

FACULDADE DAMAS DA INSTRUÇÃO CRISTÃ
CURSO DE ARQUITETURA E URBANISMO

ALEXANDRA CARNEIRO DA SILVA

RITUALÍSTICA X ARQUITETURA DE TERREIRO

Recife
2025

Alexandra Carneiro da Silva

RITUALÍSTICA X ARQUITETURA DE TERREIRO

Trabalho de conclusão de curso como exigência parcial para graduação no curso de Arquitetura e Urbanismo, sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Henrique Cabral Valadares.

Recife
2025

Catálogo na fonte
Bibliotecário Ricardo Luiz Lopes CRB-4/2116

S586r Silva, Alexandra Carneiro da.
Ritualística x arquitetura de terreiro / Alexandra Carneiro da
Silva. - Recife, 2025.
54 f. : il. color.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Henrique Cabral Valadares.
Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia – Arquitetura e
Urbanismo) – Faculdade Damas da Instrução Cristã, 2025.
Inclui bibliografia.

1. Religiões afro-brasileiras. 2. Ritualística. 3. Arquitetura de
terreiros. 4. Cultura afrodescendente. I. Valadares, Pedro Henrique
Cabral. II. Faculdade Damas da Instrução Cristã. III. Título.

72 CDU (22. ed.)

FADIC (2025.1-001)

ALEXANDRA CARNEIRO DA SILVA

RITUALÍSTICA X ARQUITETURA DE TERREIRO

Trabalho de conclusão de curso
como exigência parcial para graduação no
curso de Arquitetura e Urbanismo.

Aprovada em 17 de junho de 2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Pedro Henrique Cabral Valadares
Orientador / Faculdade Damas (FADIC)

Profa. Maria Luiza de Lavor
Primeira examinadora / Faculdade Damas (FADIC)

Maria Izabel Rego Cabral
Segunda Examinadora / Arquiteta e urbanista

Recife
2025

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus, aos Orixás, aos Encantados da Jurema Sagrada e a toda ancestralidade que me guia e protege em cada passo da minha jornada. Sem a força espiritual e a sabedoria herdada dos que vieram antes de mim, este trabalho não teria sido possível.

Expresso minha sincera gratidão ao meu orientador Pedro e à professora Winnie, pela paciência, disponibilidade e valiosas orientações durante todo o processo de construção deste trabalho. Sua dedicação e cuidado foram fundamentais para que este estudo se concretizasse.

Aos dirigentes, mães e pais de santo, e praticantes das religiões afro-brasileiras que me acolheram em seus terreiros e compartilharam seus saberes, minha mais profunda reverência e respeito. Em especial, minha tia de sangue e ialorixá mãe Gilmara, obrigada por tudo, tia. Você me inspira! Obrigada a todos por abrirem as portas dos seus espaços sagrados e permitirem que eu aprendesse e registrasse um pouco da riqueza e da força das suas tradições.

Aos meus familiares, pelo amor, incentivo e compreensão em todos os momentos, especialmente nos períodos de pesquisa, escrita e dedicação exclusiva a este projeto. A vocês, meu carinho e agradecimento eternos.

Aos colegas e amigos que acompanharam de perto esse processo, oferecendo apoio, palavras de incentivo e ajuda prática quando necessário, deixo aqui minha gratidão. Saibam que cada gesto fez diferença.

Por fim, agradeço à Malu, minha professora e amiga, meu anjo de guarda. Malu, você foi a pessoa mais importante na minha trajetória acadêmica, muito obrigada por acreditar em mim.

A todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização deste trabalho, meu muito obrigada!

RESUMO

Este trabalho busca entender a relação entre a ritualística das religiões afro-brasileiras e a configuração arquitetônica dos terreiros localizados na Região Metropolitana do Recife, com ênfase nas tradições do Candomblé, da Umbanda e da Jurema Sagrada. Considerando a importância desses espaços enquanto territórios sagrados, de resistência e preservação cultural, a pesquisa buscou compreender como os rituais religiosos determinam a organização e a ocupação dos espaços de culto. A metodologia adotada foi de natureza qualitativa, com caráter exploratório e descritivo, envolvendo levantamento bibliográfico e documental, visitas técnicas, observação participante e entrevistas semiestruturadas realizadas em cinco terreiros situados nos municípios de Recife, Camaragibe e Jaboatão dos Guararapes.

Durante as visitas, foram mapeados e analisados os espaços fundamentais para a realização da ritualística, como a Casa de Exú, o barracão, os pejis de orixás e de Jurema, cozinhas e áreas de convivência. Observou-se a presença recorrente de elementos materiais e simbólicos que reafirmam a cultura afrodescendente, como atabaques, tridentes, machados, folhas sagradas e adornos litúrgicos.

As entrevistas revelaram que, mesmo em condições urbanas e socioeconômicas adversas, os terreiros preservam sua lógica espacial baseada na tradição oral e nos preceitos religiosos, adaptando-se às limitações físicas sem comprometer os fundamentos sagrados.

O estudo concluiu que a configuração espacial dos terreiros é diretamente condicionada pelas necessidades rituais, sendo a arquitetura desses ambientes resultado de uma construção simbólica e coletiva, distinta das convenções arquitetônicas ocidentais. Além de seu papel religioso, os terreiros desempenham funções sociais e políticas relevantes, atuando como espaços de acolhimento comunitário, proteção cultural e resistência diante das adversidades e do racismo religioso. Esta pesquisa contribui para o reconhecimento dos terreiros como patrimônio cultural e religioso afro-brasileiro e reforça a necessidade de valorização e proteção desses espaços no contexto urbano pernambucano.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras; ritualística; arquitetura de terreiros; cultura afrodescendente.

ABSTRACT

This undergraduate thesis aims to analyze the relationship between the ritual practices of Afro-Brazilian religions and the architectural configuration of terreiros (temples) located in the Metropolitan Region of Recife, with emphasis on the traditions of Candomblé, Umbanda, and Jurema Sagrada. Considering the importance of these spaces as sacred territories of resistance and cultural preservation, the research sought to understand how religious rituals determine the organization and occupation of worship spaces. The methodology adopted was qualitative in nature, with an exploratory and descriptive character, involving bibliographic and documentary research, technical visits, participant observation, and semi-structured interviews conducted in five terreiros located in the municipalities of Recife, Camaragibe, and Jaboatão dos Guararapes.

During the visits, the fundamental spaces for the performance of rituals were mapped and analyzed, such as the Casa de Exú, the central barracão (ritual hall), the pejis of orixás and Jurema, kitchens, and gathering areas. Recurring elements reaffirming Afro-descendant culture were observed, such as atabaques (drums), tridents, ritual weapons, sacred leaves, and liturgical adornments. The interviews revealed that, even under adverse urban and socioeconomic conditions, the terreiros preserve their spatial logic based on oral tradition and religious precepts, adapting to physical limitations without compromising sacred foundations.

The study concluded that the spatial configuration of the terreiros is directly conditioned by ritualistic needs, with their architecture being the result of a symbolic and collective construction, distinct from Western architectural conventions. Beyond their religious role, the terreiros also serve important social and political functions, acting as community shelters, cultural preservation centers, and spaces of resistance against adversity and religious racism. This research contributes to the recognition of terreiros as significant cultural and religious heritage in the Afro-Brazilian context and highlights the importance of valuing and protecting these spaces within the urban fabric of Pernambuco.

Keywords: Afro-Brazilian religions; ritual practices; architecture of terreiros; Afro-descendant culture.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	7
1.1 Objetivos	7
1.1.1 Objetivos Gerais	7
1.1.2 Objetivos Específicos	7
1.2 Problema de pesquisa.....	8
1.3 Hipóteses	8
1.4 Metodologia	8
2. ARQUITETURA ENQUANTO ESPAÇO E CONSTRUÇÃO CULTURAL RELIGIOSA	10
3. RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL	13
3.1 O Candomblé	16
3.2 A Umbanda	18
4. RITUALÍSTICA E ARQUITETURA NOS TERREIROS	20
4.1 A ritualística dos terreiros	20
4.2 Espacialidade do terreiro: arquitetura sagrada	22
5. ESTUDO DE CASOS	24
5.1 Terreiro 01 – Ilê Axé Xangô Onutum Nikeré	28
5.2 Terreiro 02 – Ilê Axé Obá Ogodô Yzô	32
5.3 Terreiro 03 - Ilê Axé Oyá Togum	36
5.4 Terreiro 04 - Ilê Axé Obá Telewá.....	38
5.5 Terreiro 05 - Ilê Axé Oxum Taladé	42
5.6 Resultado das pesquisas nos terreiros visitados	46
6. CONCLUSÕES.....	49
REFERÊNCIAS	
APÊNDICE A – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS COM OS LÍDERES RELIGIOSOS	

1. INTRODUÇÃO

Considerando a escassez de publicações científicas no Brasil que abordem a arquitetura dos terreiros de religiões de matriz africana, torna-se relevante investigar de que forma esses espaços sagrados se estabelecem nas cidades, suas funcionalidades e características arquitetônicas. A cultura negra possui uma riqueza histórica e simbólica significativa, mas, ainda hoje, permanece invisibilizada em diversos âmbitos sociais e acadêmicos. Entre suas formas mais expressivas de manifestação está a religiosidade, que, por meio dos cultos realizados nos terreiros, carrega e preserva saberes ancestrais, práticas simbólicas e tradições comunitárias.

Os terreiros apresentam uma arquitetura simples, porém carregada de significados próprios e particularidades que refletem a cosmovisão e os rituais das religiões afro-brasileiras. Dessa forma, esta pesquisa propõe-se a contribuir para o reconhecimento e valorização desses espaços, promovendo um olhar mais atento e generoso sobre a arquitetura e a ritualística dos terreiros, colaborando com a produção acadêmica na área e o fortalecimento do patrimônio cultural afrodescendente no Brasil.

1.1 Objetivos

1.1.1 Objetivos Gerais

Compreender a funcionalidade espacial e as características arquitetônicas dos terreiros de Umbanda e Candomblé, analisando de que forma os cultos religiosos influenciam na configuração e organização desses espaços sagrados.

1.1.2 Objetivos Específicos

- Investigar a história das religiões de matriz africana no Brasil, com ênfase no Candomblé e na Umbanda.
- Analisar o processo de evolução e adaptação dessas religiões após sua introdução no contexto brasileiro.

- Compreender as características arquitetônicas dos terreiros e templos religiosos afro-brasileiros, destacando suas funcionalidades e simbolismos.
- Analisar de que forma os rituais e práticas religiosas influenciam na configuração espacial e arquitetônica desses espaços sagrados.

1.2 Problema de pesquisa

De que forma a ritualística do Candomblé e da Umbanda se relaciona com a configuração e organização espacial dos terreiros e templos dessas religiões?

1.3 Hipóteses

Parte-se da hipótese de que a arquitetura dos terreiros e templos religiosos afro-brasileiros está diretamente condicionada à ritualística praticada em seu interior, uma vez que os espaços destinados às celebrações e cultos seguem uma lógica espacial própria, estruturada a partir das necessidades litúrgicas e simbólicas dessas tradições religiosas.

1.4 Metodologia

A presente pesquisa caracteriza-se como qualitativa, exploratória e descritiva, uma vez que busca compreender a relação entre a ritualística das religiões de matriz africana e a configuração arquitetônica de seus espaços de culto, sem a pretensão de estabelecer generalizações, mas sim interpretar e analisar fenômenos culturais específicos.

Para a construção do referencial teórico, será realizada uma pesquisa bibliográfica e documental em livros, artigos acadêmicos, dissertações, teses e materiais de registros históricos sobre o Candomblé, a Umbanda e a arquitetura de terreiros no Brasil.

A etapa empírica da pesquisa consistirá em uma pesquisa de campo, com a realização de visitas técnicas e observação participante em terreiros selecionados, visando documentar a disposição espacial, as características arquitetônicas e os ambientes destinados às práticas religiosas.

Além disso, serão aplicadas entrevistas semiestruturadas com líderes religiosos (pais e mães de santo, dirigentes espirituais) e praticantes, a fim de captar suas percepções sobre a relação entre os cultos e a organização espacial dos templos. Os dados coletados serão registrados em forma de anotações e fotografias (com autorização prévia dos participantes), sendo posteriormente analisados à luz do referencial teórico.

Por fim, os dados obtidos serão organizados e interpretados de maneira qualitativa, buscando-se identificar padrões, lógicas espaciais e simbolismos presentes na arquitetura dos terreiros, bem como suas conexões com os rituais e a tradição oral das religiões afro-brasileiras.

2. ARQUITETURA ENQUANTO ESPAÇO E CONSTRUÇÃO CULTURAL RELIGIOSA

A Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) confere à arquitetura o sentido maior de manifestação direta e legível da cultura (Bicca, B. & Bicca, P., 2008). De acordo com Geertz (2008), citado por Menezes (2012), o homem é um ser cultural que habita e realiza todas as suas atividades e experiências a partir de seu suporte espacial constituído dos lugares onde vive. Ainda para a autora, quando imerso no espaço com o grupo social que faz parte, o homem mantém uma relação direta com os aspectos sociais, culturais e históricos desse grupo. Segundo Duarte e Santos (2002):

Os espaços construídos pelo homem adquirem valores simbólicos que lhe são necessários para a preservação de sua própria identidade como membro de um grupo sociocultural, grupo esse definido por reunir indivíduos detentores da mesma compreensão de mundo e dos mesmos valores, aspirações, crenças e hábitos. O espaço humano se torna, assim, a base de um sistema de símbolos, significados e esquemas cognitivos (Duarte & Santos, 2002, p. 274).

O espaço desempenha um papel fundamental na organização da vida humana e na forma como as sociedades se estruturam e interagem. Para Fisher (1994) “vivemos sempre num espaço (...) ele é matriz que informa todas as nossas relações na sua complexidade, ao mesmo tempo em que é como elas, o resultado de fatores culturais, sociais e institucionais” (Fisher, 1994, p. 15). Os espaços tornam-se lugares quando são dotados de valores e sentidos. Os lugares são construções sociais e culturais que carregam significados e emoções. Trata-se de um repositório de memórias coletivas de um povo.

Cultura, por sua vez, é o conjunto acumulado de símbolos, ideias e produtos materiais associados a um sistema social, seja ele uma sociedade inteira ou uma família.¹ Para Shalins (1997a), a cultura é compreendida como algo simbólico, determinando formas específicas da vida social humana e agindo na organização simbólica particular de cada sociedade. Para Geertz (1978) a cultura é estruturada na simbologia, a qual permite que os seres humanos possam significar e personificar suas ações. A cultura também pode ser considerada como um fenômeno que se relaciona com a vida social. Para DaMatta (1984), há cultura quando existe uma

¹ WILLEMS, Emílio. *Dicionário de sociologia*. Porto Alegre, Globo, 1969, p. 37.

tradição viva, conscientemente elaborada e que é transmitida de geração para geração, que permite individualizar ou tornar singular e única uma referida comunidade em relação às outras.

A arquitetura religiosa, enquanto construção cultural, revela a pluralidade das experiências humanas com o sagrado. Os espaços religiosos são territórios simbólicos onde a fé se concretiza e onde o sagrado ganha forma. Desta forma, faz do espaço algo vivo pelo que representa dentro de um contexto ritualístico, espiritual e social.

Segundo Gonçalves e Cunha (2015), na Antiguidade, os templos desempenhavam papéis importantes para a atividade religiosa, sendo a moradia das divindades, que se faziam presentes através de estátuas cultuais, sendo as mesmas vistas como a própria materialização das divindades. Vernant (1978), conforme citado por Gonçalves e Cunha (2015), afirma que “o deus vem residir permanentemente no lugar por intermédio de sua grande estátua cultual antropomorfa ali instalada para ficar”.

Em diferentes tradições, o espaço sagrado é moldado por cosmologias, ritos e símbolos específicos que se materializam na arquitetura, como mostra o Quadro 01. No catolicismo, por exemplo, as igrejas são concebidas como moradas de Deus na Terra, marcadas por uma hierarquia espacial que conduz o fiel do profano ao sagrado, com destaque para o altar e a verticalidade que evoca o divino. Já no islamismo, as mesquitas priorizam a orientação à Meca e a pureza do espaço, com ampla utilização de geometria, caligrafia e elementos que evitam representações figurativas, reforçando a transcendência de Alá. No judaísmo, as sinagogas servem como centros de oração e estudo, com foco na Torá e na Arca Sagrada (Aron Hakodesh), e não necessariamente seguem um modelo arquitetônico fixo, mas preservam elementos simbólicos essenciais. Apesar das diferenças formais, o que conecta essas manifestações é o modo como a arquitetura se torna meio de expressão de uma vivência religiosa compartilhada.

Quadro 01 – Arquitetura religiosa em diferentes culturas

RELIGIÃO/ TRADIÇÃO	ESPAÇO SAGRADO	ELEMENTOS ARQUITETÔNICOS PRINCIPAIS	IMAGEM REPRESENTATIVA
CATOLICISMO	Igreja (Ex: Catedral de Notre-Dame)	Planta em cruz latina, altar central, vitrais, torre sineira, abóbadas	
ISLAMISMO	Mesquita (Ex: Mesquita Azul, Istambul)	Minaretes, mihrab (nicho voltado para Meca), ausência de imagens, caligrafias, cúpulas	
JUDAÍSMO	Sinagoga (Ex: Sinagoga Hurva, Jerusalém))	Arca Sagrada (Aron Hakodesh), bimá (púlpito), símbolos da Torá, disposição voltada a Jerusalém	
RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS	Terreiro (Ex: Ilê Axé Opô Afonjá - Salvador/BA)	Espaço ao ar livre (terreiro), barracão central, peji (altar), árvores sagradas, disposição circular	

Fonte: Autora (2025)

Desse modo, entende-se arquitetura enquanto cultura, pois através dela, percebe-se as crenças, as tradições, os valores e práticas culturais de uma sociedade. A arquitetura tem o poder de transmitir significados culturais, simbólicos, identitários por meio de sua forma, materiais e organização, através dos espaços construídos.

3. RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL

Segundo Malheiro (2008), no início do processo de colonização do Brasil em 1500, a ação dos portugueses no território nessa época baseava-se na exploração do pau-brasil, única atividade econômica de interesse de Portugal, visto que naquele momento Portugal mantinha um comércio com a Índia que representava maior possibilidade de lucros. Para isso, utilizavam-se do trabalho indígena por meio do escambo.

No entanto, com o decorrer dos anos, em 1530, o comércio com a Índia entrou em declínio e as terras portuguesas na América estavam sob ameaça francesa. Diante disso, Portugal decidiu dividir o território em 15 lotes, distribuídos em 14 capitanias, formando assim as capitanias hereditárias. Cada uma ficava sob a responsabilidade dos donatários escolhidos pela Coroa portuguesa, com o objetivo de acelerar o processo de colonização do Brasil e evitar que as terras fossem invadidas por outros países. Dentre as capitanias, apenas duas obtiveram resultados econômicos expressivos, sendo elas Pernambuco, com a produção de cana-de-açúcar nos engenhos e São Vicente com a comercialização de índios como escravos. Para Malheiro (2008):

S. Vicente, que coube a Martim Afonso de Souza, foi a primeira colonizada; floresceu dentro em pouco, não obstante dificuldades com que a princípio tiveram de lutar os colonos, já de ataques de índios de fora, já dos outros colonos; a amizade de João Ramalho e seu sogro Tibiriçá com os seus índios lhe foi de inapreciável auxílio. S. Vicente foi a cabeça da Capitania. Pernambuco, que coube a Duarte Coelho, igualmente prosperou, debaixo da ilustrada, severa, e virtuosa administração desse varão, que praticou a ideia altamente civilizadora, política, e cristã de atrair os índios por meio de afagos, recompensas, e chegando mesmo a promover, em bem da colonização, o casamento dos colonos com as índias. Olinda foi a cabeça da Capitania (Malheiro, 2008, p. 24.).

A partir disso, se iniciou o processo de escravização no Brasil, sendo os povos originários o primeiro grupo a ser escravizado no país. Visto que para obter maior satisfação econômica nas capitanias necessitava-se de trabalho braçal em grande escala, a mão de obra indígena foi sendo substituída aos poucos pela africana a partir do crescimento do tráfico negreiro, comércio que crescia substancialmente na época por sua alta lucratividade. Marquese (2006) descreve:

Os primeiros escravos africanos começaram a ser importados em meados do século XVI; seu emprego nos engenhos brasileiros, contudo, ocorria basicamente nas atividades especializadas. Por esse motivo, eram bem mais caros que os indígenas: um escravo africano custava, na segunda

metade do século XVI, cerca de três vezes mais que um escravo índio. Após 1560, com a ocorrência de várias epidemias no litoral brasileiro (como sarampo e varíola), os escravos índios passaram a morrer em proporções alarmantes, o que exigia reposição constante da força de trabalho nos engenhos (Marquese, 2006, p. 111).

Para Sodré (2017), o Brasil foi o maior comprador de escravos das Américas, espalhando-os ao longo de todo território nacional. Para Maurício (2014), citado por Franco (2021, p. 32) “entre os séculos XVI e XIX, os africanos de diferentes grupos étnicos, em grande maioria rivais, foram capturados e trazidos para o Brasil como escravos”. De acordo com Caputo (2012), quinze milhões de pessoas de diferentes regiões africanas, levaram consigo suas bagagens de vida e de crença, após serem sequestradas e formaram a diáspora africana, mantendo e recriando suas tradições no mundo.

A partir disso, as religiões de matriz africana desenvolveram-se no Brasil a partir da necessidade dos negros escravizados de reelaborarem sua identidade cultural. Para Silva (2005), as religiões são formas de expressão que estão intimamente ligadas às experiências sociais dos grupos que as praticam, embora se tratem de sistemas de crenças e práticas simbólicas relacionadas ao mundo invisível dos seres sobrenaturais.

Cabe mencionar que as religiões de matriz africana no Brasil dividem-se em duas correntes principais: o candomblé e a umbanda, que são pequenos grupos quando comparados às outras religiões existentes, como o catolicismo. Segundo Prandi (1997), o catolicismo tem sido a religião de maior abrangência no país, colocando as outras religiões como grupos minoritários, com exceção do protestantismo, que está na segunda posição em número de adeptos. Nos grupos minoritários se inserem as religiões afro-brasileiras, sendo estas incluídas em 1930 como religiões étnicas de preservação de patrimônios culturais dos antigos escravos africanos e seus descendentes brasileiros.

Para Bastide (1989) os escravizados, com suas próprias crenças, permitiam-se converter de forma superficial, e ao adotar o catolicismo, o faziam através de seu repertório religioso e cultural. Isso fez com que o catolicismo praticado pelos africanos e seus descendentes incorporasse muitas características das religiões de matriz africana, como as músicas, danças, oferendas, promessas e festas. Além disso, para a maioria dos escravizados, aderir ao catolicismo não implicava abandonar as

religiões africanas; o catolicismo era praticado na presença do senhor, enquanto as religiões africanas eram mantidas em segredo. Bastide (1989) discorre:

[...] diante do modesto altar católico erguido contra o muro da senzala, à luz tremuladas velas os negros podiam dançar impudentemente suas danças religiosas e tribais. O branco imaginava que eles dançavam em homenagem a Virgem ou aos santos; na realidade, a Virgem e os santos não passavam de disfarces e os passos dos bailados rituais cujo significado escapava aos senhores, traçavam sobre o chão de terra batida os mitos dos orixás ou dos voduns[...] (Bastide, 1989, p. 60)

A prática do catolicismo entre os negros era organizada por meio das irmandades religiosas, que promoviam festas em homenagem aos seus padroeiros, com destaque para Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Além das celebrações e obrigações religiosas, as irmandades também reuniam fundos para a compra de alforria e serviam como espaços importantes de fortalecimento de laços entre escravos e libertos. Segundo Paiva (2009), as irmandades católicas negras eram os únicos canais possíveis de organização dos escravos dentro do sistema colonial.

As práticas religiosas adotadas pela população africana e afro-brasileira demonstram que eles africanizaram o catolicismo, em vez de simplesmente se converterem a ele. Dessa forma, mesmo quando seguiam o catolicismo, a população negra exercia um ato de resistência cultural.

Segundo Prandi (1997), nas últimas décadas o século 19, no final o período da escravidão, os últimos negros trazidos para o Brasil fixaram-se nas cidades, sobretudo em ocupações urbanas, podendo viver em maior interação uns com os outros, o que propiciou boas condições para a sobrevivência de algumas religiões africanas, formando assim grupos de culto organizados.

Em diversos contextos religiosos afro-brasileiros, é possível observar a coexistência e a fusão de elementos da Umbanda e do Candomblé em um mesmo terreiro. Essa mistura ocorre especialmente em regiões onde o sincretismo religioso se consolidou como prática cultural, como no Rio de Janeiro, São Paulo, Pernambuco e Bahia. Nesses espaços, as tradições oriundas do Candomblé — com sua estrutura hierárquica iniciática, culto aos orixás assentados e rituais baseados nos toques e cânticos africanos — convivem harmonicamente com a prática umbandista, caracterizada pelo atendimento espiritual por meio de entidades como caboclos, pretos-velhos e exus (Martins, 2011; Prandi, 2005). Essa interação ritualística resulta em vertentes híbridas, como a chamada Umbanda de Nação ou Umbandomblé, em

que os fundamentos africanos e o repertório simbólico-cristão dialogam em um mesmo ambiente sagrado (Negrão, 1993).

A presença simultânea dessas tradições em um único terreiro demanda adaptações tanto no campo litúrgico quanto na organização do espaço físico. Os rituais se estruturam de modo a acomodar diferentes formas de manifestação espiritual, incluindo toques específicos para orixás e cantos em iorubá, além das tradicionais giras de Umbanda (Motta, 1998; Campos, 2013). Consequentemente, o espaço sagrado precisa contemplar ambientes reservados aos orixás, como os pejis ou quartos de santo, e áreas abertas para os trabalhos públicos com as entidades da Umbanda. Esse processo evidencia a plasticidade e a resiliência das religiões afro-brasileiras, que, diante das influências externas e internas, encontram formas dinâmicas de preservação e atualização de seus saberes ancestrais e práticas rituais (Prandi, 2005).

Ainda sobre a fusão de práticas religiosas, terreiros e umbanda e candomblé também adotam a prática da Jurema Sagrada, sendo esta uma tradição religiosa de matriz indígena, desenvolvida majoritariamente no Nordeste brasileiro, que preserva elementos ancestrais associados ao culto às forças da natureza e aos espíritos encantados. Segundo Almeida (2006), a Jurema ou Catimbó foi originalmente praticada por povos indígenas e ao longo dos séculos sofreu influências africanas e cristãs, resultando em um complexo sistema ritualístico que mescla cantos, danças, rezas, toques de maracá e o uso de bebidas sagradas preparadas a partir da casca da *Mimosa tenuiflora*, planta conhecida como jurema (Almeida, 2006).

Centrada no culto aos Mestres, Caboclos e Encantados, a religião da Jurema Sagrada articula práticas de cura, proteção espiritual e contato com o mundo invisível, funcionando também como espaço de resistência cultural e afirmação das identidades afro-indígenas em meio à marginalização histórica das religiões de matriz popular brasileira (Gonçalves, 2015). Essa tradição permanece viva em comunidades indígenas e terreiros de jurema, especialmente nos estados da Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Alagoas, mantendo ritos de toré, catimbó e pajelança como expressões fundamentais de sua espiritualidade.

3.1 O Candomblé

Sob a ótica de Franco (2021), o culto aos orixás chegou ao Brasil nas primeiras décadas do século XVI junto com os africanos trazidos como escravos para servir na América portuguesa. E foi a partir do encontro cultural do rito e do sincretismo entre as três matrizes formadoras da sociedade brasileira (índio, africano e europeu), que surgiram as religiões afro-brasileiras, entre as quais: candomblé e umbanda.

Para Menezes (2012), as manifestações religiosas dos escravos se davam de forma escondida, disfarçada e sem estrutura em meio às senzalas, com denominação de calundu, os primeiros cultos religiosos africanos a serem praticados no Brasil. Para Silva (1994) o calundu caracterizava-se como “forma urbana de culto africano relativamente organizado, que antecederam às casas de candomblé do século XIX e os atuais terreiros de candomblé” (Silva, 1994).

Segundo Menezes (2012), no Brasil o candomblé originou-se a partir da fusão dos ritos dos orixás das diversas nações que vieram da África (nagô, kêtú, ijexá, jêje, congo, angola, entre outras), ritos esses que foram sincretizados com santos católicos afim de subsistir no meio católico que se encontrava a sociedade.

Para Castro (1981), o termo “candomblé” vem da língua da nação Bantu “kà-n-dómb-él-é”, que significa culto, louvor, reza, invocação ou local de culto. Para Kileuy (sd) o termo é traduzido como “dança batuque” e referia-se às festividades dos negros escravos nas senzalas. Posteriormente o termo passou a denominar as liturgias que os negros trouxeram de sua terra natal e secularizou-se na religião africana no Brasil.

O candomblé é dividido em nações, sendo elas Jeje, Nagô, Queto, Ijexá, Congo e Angola e são divididas pela língua falada, como mostra o Quadro 02, elaborado por Castro (1981):

Quadro 02 – Nações e suas respectivas línguas

“NAÇÃO”	JEJE	NAGÔ-QUETO- IJEXÁ	CONGO- ANGOLA
nome genérico das divindades	vodum	orixá	inquice
sacerdotisa	humbono/	ialorixá	mameto
sacerdote	humbondo	babalorixá	tateto/tata
iniciado (a)	vodunce	iaô	muzenza
iniciado mais idoso	ebome	ebome	macotona
lugar das cerimônias	abaçá	ilê	unzô/canzuá ganzuá
cerimônia fúnebre	sirrum	axexê	intanibi,
nome das almas	cutuntô	egum	(in)yumbi
língua dos cânticos	jeje	nagô-queto- ijexá	congo-ango- la
Origem africana	FON	YORUBÁ	BANTO

Fonte: Castro, Y. P. (1981)

O candomblé é uma religião étnica com uma matriz africana em sua essência mais forte e mais rigorosa. Segundo Mattos (2007), no Brasil os primeiros registros do candomblé foram datados durante o século XIX, um pouco antes da umbanda. Sendo um culto, resume-se basicamente à prática de oferendas aos orixás², inquices³ e voduns⁴ e mantém uma hierarquia bem demarcada. Divide-se apenas entre médiuns que incorporam os orixás conhecidos como pai e mãe-de-santo⁵, os médiuns Ogãs para os homens e as Equedes para as mulheres, sendo esses os que dão assistências para os médiuns incorporados.

Para Mattos (2007), o candomblé foi fortemente influenciado pelas tradições religiosas da África Ocidental, onde era comum o culto a imagens em pequenos altares e a prática de sacrifícios de animais como oferendas às divindades. Esses rituais eram realizados em espaços especialmente designados para cerimônias coletivas.

3.2 A Umbanda

A “umbanda não é só religião; ela é um palco do Brasil” (Prandi, 1991, p. 88), ainda para o autor, citado por Menezes (2012) a umbanda “é uma síntese do antigo candomblé da Bahia, que foi transplantado para o Rio de Janeiro na passagem do século XIX para o XX, com o espiritismo kardecista, chegado da França no final do século XIX” (Prandi, 2003, p. 17).

Para Silva (1994), a umbanda é uma religião sincrética que reúne diversos elementos religiosos e culturais. Ela incorpora o culto às entidades africanas, aos caboclos (espíritos indígenas), aos santos do catolicismo popular, caboclos, crianças, pretos-velhos e, com o tempo, outras entidades influenciadas pelo kardecismo também foram adicionadas a esse panteão. Dessa forma, combina aspectos de várias religiões, resultando em uma síntese de diferentes tradições. Diante disso, afirma Menezes (2012):

Devido ao grande sincretismo e caráter eclético, a umbanda é uma religião que reúne uma grande diversidade de grupos étnicos brasileiros, sua cultura e tradições religiosas diferentes. Toda essa multiplicidade reflete uma miscigenação que compõe a sociedade brasileira e a umbanda seria uma tentativa de formular uma religião nacional, de criar uma religião democrática

² Nome genérico dado às divindades segundo as nações Jeje, Queto e Ijexá, de origem africana yorubá.

³ Nome genérico dado às divindades segundo as nações Congo e Angola, de origem africana banto.

⁴ Nome genérico dado às divindades segundo a nação Jeje de origem africana Fon.

⁵ Nome dado aos sacerdotes do terreiro.

que seria capaz de unir os vários grupos étnicos e classes sociais. (Menezes, 2012, p. 75)

Segundo Prandi (2003), surgiu no Rio de Janeiro no século XX e se disseminou pelo Brasil como uma religião universal, sem restrições quanto à raça, etnia ou classe social. Sua origem é mais recente e se desvincula em maior medida dos elementos culturais trazidos da África. É reconhecida como uma religião essencialmente brasileira, resultante da fusão das tradições africanas, espíritas, kardecistas e católicas.

A umbanda é chamada de “a religião brasileira” por excelência, num sincretismo que reúne o catolicismo branco, a tradição dos orixás da vertente negra e símbolos e os espíritos de inspiração indígena, contemplando as três fontes básicas do Brasil mestiço. (Prandi, 2003, p. 5)

Na umbanda, diferentemente do candomblé, não há incorporação dos orixás diretamente, eles são apenas reverenciados. Nela, se incorporam os guias que são espíritos de pretos e pretas velhas que representam a sabedoria ancestral, muito cultuados pelas práticas africanas, onde os mais velhos têm mais conhecimentos e vivências. Além deles, também são trabalhadas a linha indígena com os caboclos, considerados guerreiros e de forte influência energética na umbanda. Por fim, os erês que são espíritos de crianças.

A umbanda é a religião dos caboclos, boiadeiros, pretos velhos, ciganas, exus, pombogiras, marinheiros, crianças. Perdidos e abandonados na vida, marginais do além, mas todos eles com a mesma tarefa religiosa e mágica que lhes foi dada pela religião de uma sociedade fundada na máxima de heterogeneidade social: trabalhar pela felicidade do homem sofredor. É kardecista essa herança da prática da caridade. [...] É para praticar a caridade que as entidades de umbanda vêm nas sessões de culto. (Prandi, 1990, p. 55)

Segundo Silva (2005) a umbanda teve seu desenvolvimento marcado pela busca de um modelo de religião que integrasse de forma legítima todas as contribuições dos grupos que compõem a sociedade brasileira. “Já no primeiro momento, a umbanda não é a simplificação do candomblé, mera “limpeza”. Nem apenas a ritualização do kardecismo com elementos dos candomblés. É uma enorme transformação.” (Prandi, 1990, p. 56)

4. RITUALÍSTICA E ARQUITETURA NOS TERREIROS

Para Aguirre (1999, p. 124) “a ritualização é um processo que implica a encarnação de símbolos, associações simbólicas, mediante gestos, ações que signifiquem sentido especial para quem os pratica num dado contexto.” Para DaMatta (1997), o mundo social é produto de convenções e símbolos, e todas as ações sociais são feitos rituais ou com possibilidades de ritualização.

De maneira geral, a ritualística refere-se ao conjunto de práticas simbólicas e cerimoniais realizadas por indivíduos ou coletividades com a finalidade de marcar acontecimentos, estabelecer vínculos sociais ou mediar a relação entre o ser humano e o transcendente. Presentes em praticamente todas as culturas e religiões, os rituais organizam o tempo, o espaço e a conduta social, conferindo sentido e estrutura à experiência humana (Van Gennep, 1978). Segundo Eliade (1992), os rituais são formas de repetição do sagrado, atualizando mitos e crenças por meio de gestos, palavras e símbolos que mantêm a coesão e a identidade dos grupos. Para Turner (2005), além de sua função religiosa ou simbólica, os rituais desempenham um papel social fundamental, atuando como mecanismos de transição, integração e resolução de tensões coletivas. Assim, a ritualística pode envolver desde celebrações religiosas, cerimônias civis, ritos de passagem e práticas cotidianas, até comportamentos simbólicos em instituições políticas, acadêmicas ou familiares, sempre carregando significados que extrapolam sua materialidade e reforçam os valores culturais e sociais de uma comunidade.

4.1 A ritualística dos terreiros

No contexto das religiões afro-brasileiras, como a umbanda e o candomblé, a ritualística é composta por um conjunto complexo de práticas, cerimônias e códigos simbólicos que organizam a relação entre o mundo humano e o mundo espiritual. Esses rituais envolvem desde a preparação de oferendas e assentamentos até os toques de atabaques, cantigas em línguas de origem africana e danças específicas que visam evocar a presença das divindades e entidades espirituais (Prandi, 2005; Silva, 2007). Cada elemento ritual possui uma função e um sentido próprios, estabelecendo uma dinâmica entre o sagrado e o profano e assegurando a

manutenção dos fundamentos ancestrais. Os ritos seguem regras rígidas de execução e são organizados conforme a hierarquia do terreiro e a natureza das entidades cultuadas, reforçando não apenas a comunicação com o mundo espiritual, mas também a coesão social e cultural do grupo religioso (Martins, 2011; Cunha, 1978).

Entre os principais aspectos da ritualística afro-brasileira, destaca-se o culto aos orixás e entidades, os rituais de iniciação, as giras e os ritos de passagem. Cada cerimônia obedece a um protocolo específico, que inclui banhos de ervas, oferendas, cânticos e danças circulares acompanhadas por toques de atabaque (Motta, 1998; Silva, 2007). Esses elementos são essenciais para ativar a energia espiritual do terreiro e estabelecer a conexão entre os praticantes e as divindades. Além disso, a ritualística abrange práticas de proteção, descarrego, fortalecimento espiritual e celebração, sempre orientadas por fundamentos transmitidos oralmente entre as gerações (Prandi, 2005; Martins, 2011).

A ritualística, no contexto de um terreiro, é intrinsecamente ligada à arquitetura do espaço. Cada ambiente no terreiro, como o barracão (local das danças), o peji (local dos altares) e os quartos de santo (onde ocorrem as iniciações), tem uma função específica e simbólica nos ritos. A disposição desses espaços e sua organização refletem a ordem cosmológica e espiritual que os rituais buscam reafirmar.

Portanto, a ritualística não se limita às ações e movimentos, mas também inclui o espaço onde esses atos são realizados, formando uma integração simbólica e funcional entre arquitetura e prática religiosa. Nos terreiros, a arquitetura não é apenas um pano de fundo, mas um componente essencial para a realização dos rituais, pois cada elemento do espaço físico está impregnado de significado e participa ativamente na dinâmica ritualística.

Em suma, a ritualística das religiões afro-brasileiras é uma manifestação cultural e espiritual que envolve uma coreografia detalhada de ações e interações simbólicas, todas profundamente conectadas aos espaços em que ocorrem.

Para Silva (2005), as religiões africanas caracterizam-se pela crença em deuses que incorporam em seus filhos. São também religiões baseadas em magias. O sacerdote, ao manipular objetos como pedras, ervas, amuletos, etc., e fazer sacrifício de animais, rezas e invocações, acredita poder entrar em contato com os

deuses, conhecer o futuro, curar doenças, melhorar a sorte e transformar o destino das pessoas.

O conceito de ritual está ligado às práticas religiosas, quando no fazer religioso, “rituais dão forma ao sagrado, comunicam doutrina e moldam indivíduos dentro de comunidades” (Schechner, 2002, p.50). De acordo com o autor, um ritual sagrado está atrelado à representação e disseminação de crenças religiosas, onde seus fiéis costumam invocar forças ligadas ao mundo sobrenatural de divindades (Schechner, 2002).

4.2 Espacialidade do terreiro: arquitetura sagrada

Considerando os aspectos arquitetônicos dos espaços religiosos das práticas dos cultos afro-brasileiros, nota-se que diferentemente de outros espaços religiosos como igrejas, não são tão facilmente identificados, pois geralmente acontecem em espaços adaptados como residências e galpões, condicionados pela falta de espaço nas cidades. Em sua maioria, se estabelecem em puxadinhos ao lado da residência do pai ou mãe-de-santo. De acordo com Menezes (2012), cada parte do território contém características e organizações do espaço apresentando uma dimensão material e imaterial em suas ambiências próprias, sacralizadas nesse espaço de ritual pouco difundido na arquitetura. “O terreiro é o espaço ritualístico que recompõe e reelabora a cultura e a identidade africana.” (Menezes, 2012, p. 36).

Segundo Rocha (1994) o espaço físico dos terreiros contém uma estrutura determinada para atender as necessidades das atividades praticadas. Neles, encontra-se o barracão, a assistência, a cozinha, a casa de Exú⁶, a casa de santo. A casa de Exú se encontra na entrada do terreiro, onde guarda e vigia as portas e portões. Já o barracão é o espaço religioso considerado como um pátio interno onde acontecem as festas públicas, conforme ilustra na Figura 01.

⁶ Local destinado a Exú, orixá que domina a comunicação, a ordem, o movimento, a criação e a transformação.

Figura 01 – Disposição hipotética de um terreiro

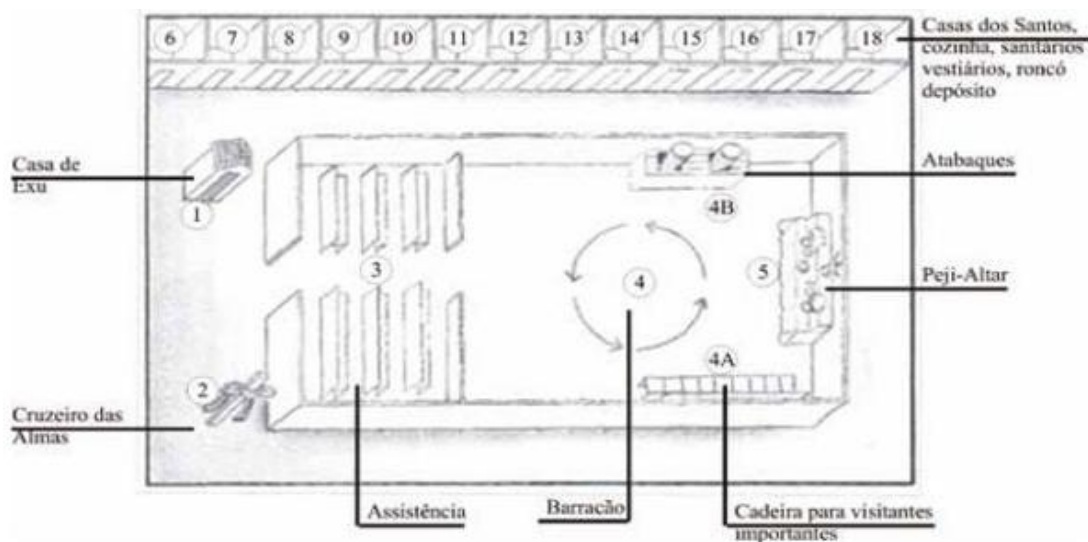


Fonte: Rocha, 1994, p. 39.

Segundo Menezes (2012), os espaços arquitetônicos dos terreiros podem ser adaptados de acordo com o tamanho dos espaços que estão estabelecidos:

Um terreiro que possui amplo espaço poderá apresentar, por exemplo, diversas casas de orixás. Já os terreiros adaptados de residências ou, ainda, muito pequenos, terão o mínimo de espaço para a realização específica dos rituais, de proteção e segurança do terreiro. No livro *Almas e Orixás na Umbanda*, o autor, Omolubá (2000, p. 94), propõe um modelo de terreiro. Neste, estão representados os espaços básicos e necessários para o funcionamento de um terreiro de umbanda, composto da casa de Exu, casa para os orixás, cozinha, sanitários, vestiários, barracão, assistência, peji e local para os atabaques. (Menezes, 2012, p. 81)

Figura 02 - Modelo proposto por Omolubá (2000, p. 94)



Fonte: Menezes, 2012, p. 82

5. ESTUDO DE CASOS

A presente pesquisa apresenta uma análise do espaço de culto religioso de umbanda e candomblé. Os terreiros estão localizados na Região Metropolitana do Recife, sendo 2 (dois) deles situados na Zeis Brasilit, no bairro da Várzea – Recife/PE (Figura 03), 1 (um) localizado do Bairro Novo do Carmelo – Camaragibe/PE (Figura 04) e 2 (dois) localizados no bairro de Marcos Freire – Jaboatão dos Guararapes/PE (Figura 5).

A escolha dos bairros se deu pela familiaridade da autora com a área de estudo. Buscou-se identificar os ambientes dos terreiros, seus usos e funções por meio de observação participante e entrevistas semiestruturadas presenciais.

Figura 03 – Bairro da Várzea - Recife/PE



Fonte: Prefeitura do Recife (2025)

O intuito desses procedimentos metodológicos aplicados nos espaços dos terreiros visitados é a análise de como as características e a divisão dos ambientes de terreiro são determinados pela ritualística das religiões de matrizes africanas, que está sendo representada na maioria dos terreiros analisados, identificando especificamente os ambientes que são indispensáveis para a realização dos rituais dessa religião e sua localização no espaço sagrado. Para isso, investiga-se como os ambientes são distribuídos nos espaços dos terreiros, utilizando como base de

Nesse sentido, quanto ao Bairro Novo do Carmelo situado em Camaragibe/PE (Figura 05), pode-se afirmar que este é historicamente ligado aos engenhos de cana-de-açúcar, sendo o Engenho Camaragibe um dos mais ricos da região até a invasão holandesa. O município carrega marcas da presença afrodescendente em sua formação.

Figura 05 – Bairro Novo do Carmelo – Camaragibe/PE



BAIRRO NOVO

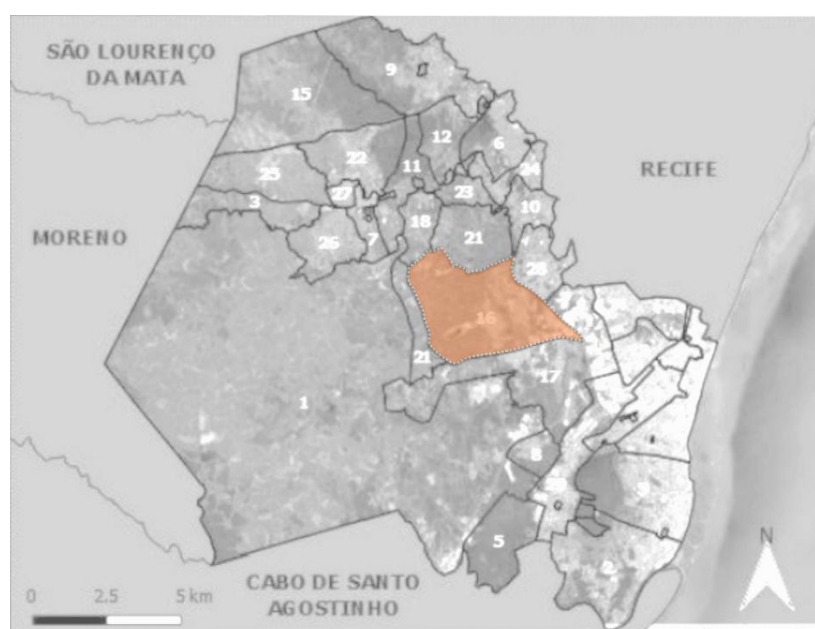
Fonte: Prefeitura de Camaragibe (2025)

A proximidade de ambos os bairros com a UFPE também contribui para debates e projetos voltados à valorização da cultura afro, além disso é possível entender como a presença afro-brasileira molda suas identidades, seja nas manifestações artísticas, na religiosidade ou na culinária, refletindo a rica diversidade cultural do Recife.

Os dois últimos terreiros visitados para o presente trabalho localizam-se no bairro de Marcos Freire, em Jaboatão dos Guararapes/PE. Em meados do século XIX, o município era tradicionalmente açucareiro. Segundo Mello (1975), a partir de um levantamento estatístico de 1857, Jaboatão dos Guararapes contava com 45 engenhos e totalizava 3.520 escravizados.

O município é berço de importantes manifestações culturais afro-brasileiras, como o Maracatu Nação, representado por grupos como a Nação do Maracatu Aurora Africana, fundada em 2001. Essas expressões artísticas não apenas celebram a herança africana, mas também funcionam como instrumentos de resistência e afirmação identitária. A história de Jaboatão dos Guararapes, marcada por lutas e conquistas, reflete-se na vitalidade de suas tradições afrodescendentes, que continuam a influenciar e enriquecer o panorama cultural pernambucano.

Figura 06 – Bairro de Marcos Freire – Jaboatão dos Guararapes/PE



Fonte: Prefeitura de Jaboatão (2025)

Quanto aos terreiros, pode-se afirmar que eles possuem áreas privativas variadas e estão situados, normalmente, como um “acréscimo” à casa do pai ou mãe de santo. Suas plantas possuem algumas características comuns, como será discutido no presente capítulo.

Cabe ressaltar que este trabalho não tem o intuito de aprofundar nos aspectos teológicos, e que o foco deste estudo está na análise espacial, optando por examinar locais de culto de religiões afro-brasileiras localizados na Região Metropolitana do Recife, com dimensões distintas.

Apesar das diferenças físicas, todos os terreiros apresentam coerência em seus espaços rituais, com estruturas culturais que se adaptam às condições

disponíveis. Os cinco espaços analisados mostram adaptações espaciais em moradias, que refletem uma divisão espacial que atende às práticas ritualísticas de forma funcional, considerando suas limitações urbanas.

O método utilizado nesta análise baseia-se na observação participante sistematizada, usada para identificar e registrar os ambientes dos terreiros de umbanda e candomblé. Para isso, combina registros fotográficos e entrevistas com os líderes religiosos de cada terreiro, a fim de identificar os espaços indispensáveis para a realização dos rituais dessas religiões.

A etapa inicial baseia-se em uma pesquisa de campo, sendo então dividida em registro fotográfico e entrevista com os participantes, nos cinco terreiros escolhidos para estudo de caso. Essa etapa possibilitou uma análise interna desses ambientes, investigando as características arquitetônicas de acordo com os eventos ritualísticos que acontecem nesses espaços.

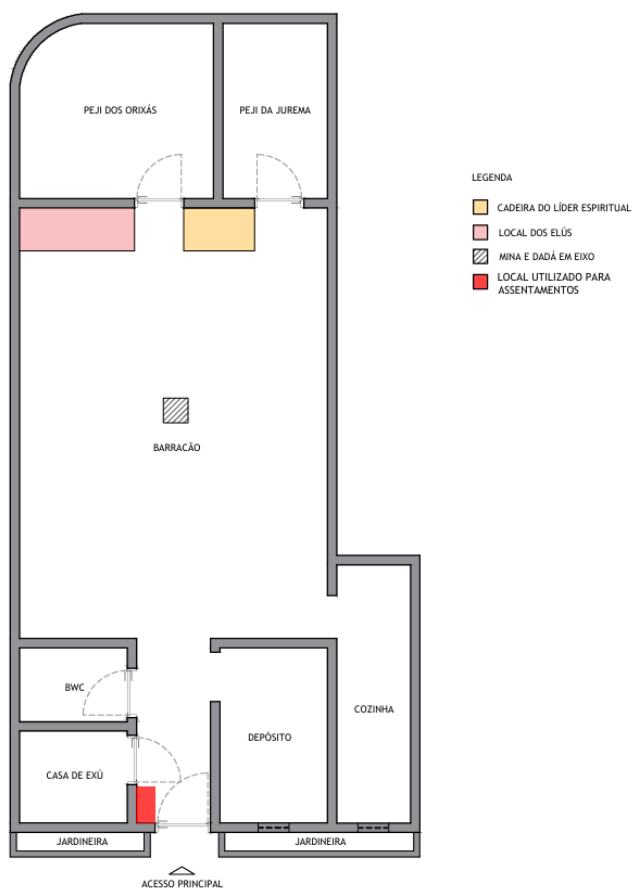
5.1 Terreiro 01 – Ilê Axé Xangô Onutum Nikeré

O primeiro terreiro visitado foi o Ilê Axé Xangô Onutum Nikeré (Figura 07), administrado pela ialorixá Mãe Gilmara de Xangô, localizado na ZEIS Brasilit, no bairro da Várzea, Recife/PE. Trata-se de um terreiro de Umbanda Nagô e Jurema Sagrada. Seu espaço é relativamente amplo, com ambientes bem definidos e sem vínculo de moradia, apenas para fins religiosos.

O primeiro espaço identificado foi a casa de Exú na entrada do terreiro (Figura 08). A casa de Exú, segundo a entrevistada Mãe Gilmara de Xangô, consiste em um espaço determinado para os assentamentos e para os objetos rituais de Exu, além de ter a função de proteção do espaço sagrado do terreiro. Ainda segundo a entrevistada, a casa ou cancela de Exú deve ficar na entrada do terreiro, com Exú sempre de frente para a porta. Para ela, a casa de Exú na entrada do espaço religioso é um dos espaços físicos indispensáveis para o funcionamento pleno da ritualística. Trata-se de um espaço simples, pequeno e de chão batido, com apenas uma mesa de apoio para as imagens dos Exús da casa e seus respectivos objetos, como taças e velas, além das bebidas. Percebeu-se também alguidares⁷ com oferendas no chão.

⁷ Os alguidares são recipientes de barro ou cerâmica, geralmente de formato arredondado e raso, amplamente utilizados em rituais das religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda.

Figura 07 – Esboço Ilê Axé Xangô Onutum Nikeré



Fonte: Autora (2024)

Figura 08 – Casa de Exú

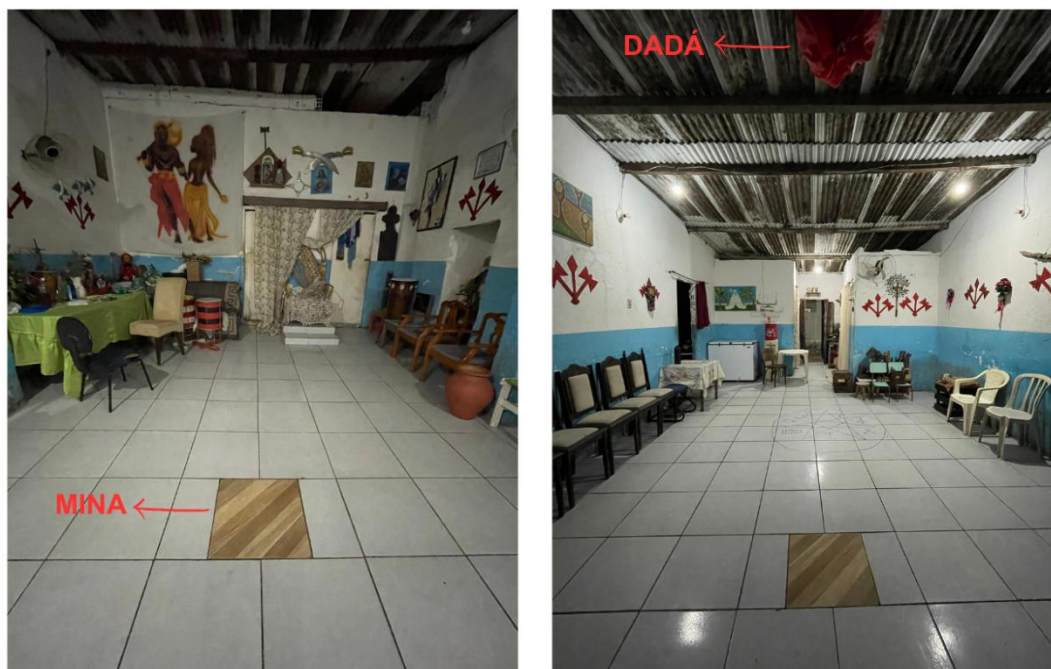


Fonte: Autora (2024)

Esses objetos servem como suporte para oferendas aos orixás, contendo alimentos sagrados, flores, líquidos ou outros elementos simbólicos.

Observou-se um sanitário unissex ao lado da casa de Exu e um depósito em frente, utilizado para armazenamento de indumentárias e instrumentos utilizados no dia a dia do terreiro. O barracão (Figura 09 e 10) encontra-se bem no centro do terreiro, espaço utilizado para a realização dos rituais e festividades.

Figura 09 e 10 – Barracão



Fonte: Autora (2024)

Ao centro do barracão, encontra-se a Mina, no piso, e o Dadá, na cumeeira, sendo esses alinhados por um eixo imaginário (Figura 11).

Figura 11 – Eixo imaginário entre a Mina e o Dadá



Fonte: Autora (2024)

A Mina fica no piso, ao centro do barracão. Observou-se a partir da participação em uma das giras, que toda ritualística é feita ao redor da Mina. Segundo a dirigente da casa, a Mina é a fonte do axé, é a energia que rege o terreiro.

Nas laterais direita e esquerda do espaço identificou-se as cadeiras dos visitantes, a cadeira da mãe de santo bem no centro, acima do barracão e os elús (atabaques) ao lado direito da cadeira da mãe de santo, como identificados na Figura 07. O local dos elús possui um banco de alvenaria e um apoio elevado para os instrumentos, em forma de escada.

Na parte superior do terreno do terreiro, foi identificado o peji dos orixás (Figura 12), espaço utilizado para o culto aos orixás e ao lado o peji da jurema (Figura 13), espaço utilizado para o culto aos caboclos, pretos velhos, mestres e mestras.

Aplicado o questionário, exposto no Apêndice A desta pesquisa, quando questionada sobre os espaços indispensáveis para que a ritualística do terreiro ocorresse, a entrevistada respondeu: casa de Exú, peji do orixá e peji da jurema.

Figura 12 e 13 – Pejí dos Orixás e Pejí da Jurema



Fonte: Autora (2024)

Quando questionada sobre a localização desses espaços no terreiro, a entrevistada respondeu: a casa de Exú deve ficar na entrada do terreiro, sempre de frente, referindo-se à representação física do Exú virado para a frente da porta do espaço.

Sobre os elementos contidos no terreiro que reafirmam a cultura afro-brasileira, a entrevistada respondeu: o tridente de Exú, o machado de Xangô, a lança de Oxóssi, as estatuetas dos santos, os elús (atabaques).

Em relação a necessidade de alteração no espaço, principalmente de layout, para a realização das festividades e rituais, a entrevistada respondeu que não era necessário, visto que o espaço, para ela, servia da maneira como sempre se apresentou.

Já sobre o terreiro possuir alguma hierarquia espacial, para a entrevistada seria exatamente os mesmos espaços que são indispensáveis para que a ritualística ocorra da maneira correta, como o pejú dos Orixás, o pejú da Jurema, a casa de Exú.

5.2 Terreiro 02 – Ilê Axé Obá Ogodô Yzô

O segundo terreiro visitado foi o terreiro de Candomblé nagô e Jurema Sagrada Ilê Axé Obá Ogodô Yzô (Figura 14), administrado pela ialorixá Mãe Ana e localizado na ZEIS Brasilit, no bairro da Várzea - Recife/PE.

Figura 14 – Esboço – Ilê Axé Obá Ogodô Yzô



Fonte: Autora (2024)

Trata-se de um espaço adaptado na residência da ialorixá. Os ambientes identificados foram a cancela de Exú (Figura 15) na entrada da residência, o barracão (Figura 16), adaptado no meio da residência, a mesa de consultas (Figura 19) e os atabaques na lateral esquerda e lateral superior direita do barracão respectivamente. Em seguida, o pejú do Orixá, em um quarto adaptado e restrito e por fim o pejú da Jurema (Figura 18) na parte mais interna da residência, ao lado da sala de estar. Observou-se também a Mina e o Dadá em eixo no centro do barracão (Figura 17).

Figura 15 – Cancela de Exú



Fonte: Autora (2024)

Notou-se que, por ser na residência da mãe de santo, o ambiente onde fica o barracão e o pejú da jurema, são constantemente reconfigurados em termos de layout. Segundo Mãe Ana, no dia-dia quando não está trabalhando para fins espirituais, ela costuma costurar e seu posto de costura fica no espaço destinado ao barracão. Em dias de consultas espirituais é necessário retirar os equipamentos de costura do espaço e realocar para outro, que segundo a entrevistada, costuma ser o pejú da jurema, conforme a Figura 18. Em dias de obrigações e festas, o ambiente onde localiza-se o pejú da jurema também precisa ficar livre, e os equipamentos de costura são realocados para outros cômodos.

Quando questionada sobre a localização desses ambientes indispensáveis no espaço do terreiro, a entrevistada respondeu: casa de Exú na entrada do terreiro,

dando a justificativa de que Exú é o orixá que protege o terreiro, que faz a religião acontecer, pejí do Orixá e o pejí da Jurema.

Sobre os elementos contidos no terreiro que reafirmam a cultura afro-brasileira, a entrevistada respondeu: Dadá⁸ do orixá Xangô, Mina⁹ de Oxum, atabaques, estatuetas dos santos.

Figura 16 e 17 – Barracão e Eixo Mina e Dadá

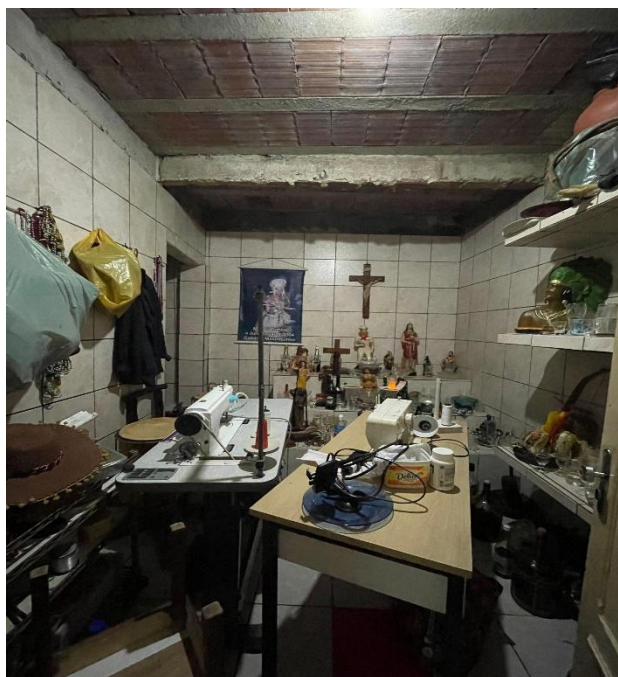


Fonte: Autora (2024)

⁸ Segundo a sacerdotisa da casa, dadá é o elemento que fica na cumeeira do terreiro, acima da mina para reverenciar o Orixá patrono da casa.

⁹ Mina: Fonte de axé e força espiritual do terreiro.

Figura 18 – Pejí da Jurema



Fonte: Autora (2024)

Quando questionada sobre a necessidade de alterações, principalmente de layout, para a realização de rituais e festividades, a entrevistada respondeu que havia a necessidade de realocar a mesa de consulta em dias de festa, visto que no dia a dia fica no barracão para a realização de consultas e jogos de búzios.

Figura 19 – Mesa de consulta



Fonte: Autora (2024)

5.3 Terreiro 03 - Ilê Axé Oyá Togum

O terceiro terreiro visitado foi o Ilê Axé Oyá Togum, administrado pela ialorixá Mãe Paulinha de Oyá (Figura 20). Trata-se de um terreiro de Candomblé Jêje e Jurema Sagrada. Sua localização se dá no Bairro Novo do Carmelo - Camaragibe/PE. Trata-se de um espaço adaptado na residência da ialorixá. Os ambientes identificados inicialmente foram a Casa de Exú (Figura 21), logo após a entrada da residência, além de alguns assentamentos no portão interno da casa.

Segundo a entrevistada, sua residência ainda estava em adaptação para o terreiro, e alguns elementos ainda não estavam estabelecidos, como o Dadá e a Mina, no barracão (Figura 22), sendo este adaptado na sala de sua residência.

Figura 20 – Esboço - Ilê Axé Oyá Togum



Fonte: Autora (2024)

Figura 21 – Casa de Exú



Fonte: Autora (2024)

Logo após a casa de Exú, na entrada da residência, observou-se um terraço pequeno, que segundo a entrevistada, servia de espaço para atendimentos. Em seguida, o barracão (Figura 22 e 23) no centro da casa, onde antes era uma sala de estar. Quando questionada sobre interferências relacionadas à ausência do Dadá e da Mina em eixo no centro do barracão, a entrevistada respondeu que não havia interferências, visto que ainda seriam colocados.

Figura 22 e 23 – Barracão



Fonte: Autora (2024)

Em seguida, observou-se a cozinha e a entrada do pejí da Jurema (Figura 24) de acesso restrito para visitantes.

Quando questionada sobre os espaços indispensáveis para uma ritualística correta a entrevistada respondeu: a casa de Exú, que deve ficar sempre na entrada para proteção e abertura de caminhos, o pejí do Orixá e o pejí da Jurema.

Quando questionada sobre dificuldades em termos de espaços físicos que os usuários encontram na prática dos rituais, a entrevistada respondeu que apenas em relação ao tamanho, e que pretendia num futuro próximo, construir um primeiro andar para ser sua residência, deixando o espaço do térreo apenas para o terreiro.

Sobre os elementos que reafirmam a cultura africana, a ialorixá respondeu: maruô (folha de dendê) que serve de proteção da casa, ferragens de Ogum, tridente de Exú, adaga de Iansã.

Quando questionada sobre a necessidade de alterações de layout para a realização de rituais ou festividades, a entrevistada respondeu que havia a necessidade.

Figura 24 – Entrada do Pejí da Jurema



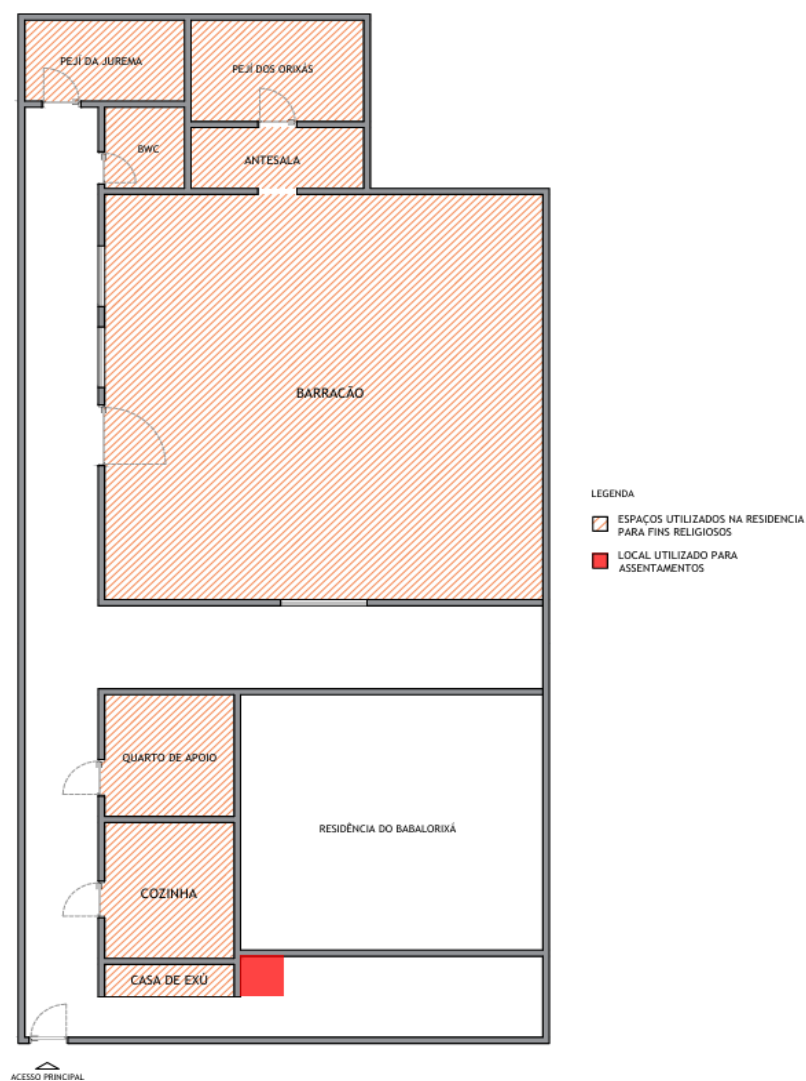
Fonte: Autora (2024)

5.4 Terreiro 04 - Ilê Axé Obá Telewá

O quarto terreiro visitado foi o Ilê Axé Obá Telewá (Figura 25), administrado pelo babalorixá Pai Jeferson. Sua localização se dá no bairro de Marcos Freire –

Jaboatão dos Guararapes/PE. Trata-se de um terreiro de Candomblé Nagô e Jurema Sagrada. O espaço de culto religioso se estabelece no mesmo terreno que a residência do babalorixá, sendo este um espaço amplo. Os ambientes identificados inicialmente foram a Casa de Exú (Figura 26), na entrada do terreno, e alguns assentamentos no portão interno da casa.

Figura 25 – Esboço - Ilê Axé Obá Telewá



Fonte: Autora (2025)

Figura 26 – Casa de Exú



Fonte: Autora (2025)

Em seguida, observou-se a cozinha e um quarto de apoio ao lado da circulação de entrada do terreno, em direção ao barracão. Logo após, avistou-se o barracão (Figura 27), num complexo à parte no mesmo terreno da residência, sendo este um espaço bastante amplo.

Figura 27 – Barracão



Fonte: Autora (2025)

No barracão avistou-se uma antessala que dava para o pejí do Orixá. O pejí da Jurema (Figura 28) e o banheiro localizam-se do lado de fora do barracão. Segundo o babalorixá, os cultos de jurema e candomblé são em dias diferentes e nunca realizados juntos.

Figura 28 – Pejí da Jurema



Fonte: Autora (2025)

Quando questionado sobre os espaços indispensáveis para que a ritualística ocorra de maneira correta, o babalorixá afirmou: cozinha, pejí do Orixá, pejí da Jurema, casa de Exú na entrada do barracão.

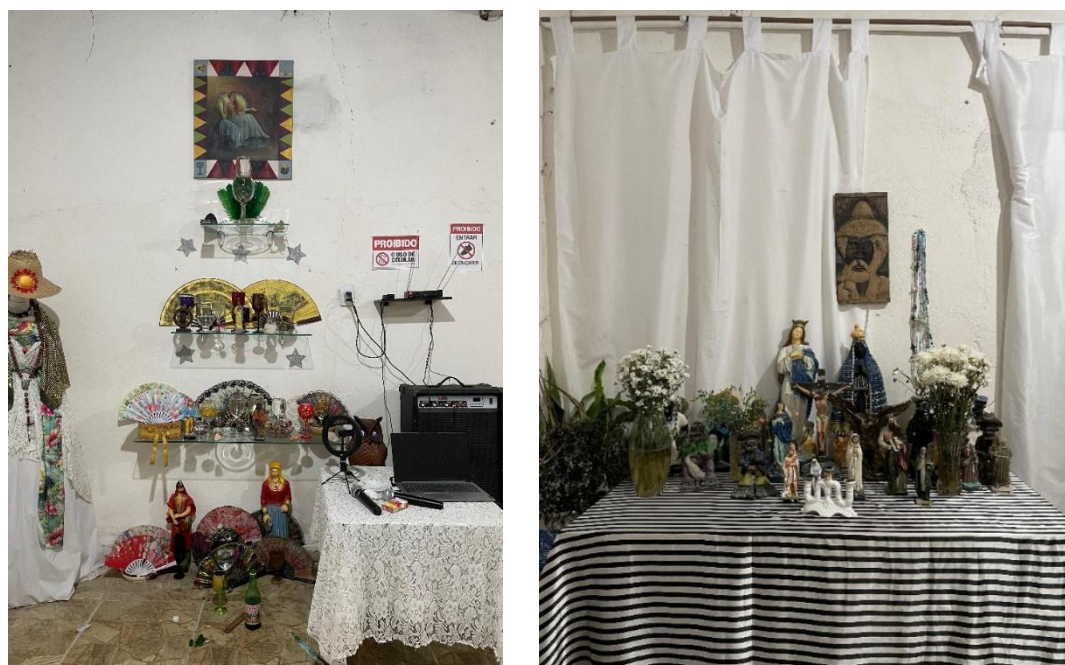
Quando questionado sobre as dificuldades, em termos de espaço físico, que encontrava para a prática dos rituais, o babalorixá afirma que a maior dificuldade atualmente não era em relação ao espaço em si, mas sim em termos de saneamento básico do bairro e chuvas. A rua onde fica localizado o terreiro e a residência alaga em dias de chuvas fortes e não tem calçamento.

Em relação aos elementos que reafirmam a cultura africana, o entrevistado respondeu: vasos e jarros de barro, maruô (folha de dendê), ervas, elús (atabaques), maracá, xequerê e agogô.

Sobre os espaços que possuíam uma hierarquia no terreiro, o entrevistado respondeu que os mesmos espaços indispensáveis para a ritualística são os espaços que possuem uma hierarquia no terreiro.

Observou-se também um altar (Figura 29), que segundo o entrevistado, era destinado ao povo cigano. Linhagem que ele trabalha também no terreiro.

Figura 29 e 30 – Altar dos Ciganos e Mesa de decoração para festividades



Fonte: Autora (2025)

Outro espaço observado dentro do barracão, foi uma mesa destinada a decoração para as festividades (Figura 30).

5.5 Terreiro 05 - Ilê Axé Oxum Taladé

O quinto terreiro visitado foi o Ilê Axé Oxum Taladé, administrado pelo ialorixá Mãe Joice. Sua localização se dá no bairro de Marcos Freire – Jaboatão dos Guararapes/PE. Trata-se de um terreiro de Candomblé Nagô e Jurema Sagrada. O espaço de culto religioso se estabelece no mesmo terreno que a residência da ialorixá, sendo este um espaço amplo. Cabe mencionar, que nesse terreiro em especial, o culto à Orixá e à Jurema Sagrada se dão em espaços distintos. O espaço aqui estudado refere-se apenas ao candomblé. O espaço de culto à Jurema (Figura 31)

localizava-se num terreno na mesma rua, mas que segundo a entrevistada, seguia com a mesma lógica espacial.

Figura 31 – Espaço de culto a Jurema



Fonte: Autora (2025)

Os ambientes identificados inicialmente foram a Casa de Exú, na entrada do terreno, e alguns assentamentos próximos a Casa de Exú.

Logo após, observou-se um amplo espaço entre a entrada do terreno e o barracão. No barracão (Figura 32) avistou-se duas cadeiras, em um batente mais elevado, de frente para a entrada, que segundo a entrevistada, seriam cadeiras sacralizadas para a Orixá Oxum, regente do terreiro, e outra que seria para a Orixá Iemanjá, de uma filha de santo que faleceu. Ao lado, notou-se os elús, também de frente para a porta.

Figura 32 – Barracão



Fonte: Autora (2025)

Na lateral do terreiro, observou-se o pejí de Oxum (Figura 33) e o pejí de Oxalá (Figura 34), além da mesa de consulta (Figura 35).

Ao lado do pejí de Oxalá, havia um assentamento para Oxum (Figura 36), que segundo a ialorixá, servia como fonte de axé da casa.

Figura 33 e 34 – Pejí de Oxum e Pejí de Oxalá



Fonte: Autora (2025)

Figura 35 – Mesa de consulta em frente aos pejis



Fonte: Autora (2025)

Figura 36 – Assentamento para Oxum



Fonte: Autora (2025)

Quando questionada sobre os espaços indispensáveis para a realização correta da ritualística, a entrevistada respondeu: cozinha, barracão, peji do Orixá,

sabagi (lugar onde os filhos que estão iniciando na religião se recolhem, para cumprir suas ritualísticas), jurema sagrada e casa de Exú.

Sobre as dificuldades do espaço físico, todas elas, segundo a entrevistada, seriam em relação às chuvas e à falta de saneamento básico no bairro, causando infiltrações e alagamentos, dificultando a locomoção dos moradores, filhos de santo e visitantes do terreiro.

Os elementos que reafirmam a cultura africana no terreiro, segundo a entrevistada, seriam os elús (atabaques), vestimentas, guias e ferragens dos Orixás.

Quanto a necessidade de mudança de layout para rituais e festividades, a entrevistada citou que os elementos sacralizados não eram retirados, mas a mesa de consulta sim.

Para a entrevistada, a casa de Exú, os pejis dos orixás e os elementos sacralizados, faziam parte sim de uma hierarquia espacial.

5.6 Resultado das pesquisas nos terreiros visitados

As visitas e entrevistas realizadas evidenciaram que, apesar das diferenças estruturais e dimensionais entre os cinco terreiros visitados, alguns espaços permanecem essenciais para a ritualística, como a Casa de Exú, o Peji do Orixá e o Peji da Jurema, como mostra no Quadro 03.

Quadro 03 – Resultado das pesquisas nos terreiros

Critério	Ilê Axé Xangô Onutum Nikeré	Ilê Axé Obá Ogodô Yzô	Ilê Axé Oyá Togum	Ilê Axé Obá Telewá	Ilê Axé Oxum Taladé
Tipo	Umbanda Nagô e Jurema Sagrada	Candomblé Nagô e Jurema Sagrada	Candomblé Jêje e Jurema Sagrada	Candomblé Nagô e Jurema Sagrada	Candomblé Nagô e Jurema Sagrada
Localização	ZEIS Brasilit, Várzea - Recife/PE	ZEIS Brasilit, Várzea - Recife/PE	Bairro Novo do Carmelo - Camaragibe/PE	Marcos Freire – Jaboatão/PE	Marcos Freire – Jaboatão/PE
Casa de Exú	Na entrada, voltada para porta	Na entrada da residência	Na entrada da residência	Na entrada do terreno	Na entrada do terreno
Barracão	Espaço exclusivo	Adaptado na residência	Adaptado na residência	Espaço exclusivo	Espaço exclusivo
Presença de Mina e Dadá	Sim	Sim	Ainda não implantados	Não	Não
Peji do Orixá	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim
Peji da Jurema	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim, em outro terreno
Realocação de Layout	Não necessário	Sim, para consultas e festas	Sim, devido ao uso residencial	Poucas alterações	Sim
Elementos de cultura afro-brasileira	Tridente de Exú, machado de Xangô, atabaques	Dadá de Xangô, Mina de Oxum, atabaques	Maruô, ferragens de Ogum, adaga de Iansã	Vasos de barro, atabaques, xequê	Elús (atabaques), vestimentas, guias, ferragens
Dificuldades encontradas	Nenhuma significativa	Adaptação de layout	Espaço físico reduzido	Chuvas e alagamentos devido a infraestrutura urbana precária	Chuvas e alagamentos devido a infraestrutura urbana precária

Fonte: Autora (2025)

Entre os espaços comuns a todos os terreiros visitados, destacam-se a Casa de Exú, obrigatoriamente posicionada na entrada dos terrenos ou residências, funcionando como elemento protetor e de abertura de caminhos, e os pejis de Orixá e de Jurema, que mesmo em espaços limitados ou adaptados, reafirmam a hierarquia espacial e ritual estabelecida pela tradição oral e o barracão, onde ocorre os rituais e as festividades. Com isso, podemos corroborar com Rocha (1994), citado no capítulo 4 deste trabalho, onde o autor fala que os o espaço físico dos terreiros contém uma estrutura determinada para atender as necessidades das atividades praticadas. Sendo esses espaços o barracão, a assistência, a cozinha, a casa de Exú, o pejí do Orixá, evidenciando assim, que a arquitetura desses espaços rituais relaciona-se com a ritualística.

A presença da Mina e do Dadá, elementos que em alguns casos ainda estavam em processo de implantação, como no Ilê Axé Oyá Togum, também revelou o compromisso com a configuração litúrgica e a necessidade do alinhamento desses elementos como eixo simbólico de energia no barracão, como mostra a Figura 37.

Figura 37 – Ritualística no barracão ao redor da Mina e Dadá



Fonte: Autora (2025)

As entrevistas demonstraram que, para além do espaço físico, os terreiros são ambientes de acolhimento social, prática cultural e transmissão de saberes ancestrais, incorporando elementos materiais que reafirmam a identidade afro-brasileira, como atabaques, maruô, tridentes de Exú, ferragens de Ogum e outros instrumentos ritualísticos. Notou-se que, enquanto alguns terreiros, como o Ilê Axé Obá Telewá, dispõem de espaços amplos e organizados, outros, como o Ilê Axé Oyá Togum e o Ilê Axé Obá Ogodô Yzô, enfrentam desafios relacionados à falta de espaço e à necessidade constante de adaptação para a realização das festividades e obrigações.

Outro aspecto recorrente foi a relação entre o espaço físico e o contexto urbano questões como a precariedade do saneamento básico, a ausência de calçamento e as dificuldades de infraestrutura nos bairros onde estão localizados, sobretudo em Jaboatão dos Guararapes e Camaragibe, foram apontadas como desafios para a continuidade das atividades religiosas, reafirmando o papel de resistência histórica desses espaços diante das adversidades socioespaciais.

Dessa forma, podemos afirmar que independentemente da escala e da materialidade, os terreiros mantêm a centralidade dos espaços simbólicos necessários à ritualística e configuram-se como importantes patrimônios imateriais e culturais da sociedade brasileira, preservando e ressignificando as práticas religiosas de matriz africana no território pernambucano.

6. CONCLUSÕES

O presente trabalho teve como objetivo analisar a relação entre a ritualística das religiões afro-brasileiras e a configuração arquitetônica dos terreiros localizados na Região Metropolitana do Recife, com especial atenção às tradições do Candomblé, da Umbanda e da Jurema Sagrada. Partindo do entendimento de que os terreiros são mais do que espaços físicos de culto, mas territórios de memória, identidade e resistência cultural, buscou-se compreender como os rituais religiosos determinam a organização, a hierarquia e a ocupação simbólica desses ambientes. A escolha pelo recorte geográfico se justifica pela importância histórica e cultural de Pernambuco como um dos principais núcleos de preservação das tradições afro-brasileiras no país.

A pesquisa propôs-se a investigar a relação entre práticas religiosas e arquitetura, evidenciando a maneira como a ritualística influencia diretamente a configuração dos terreiros e os elementos indispensáveis à sua funcionalidade. Para isso, estabeleceram-se como objetivos específicos o levantamento histórico das religiões de matriz africana no Brasil, a análise da evolução e adaptação dessas tradições no contexto urbano pernambucano e a identificação das características arquitetônicas e simbólicas dos espaços de culto. A relevância desse estudo se manifesta não apenas no campo acadêmico, mas também na valorização do patrimônio cultural imaterial afro-brasileiro, frequentemente invisibilizado pelo preconceito e pela falta de reconhecimento oficial.

A metodologia utilizada foi de caráter qualitativo, exploratório e descritivo, combinando pesquisa bibliográfica, documental e empírica. Foram realizadas visitas técnicas, observação participante e entrevistas semiestruturadas em cinco terreiros situados em Recife, Camaragibe e Jaboatão dos Guararapes. Durante as visitas, foi possível mapear os espaços litúrgicos, registrar sua configuração espacial e dialogar com dirigentes e praticantes religiosos sobre a importância simbólica e ritualística de cada ambiente. Além disso, foram elaborados esboços arquitetônicos e quadros comparativos, que auxiliaram na organização e interpretação dos dados obtidos.

Os resultados da pesquisa revelaram a recorrência de determinados espaços indispensáveis à ritualística, como a Casa de Exú, o barracão, os pejis de Orixá e de Jurema, e as cozinhas de santo. Mesmo em situações de limitações físicas, adaptações residenciais ou precariedade urbana, os terreiros preservam sua lógica

espacial baseada na tradição oral e nos fundamentos religiosos. Elementos materiais como atabaques, tridentes, folhas sagradas, vestimentas e adornos litúrgicos reafirmam a identidade afro-brasileira e evidenciam a permanência dos valores culturais herdados dos povos africanos e dos saberes indígenas.

Outro aspecto relevante identificado foi a capacidade de adaptação e ressignificação dos terreiros diante das adversidades, como a falta de infraestrutura urbana e as restrições socioeconômicas. Os dirigentes religiosos demonstraram habilidade em preservar os princípios sagrados e a hierarquia espacial dos cultos, mesmo em contextos de improviso ou reforma dos espaços físicos. As entrevistas também evidenciaram o papel social dos terreiros, que funcionam como espaços de acolhimento comunitário, proteção espiritual e resistência cultural frente ao racismo religioso e à marginalização histórica das religiões afro-brasileiras.

Em síntese, conclui-se que a arquitetura dos terreiros está intrinsecamente condicionada à ritualística, constituindo-se como resultado de uma construção simbólica coletiva e dinâmica, distinta dos modelos arquitetônicos convencionais. Este estudo reforça a importância dos terreiros enquanto patrimônios culturais e religiosos afro-brasileiros e aponta para a necessidade de reconhecimento, valorização e preservação desses espaços nos territórios urbanos. Espera-se que esta pesquisa contribua para o fortalecimento das políticas de proteção ao patrimônio imaterial e incentive novas investigações acadêmicas sobre a arquitetura sagrada das religiões afro-brasileiras.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Roberto Motta de. **Jurema: religião brasileira de origem indígena**. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2006.
- AGUIRRE, A. **Cultura Organizacional**, Inespo, Universidad de Leon, México. 1999.
- CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **De Xangô a Candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano**. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 13-28, jan./mar. 2013. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4399906.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2025.
- CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.
- DAMATTA, Roberto. **A Casa e a Rua Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DUARTE, Cristiane Rose; SANTOS, Ana Lúcia Vieira. **Casas Invisíveis: um estudo dos espaços da população de rua do Rio de Janeiro**. In: DUARTE, Cristiane Rose; RHEINGANTZ, Paulo Afonso; DEL RIO, Vicente. **Projeto do Lugar: Colaboração entre Psicologia, Arquitetura e Urbanismo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, PROARQ, 2002, pp. 272-281.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FRANCO, Gilciana Paulo. **As religiões de matriz africana no Brasil: luta, resistência e sobrevivência**. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 18, n. 1, p. 30-46, jan-jun / 2021.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. WROBEL, Fanny (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques; CUNHA, Macsuelber de Cássio Barros da. Reflexões sobre a arquitetura religiosa romana: a construção de templos segundo o 'De architectura', de Vitruvius. **Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos**, [S. l.], n. 5, p. 20–38, 2015. DOI: 10.17648/rom.v0i5.11206. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/romanitas/article/view/11206>. Acesso em: 8 abr. 2025.

MALHEIROS, AMP. **A escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 1867. vol.2.

MARQUESE, Rafael de Bivar. **A Dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, século XVII a XIX**.

MENEZES, Claudia Castellano. **AGÔ, INAÊ! ODOYÁ!: Arquitetura e Construção Cultural do Espaço dos Terreiros**. UFRJ / FAU / PROARQ, 2012.

MARTINS, Giovani. **Umbanda de Almas e Angola: ritos, magia e africanidade**. São Paulo: Ícone, 2011.

MOTTA, Roberto. **O útil, o sagrado e o mais-que-sagrado no Xangô de Pernambuco. Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 168-181, jun. 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/C47NX6PK5K7vPr5L7pfGTvR/>. Acesso em: 16 abr. 2025.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Umbanda e Questão Moral: Formação e Atualidade no Campo Umbandista em São Paulo**. 1993. Dissertação (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

PAIVA, Andréa Lúcia da Silva de. **Os Fios do Trançado: um estudo antropológico sobre as práticas e as representações religiosas na Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito do Homens Pretos no Rio de Janeiro**. Tese de Doutorado, PPGSA/IFCS/UFRJ. 2009, p.44.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SAHLINS, Marshall. **O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I)**. MANA, v.3, n.1, p.41-73, 1997a
SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro Edições; 5ª edição, 2005.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ : Vozes, 2017.

SCHECHNER, Richard. **Performance Studies: An Introduction**. Routledge, 2002.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques; CUNHA, Macsuelber de Cássio Barros da. Reflexões sobre a arquitetura religiosa romana: a construção de templos segundo o 'De architectura', de Vitruvius. **Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos**, [S. l.],

n. 5, p. 20–38, 2015. DOI: 10.17648/rom.v0i5.11206. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/romanitas/article/view/11206>. Acesso em: 8 abr. 2025.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

GONÇALVES, Eduardo Henrique. **Entre Mestres e Encantados: etnografia da Jurema Sagrada na Paraíba**. João Pessoa: Editora UFPB, 2015.

APÊNDICE A – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS COM OS LÍDERES RELIGIOSOS

ROTEIRO - ENTREVISTAS

1. O terreiro possui um espaço amplo ou adaptado?
2. Sabendo que os terreiros de umbanda e candomblé podem ser adaptados nos espaços em que são estabelecidos, quais espaços físicos são indispensáveis para que a ritualística ocorra de maneira correta? Porquê? (ex: casa de exu, cruzeiro das almas, peji...)
3. Qual a função desses espaços para o terreiro?
4. Os terreiros seguem um layout determinado?
5. Os terreiros seguem uma estrutura espacial determinada de ambientes?
6. Sendo um terreiro adaptado, quais as dificuldades, em termos de espaço físico, que os usuários encontram na prática dos rituais?
7. Como esses espaços se adaptam para a realidade atual?
8. Quais elementos de "adorno" reafirmam a cultura africana?
9. Precisa de alguma alteração no espaço para a realização de rituais ou festas? Se sim, quais?
10. Os terreiros possuem alguma hierarquia espacial?

Fonte: Autora (2023)