanações e depredações que sofrem os espaços e práticas das religiões de matriz africana e indígena.

Verificamos nos comércios e nas feiras a mesma reverência. Isso vai muito além das simples trocas materiais, incluindo também “ritos de reverência ao seu dono” (Simas, Rufino, 2018), as trocas simbólicas e de informações, em uma alusão a Exu, que é o orixá que representa as trocas e os *encruzamentos*. Podemos encontrar, ainda, o mesmo respeito no conhecimento dos fins terapêuticos, no cuidado na exposição e no manejo, na extração e na prescrição das plantas como elementos sagrados, que são muito recomendados nos terreiros.

A arquitetura em movimento é a característica dos terreiros, sendo guiada pelo sistema dinâmico do axé/ força vital, como uma continuidade ou extensão de uma natureza sacralizada. A negação de oposição ou sobreposição do homem à natureza é reiterada, cabendo inclusive a ela uma personificação e caracterização, convertendo-a em parte da família e da comunidade (Velame, 2021, p. 22). Ainda, a árvore é considerada a própria divindade, sendo toda liturgia e ritualística celebrada sob as árvores, sem precisar de nenhum elemento construtivo auxiliar para o mantenedor do sagrado. “Tudo do dendezeiro é mantenedor do sagrado” como diz Mãe Beata de Yemojá (Canal Futura, 2015).

Os elementos da natureza: águas, plantas, florestas e minerais que seriam manejados como elementos ornamentais e pictóricos em uma paisagem na matriz ocidental/ moderna são tidos como parte do divino nessa paisagem de matriz africana. As plantas podem compor a organização do espaço de outras formas devido as suas propriedades litúrgicas. A natureza contém os elementos necessários para a continuidade do espaço religioso.

Naquele lugar não há dicotomia entre natural x artifício, natureza x homem, mas uma imbricação no sagrado. A árvore sagrada torna-se arquitetura, natureza que compõe e cria uma arquitetura afro-brasileira particular, e a arquitetura torna-se natureza sacralizada, fazendo parte da mata ritual” (Velame, 2014, p. 270).

A postura ecológica do terreiro e praticada por afrodescendentes é fundamentada numa “cosmovisão de grupo, que torna essencial a confraternização com plantas, animais e minerais. Para o grupo negro, o território como um todo é um patrimônio a ser respeitado e preservado” (Muniz Sodré, 2002, p. 167), enquanto “a visão positivista do futuro, que tem alimentado a ideia ocidental de progresso, costuma ser *antiterritorial* ou antiecológica”, regendo-se pela lógica da “rentabilidade nas economias de escala” (Muniz Sodré, 2002, p. 168). Trata-se de um processo imposto de colonização da terra e da paisagem, arraigado na

dicotomia entre cultura e natureza, que desfavoreceu e desfavorece a preservação da natureza e, por conseguinte, a sobrevivência das práticas ritualísticas dos terreiros, nos ambientes naturais correspondentes aos orixás.

A rejeição da dicotomia entre o profano e o sagrado permeia as cidades e espaços rurais brasileiros, apesar de toda negação, apagamento e combate empreendido pelo racismo religioso; apesar de a dicotomia entre aspectos sagrados e profanos nos ritos cotidianos ter se instalado no imaginário popular (Simas; Rufino, 2018, p. 41); enfim, mesmo que o comum tenha desvanecido na memória coletiva. Isso ocorre devido à transgressão desencadeada pela “dinâmica de profanação do sagrado e sacralização do profano” inerente à cosmologia africana, na qual se superpõe a comemoração multitudinária da festa e do carnaval sobre a ordem urbana das cidades, da reprodução da vida e da produção socioeconômica.

CONCLUSÃO

(...) pretender que aquilo que todos os povos veem ou viam no seu mundo fosse paisagem é simplesmente um *cosmocídio*: por etnocentrismo e por anacronismo, é matar o seu mundo em prol do nosso, que se caracteriza pela existência da paisagem. Augustin Berque

As práticas das religiões de matriz africana constituem um pensamento-paisagem rico e profícuo ao articularem o cultivo, os saberes, as transações e a cultura de cura em torno das plantas fitoterápicas, das matas, das águas, dança, música, amuletos e dinâmicas espaciais. Decerto resulta numa paisagem cultural que deve ser reconhecida e protegida. Inclusive, faz parte do conjunto das práticas culturais da diáspora africana, que por sua vez, plasmaram dispositivos de coexistência, de complementaridade e de integração entre sagrado/ profano, cultura/ natureza, cosmo/ paisagem e visível/ invisível; e que configuram uma pluriversalidade – mundos dentro de mundos e temporalidades coexistentes. A constituição das bases africanas de conhecimentos de mundo contém uma “potência transgressiva” que opera resistências e tergiversações às tentativas “de ajuste em esquemas binários” e atua com “outras perspectivas de invenção da realidade e de relações com as diferenças” (Simas; Rufino, 2018, p. 41-42).

O deslocamento do pensamento *paisagero* afro-brasileiro da posição residual ou excluída, no contexto das referências de paisagismo brasileiro, encontra algumas dificuldades e possibilidades já descritas nas seções anteriores do artigo e outras dispostas a seguir.

A primeira grande dificuldade é que vivemos em uma conjuntura de impasse, pois, o Ocidente precisa (decisivamente) rever o impacto socioambiental e ontológico dos seus paradigmas de intervenção no mundo, porque estão manifestas as consequências catastróficas da crise planetária sobre a humanidade e a terra. Contudo, justamente neste momento, as forças da *hybris* extrativista rentista planetária se afirmam mais brutais, operando formas de soberania antigas que sobreviveram na Modernidade, como o patriarcado, o racismo, o genocídio, as guerras religiosas e a aniquilação dos comuns da terra. Isso representa o cercamento definitivo dos territórios naturais (rios, árvores, matas); a continuidade do extrativismo desmedido; e a consequente exclusão dos saberes ancestrais, visando a arrematar o *cosmocídio*. A isso os descendentes dos povos africanos e indígenas contrapõem as retomadas de seus territórios invadidos.

Aliás, os paradigmas de espaço-tempo ocidentais/ modernos, que orientam a historiografia e o ensino de paisagismo, dificultam ou subvertem a compreensão das cosmovisões africanas. Portanto, não se trata de uma incapacidade de ação ou de tomada de consciência em relação ao meio ambiente, mas de postura diante do mundo, que vem negligenciando ou colocando a natureza num plano inferior. Em contraponto a isso, recomenda-se admitir outras bases de conhecimento do mundo, engendrar a pluriversalidade e subverter a “desencantada” visão moderna. Nós reiteramos, mesmo, a indicação de Danowski e Viveiros de Castro (2023): a sabedoria dos povos extra-axiais, sobre a verdade no espaço, “aparece como uma alternativa” no respeito a Terra.

AGRADECIMENTOS

À Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro destinado ao desenvolvimento desta pesquisa.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Ana Luíza Mello Santiago de. **Diáspora Africana**. Portal Geledés, 2017. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/diaspora-africana/>>. Acesso em: 03 de julho de 2023

BARROS, José Flávio Pessoa de; NAPOLEÃO, Eduardo. **Ewé Òrìsà : uso Litúrgico e Terapêutico dos Vegetais nas Casas de Candomblé Jêje- Nagô**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BERQUE, Augustin. **Pensamento-Paisagem**. São Paulo: EdUSP, 2023

BIDIMA, Jean-Godefroy. **De la traversée: raconter des expériences, partager le sens**. Rue Descartes, Paris: Collège international de philosophie. N.36, pp. 7-17. 2002

BIDIMA Jean-Godefroy. **La traversée des mondes**, Esprit , Paris. pp. 79-91. 2020/1-2.

BOULTS, Elizabeth; SULLIVAN, Chip. **Illustrated History of Landscape Design**. New Jersey: John Wiley & Sons, 2009.

CANAL FUTURA. A Cor da Cultura: Mojubá, Episódio 03: Meio Ambiente e Saúde, 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=KTHw4IPeRK0>>. Acesso em: 20 de maio de 2019.

CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (org.). **Introdução**. In. Paisagem, tempo e cultura. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

COSGROVE, Denis. **A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo das paisagens humanas**. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny. (org.). Paisagem, tempo e cultura. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p. 92-123

DANOWSKY, Déborah; CASTRO Eduardo Viveiros de. **O passado ainda está por vir**. São Paulo: N-1, 2023.

INICIATIVA LATINO-AMERICANA DA PAISAGEM (LALI). Disponível em: <https://laliniciativablog.files.wordpress.com/2013/04/lali_por_reducida.pdf>. Acesso em: 03 de jul. 2023.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antônio. **Filosofias africanas: Uma introdução**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020. Livro eletrônico.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: O Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MOASSAB, Andréia; NAME, Leo (Orgs.) **Por um Ensino Insurgente em Arquitetura e Urbanismo**. Foz do Iguaçu, Ed. UNILA, 2020. Livro eletrônico.

MUNIZ SODRÉ. **O terreiro e a cidade: A forma social negro-brasileira**. Salvador: Imago, 2002.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Rio de Janeiro: Ape'Ku Editora, 2021. Livro eletrônico.

SANTOS, Carlos José Ferreira dos. **Nem tudo era italiano. São Paulo e Pobreza (1890-1915)**. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2017.

SCHLUCHTER, Wolfgang. **A modernidade: uma nova (era) cultura axial?**. Política & Sociedade – Florianópolis. Vol. 16, N. 36. pp. 20-43, 2017

SEVCENKO, NICOLAU. **O front brasileiro na guerra verde: vegetais, colonialismo e cultura**. Revista USP. São Paulo. N. 30, pp. 108–119, 1996.

SEED, Patrícia. **Cerimônias de posse na conquista europeia do Novo Mundo (1492-1640)**. São Paulo: UNESP, 1999.

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

SIMAS, Luiz Antônio. **Umbandas: Uma história do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia, um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. Londrina: EDUEL, 2015. Livro eletrônico.

TURNER, Tom. **Garden History. Philosophy and Design 2000 BC–2000 AD**. London: New York, Spon, 2005

VELAME, Fábio Macêdo. **Arquiteturas de árvores e árvores arquitetônicas: arquiteturas dos terreiros de candomblé de Cachoeira e São Félix instauradas pela natureza sacralizada**. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN). V. 6, N. 13, p. 252–272, 2014. Disponível em: <<https://abpnrevista.org.br/site/article/view/161>>. Acesso em 27 mar. 2023

VELAME, Fábio Macêdo. **O Culto Egúngún no Brasil: Diáspora, ancestralidade e resistência negra nas cidades brasileiras**. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN). V. 12, N. 34, p.

99–130, 2020. Disponível em: <<https://abpnrevista.org.br/site/article/view/1134>>. Acesso em: 17 jun. 2024.

VELAME, Fábio Macêdo. Átinsás: **As árvores sagradas e as arquiteturas dos terreiros de candomblé de Cachoeira e São Félix**. *arq.urb*, [S. l.], n. 32, p. 21–31, 2021. Disponível em: <https://revistaarqurb.com.br/arqurb/article/view/546>. Acesso em: 25 set. 2024.