

## RECONHECIMENTOS IDENTITÁRIOS DO CANDOMBLÉ EM GOIÁS: CONTEXTOS PÓS- COLONIAIS NA CONTEMPORANEIDADE

Mary Anne Vieira Silva<sup>\*1</sup>

**Resumo:** Deprendemos para essa análise compreender o Sagrado de matriz africana para o reconhecimento do Candomblé. Enfocamos que a referida religião é uma forma organizativa social, eminentemente, ligada a diáspora africana no Brasil e ressaltamos que para sua formação, as identidades, as tradições das culturas africanas sofreram com as ações dos dispositivos designados por colonialidade do poder. Logo, as vivências históricas e religiosas experimentadas em espaços e paisagens no contexto da diáspora forjaram relações sociais fraturadas pelo impositivo político colonial. Para ensejar o debate em argumentos que se elaboram contrários auspícios dos conhecimentos europocêntricos, os nossos constructos teóricos e conceituais ancoram-se nos debates da teoria pós-colonial. Metodologicamente, pautamo-nos na etnogeografia por meio da compreensão de uma dada cosmologia com o lugar, e de como o espaço é concebido e vivido pelos sujeitos informantes, considerando para o estudo a via interpretativa da cultura. Deparamos com a ideia de que o Candomblé emerge por meio de um imbricado sistema de conexões reinventadas com o tempo das ancestralidades, de reconstrução do espaço diaspórico por meio de ritos, de formas de ajustamento/transformação e da preservação de práticas que sobreviveram aos sistemas coloniais.

**Palavras-chave:** Candomblé; Pós-Colonial; Cultura; Diáspora; África.

---

\* Doutora em Geografia, professora da Universidade Estadual de Goiás - Campus de Anápolis, Anápolis/GO, Brasil. E-mail: marymel2006@hotmail.com

RECOGNITION OF IDENTITIES OF CANDOMBLÉ IN GOIÁS:  
POSTCOLONIAL CONTEXTS IN CONTEMPORANEITY

**Abstract:** In this analysis, we intend to understand the Sacred from African origin to the recognition of Candomblé. We emphasize that this religion is a social organizational form eminently linked to the African diaspora in Brazil and we highlight that for its formation, the identities, the traditions of African cultures suffered from the actions of the devices designated by the coloniality of power. Thus, the historical and religious experiences experienced in spaces and landscapes in the context of this diaspora forge social relations fractured by the authoritative colonial political. To give rise to the debate on arguments that are elaborated auspiciously contrary to Eurocentric knowledge, our theoretical and conceptual constructs are anchored on discussions of postcolonial theory. In terms of methodology, we base in ethnogeography through the understanding of a given cosmology with the place, and how space is conceived and lived by the informant subjects considering to the study the interpretative way of seeing culture. We came across the idea that the Candomblé emerges through an imbricated system of connections reinvented with the time of ancestries, of the reconstruction of the diaspora space through rites, forms of adjustment/transformation and the preservation practices that survived the colonial systems.

**Keywords:** Candomblé; Postcolonialism; Culture; Diaspora; Africa.

RECONOCIMIENTOS QUE IDENTIFICAN EL CANDOMBLÉ EN GOIÁS:  
CONTEXTOS POSCOLONIALES EN LA CONTEMPORANEIDAD

**Resumen:** Deducimos que para el reconocimiento del Candomblé es importante comprender lo Sagrado de la matriz africana. Nos fundamentamos en que la referida religión es una estructura organizativa social, principalmente vinculada a la diáspora africana en Brasil y resaltamos que para su formación, las identidades y las tradiciones de las culturas africanas sufrieron con las acciones de los dispositivos designados por el colonialismo del poder. De esa forma, las vivencias históricas y religiosas experimentadas en espacios y paisajes en el contexto de la diáspora forjaron relaciones sociales fracturadas por la imposición política colonial. Para ensayar el debate con argumentos que se elaboran contrarios a los auspicios de los conocimientos europocéntricos, nuestros constructos teóricos y conceptuales se apoyan en los debates de la teoría poscolonial. Metodológicamente, nos pautamos en la etnogeografía por intermedio de la comprensión de una dada cosmología con el lugar, y de cómo el espacio es concebido y vivido por los sujetos informantes, considerando para el estudio la vía interpretativa de la cultura. Nos enfrentamos a la idea de que el Candomblé emerge a través de un intrincado sistema de concepciones reinventadas con el tiempo de las ancestralidades, de reconstrucción del espacio diaspórico por medio de ritos, de formas de ajustamiento/transformación y de la preservación de prácticas que sobreviven a los sistemas coloniales.

**Palabras-clave:** Candomblé; Poscolonial; Cultura; Diáspora; África.

## Introdução

O Sagrado de Matriz Africana é um termo que evoca uma densa discussão sobre os processos a que foram submetidos os espaços colonizados. Este termo é adotado no presente texto para o Candomblé, campo investigativo do estudo. Essa religião está assente na cultura africana ressignificando as tradições, sobretudo aquelas do culto aos orixás, ou seja, as advindas da região yorubana, atual Nigéria e Benim. O Candomblé de origem yorubá, ou como o conhecemos hoje, Candomblé de ketu, é uma forma social religiosa constituída eminentemente ligada à diáspora africana no Brasil.

Nesse estudo, o Sagrado de Matriz Africana é assumido como categoria interpretativa tanto para o campo terminológico quanto para o conceitual. No que tange às terminologias, este se aplica às religiões de matriz africana e religiões afro-brasileiras, e como conceito, nesse estudo, se aplica, exclusivamente, para o Candomblé.

As vivências históricas, experimentadas em espaços e paisagens no contexto da diáspora, forjaram relações sociais fraturadas pelo impositivo político colonial que as une. Toda a ideia de sagrado que remete a uma matriz africana é tida como bricolada pelas experiências com as culturas religiosas ou manifestações do sagrado local, seja de influência indígena, seja de influência europeia. No entanto, esse aspecto de hibridação não é homogêneo para todas as manifestações religiosas, o que faz com que, hoje, umas sejam mais mescladas que outras.

No estudo, reconhece-se como legítima e válida essa compreensão geográfica e histórica. Todavia, para além dessa interpretação consensual e panorâmica, os estudos sobre o sagrado de matriz africana na diáspora geraram uma discussão epistemológica no âmbito acadêmico que ora põem em oposição, ora em relação sinônima, os termos religiões de matriz africana (RMA) e religiões afro-brasileiras. Aqui consideramos necessária uma breve inferência que situe essas discussões terminológicas no âmbito dos estudos acadêmicos sobre o sagrado africano por estarem relacionadas ao que Mignolo (2005) considera sobre o imperativo weberiano que oblitera a colonialidade do poder escrito sobre o oral. Como uma proposta de enfrentamento a essa parelha, Mignolo (2005) adverte que os jargões são importantes para designar e desconstruir os sentidos políticos e ideológicos que são revestidos e liminarizados em pensamentos e ações por certas posturas interpretativas sobre o espaço colonial e suas formas de poder.

Na literatura clássica de viés iluminista sobre os estudos desses segmentos religiosos, o sagrado de matriz originariamente africana sempre remeteu, por um lado, a ilações com conceitos e categorizações eurocêntricas, tais como primitivo e inferior. Por outro lado, as religiões denominadas de afro-brasileiras, por situações de acordos, ajustes, conversões sociais com o viés iluminista europeu e cristão, seja de orientação católica ou espírita kardecista, constituir-se-iam na estrutura das práticas menos primitivas, porém não menos bárbaras, supersticiosas e atrasadas.

Nesse sentido, esses estudos apresentam taxonomias que ordenam tanto o segmento de religiões de matriz africana quanto às religiões afro-brasileiras. No que se refere a essas últimas, além do aporte cristão e evolucionista que marcou o pensamento sobre o outro no século XIX, tais como o catolicismo, seja ortodoxo ou popular, o espiritismo kardecista também deixou suas marcas interpretativas, categorizadoras e de práticas. Esse é o modelo no qual as religiões denominadas de Umbanda são um caso exemplar. As inferências para essas questões são caras tanto para as posições políticas e interpretativas que a academia faz sobre os partícipes das referidas religiões, no sentido de identidade atribuída, quanto para a própria autoidentidade de seus professantes.

Desta feita, a problemática desse estudo se desdobra sobre as dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana em um segmento específico desse sagrado na diáspora: o Candomblé de Ketu. Partindo dessa perspectiva, localizamos e a identificamos como uma Religião de Matriz Africana (RMA) e não como uma religião afro-brasileira. Essa deferência é importante em respeito a um sentimento legítimo que demanda dos próprios professantes do Candomblé - doravante denominados por egbé, candomblecistas ou povo de santo - de assim serem reconhecidos.

Ao longo deste texto, a arena interpretativa sobre o assunto revela conhecimentos exógenos sobre o tema na literatura africanista clássica e nas próprias falas dos sujeitos que vivenciam tais práticas religiosas. Essas falas se inscrevem em um duplo domínio: ora são silenciadas pelo imperativo do denominado “segredo público” que permeia necessariamente as religiões iniciáticas - o segredo público “que é amplamente conhecido, mas não pode ser enunciado” conforme adverte Taussig (1998, p.50) - ora são silenciadas pela hegemonia de crenças e ora pelos imperativos da colonialidade do poder.

Contudo, um problema se apresenta: o Candomblé, religião escolhida entre as de matriz africana, é ainda percebido e abordado, como se observa em parte da bibliografia advinda da Sociologia, História e Antropologia, em uma perspectiva estática e autocrática. Essa percepção caracteriza-se pela quase ausência de referências às relações inter- e intraconectivas, seja com a sociedade civil ou entre suas próprias unidades de rito e culto, correntemente conhecidos como Comunidades de terreiro, Casas, Roça, Egbé<sup>1</sup> ilê axé.

Para o campo dos estudos geográficos, a produção sobre o Candomblé situa-se em especial ora por um viés da geoetnografia<sup>2</sup>, ora pelo viés da etnogeografia<sup>3</sup>. Perscrutado em uma abordagem geográfica, o estudo do Candomblé mostrou uma questão especialmente necessária: a questão do território religioso de referência africana e as relações mediatizadas e estabelecidas intra- e extracampo das religiões de matriz africana.

Dada essa questão, surgem os seguintes questionamentos: permanece a validade do argumento apresentado pela bibliografia especializada de que o Candomblé ainda se organiza em uma perspectiva estática e autocrática?<sup>4</sup> As Comunidades de terreiro ainda são endógenas, com pouca ou nenhuma relação entre seus coetâneos? A partir do dizer dos informantes “cada candomblé é um”, ou seja, uma unidade no diverso, como explicar as intensas e necessárias relações de troca, negociação e conflito de bens simbólicos e mágico-religiosos entre as casas? Ao tentar responder a essas questões, deparamo-nos com a parca produção de estudos

que privilegiam esse olhar, em que se reconhece a existência de relações sociais e territoriais do sagrado de matriz africana, nesse caso em Goiânia e sua Região Metropolitana.

Nesses termos, apontamos para o fato de que, ao contrário dos entendimentos que apresentam os Candomblés em seus espaços de ritos e cultos, os ilês-axés, como unidades ímpares do diverso, concretas, presentificadas em uma rigidez quase fixa, esses, na verdade, se apresentam em complexas relações de redes sobrepostas e inter-relacionadas. A articulação das redes percebidas ocorre na inserção de membros em ocasiões festivas ou civis, nas trocas de bens simbólicos inerentes à ritualística, nas relações políticas entre as casas. Essas redes, por sua vez, são compostas por diversas territorialidades, expressas em várias formas – seja nas relações culturais e em sua interface com o sagrado, seja com a sociedade civil, com segmentos religiosos hegemônicos ou com grupos socialmente minoritários ou subalternizados, religiosos ou não.

Para além desse pressuposto, essas redes sobrepostas e inter-relacionadas são vetorizadas por duas grandezas categoriais: o espaço e o tempo, as quais obedecem a uma dinâmica que pode se apresentar em formas fluidas, porosas e flexíveis. Para efeito desse estudo e da necessária demonstração das filigranas que formam a tessitura dessa trama, a rede do Candomblé pode ser percebida e identificada em três dimensões: a simbólica, a social e a econômico-política.

No que se refere à dimensão simbólica, a referida religião se constitui pelas “cosmolocalidades”<sup>5</sup>. O referido termo liga-se ao reconhecimento de um local dominado por uma deidade designando o domínio espacial específico do sagrado. Para o âmbito social o Candomblé se constitui pelas intra- e interconectividades nodais de identidade e de relações intra- e inter- egbés. Na dimensão político-social, o tratamento do poder público para com as Comunidades de Terreiros decorre de ações de promoção de igualdade cultural e das ressonâncias multiterritoriais do Candomblé com a sociedade civil e as configurações multidirecionais – de fluxo e refluxo – com o Estado em sua demanda por políticas públicas.

De forma contígua e contributiva, no estudo do candomblé, apoiado nas abordagens da Geografia Cultural, considera-se as ilações das Geografias Pós-Coloniais, na intencionalidade de busca de sentidos dos e para os denominados sujeitos descentrados, subalternizados. No mesmo sentido do que Bhabha (2005) denominou de sujeitos provisórios, circunstanciais e, sobretudo, dos sujeitos falantes e dos sujeitos falados.

## **As perspectivas da teoria pós-colonial e da geografia cultural para o estudo do Candomblé**

Pode-se afirmar que as posições teóricas da Geografia Cultural abrem espaços para o diálogo com a Geografia Pós-Colonial ao reconhecer as grandezas do simbólico, as múltiplas dimensões: filosófica, psicológica, sociocultural, histórico-geográfica e a identidade como movimento de negociação e, sobretudo, de processo de diferenciação e de reconhecimento frente à alteridade discutido por Haesbaert (2004). Ou ainda para Almeida (2011) ao afirmar que,

na perspectiva da Geografia Cultural, o espaço é garantido numa análise existencial em que os territórios e os lugares passam a ser analisados como porções “imbuídas de significados, de emoções e de sentimento” (ALMEIDA, 2011, p.2).

Nesse sentido, podemos corroborar algumas posições epistemológicas, dentre as quais destacamos uma que consideramos particularmente significativa para o campo de estudo ao qual no momento nos debruçamos: o *locus* de enunciação. O cenário no qual se desenvolvem as citadas tramas poderia, em um primeiro momento, ser apresentado em uma forma multidirecional e os atores sociais que nele atuam proporcionariam ao mesmo tempo situações de multiplicidades, interstícios, complementaridades e diferenças, como em um rizoma, (MASSEY, 2009; DELEUZE; GUATTARI, 2004).

Porém, para entender a configuração do Candomblé, um problema se apresenta: trata-se do lugar do sujeito que se propõe a produzir e publicizar um conhecimento oriundo de saberes locais. Nesse caso, o geógrafo e o historiador em uma dimensão cultural. Abre-se então a questão da forma narrativa dessa apresentação, a qual, necessariamente, quando os estudiosos apresentam os *loci* dos praticantes da religião, suas apreensões e percepções, levam esses sujeitos sociais a não se reconhecerem em suas formas de construção cultural, geográfica e histórica ou, pelo menos, na forma que os estudiosos da abordagem cultural a desenham.

Tal proposição é absolutamente válida ao se considerar o princípio contraditório que uma narrativa unívoca abarca, por “obliterar as multiplicidades e heterogeneidades dos espaços” (MASSEY, 2009, p.24). Porém, ao não avaliar o *locus* de enunciação do subalterno e a produção de narrativas desses mesmos “outros coetâneos”, é que se torna necessário nesses grupos pesquisados considerar o papel do intérprete da cultura, em uma situação de *agency*, conforme os estudos de Spivak (2010).

O estudo das religiões de matriz africana no âmbito da Geografia Cultural possibilita uma compreensão da diáspora africana no Brasil não apenas com aspectos de uma temporalidade teleológica ou linear, ou ainda apresentando o espaço em uma perspectiva vetorial unívoca (África-Brasil), mas sim em múltiplas direções e filigranas. Território é adotado como categoria interpretativa a partir da compreensão do “espaço existencial do humano” (ALMEIDA, 2011), que age construindo diversas formas e possibilidades de vivências, de acordo com suas subjetividades, sensibilidades e pertencimento, consigo e com os outros, com o espaço e com o tempo.

A ampliação do debate sobre as relações identitárias dessa religião no estado de Goiás recupera os ditos processos coloniais que imputaram mecanismos de subalternização e que, na atualidade, concedem abertura ao debate com outras formas de saberes na busca da descolonização das culturas, das crenças, das paisagens e dos territórios. Nesse sentido, a religião do Candomblé está alicerçada sobre construções culturais de diferença e alteridade e é produto de forças históricas e geográficas específicas que se fizeram por modos de representações dominantes.

Decorre daí a importância de considerar tal prática religiosa em suas relações sociais e políticas, as quais se formam por meio de um processo que envolve o poder geopolítico, ligado

ao momento da colonização do Novo Mundo e aos efeitos da diáspora africana nas Américas, considerando também a territorialização do conhecimento ocidental perpetuada por estratégias de exclusão e dominação das culturas e dos lugares colonizados: as colonialidades de poder.

No que diz respeito a essas colonialidades de poder, elas estão ligadas à crítica epistemológica empreendida por Quijano (2005). O conceito de colonialidade de poder relaciona-se, por meio da crítica às questões que promulgam heranças coloniais que ainda se fazem presentes nas sociedades contemporâneas, em especial nas nações subdesenvolvidas. Nesses espaços os modelos coloniais se reproduzem pelos mecanismos do modelo europeu de sociedade, de produção e de experiências diluídas em cotidianos que já refletem o ordenamento e a disciplinarização da vida (SILVA, 2013).

A ação colonizadora incluiu uma nova ordem nas dimensões simbólicas e epistemológicas. Redefiniu-se uma normativa do (bom) gosto, da interpretação e da semântica. Sabe-se que, por se tratar de uma religião baseada na oralidade, essas reconstruções geo-históricas dos ilês axés goianos apresentam lacunas, uma vez que ainda não existem fontes para contraposições e complementações de dados.

No que se refere às formas materializadas das vivências religiosas recriadas pela diáspora africana nas Américas, as concepções interpretativas de Massey (2009) são aqui especialmente consideradas, sobretudo no entendimento do espaço como um produto de inter-relações. No caso do Candomblé, a interação das culturas que o constitui é evocativa de estratégias do poder geopolítico global, que se fez na dominação dos territórios colonizados, provocadas pelas práticas de deslocamentos diaspóricos. Dessa realidade diaspórica, o elemento religião, tal como criado pela matriz cristã européia, sobressai como uma interpretação categorizadora e superlativizada pela ordem da colonialidade do poder.

Para grande parte das culturas africanas e ameríndias, ou seja, para “o outro” no subsolo da hegemonia, a ideia de religião como uma dimensão dissociada das instâncias natural e humanas soa como incompreensível. Numa tentativa de hermenêutica pluritópica, Mignolo (2005) e Santos (1985) apontam que, a despeito da simplificação categórica de “religião”, o que se realiza é uma cosmogonia. Porém, dos interstícios e contatos dos mundos semânticos, advém novas e múltiplas organizações ressignificadas.

O Candomblé, como vivência religiosa hibridizada, constitui-se como uma nova forma baseada em conjuntos ritualísticos formados por símbolos, crenças e mitos redistribuídos ou recombinaos nas diversas regiões brasileiras. Essa cosmovisão, como princípio do espaço interacional, apresenta-se com uma surpreendente capacidade de incorporação de elementos que constituem diferentes cosmologias. O espaço demarcado para a prática do Candomblé, o ilê, assume o binômio ajustamento/transformação, constituído pela interação de elementos e ritos que se universalizam e que acionam uma forma interpretativa epistêmica, a do espaço social, aquele dos significados sociais mais amplos da vivência e práticas humanas, próprias da religião em questão.

Dessa perspectiva, é possível reiterar a concepção de espaço como uma esfera da possibilidade da existência, da multiplicidade. Para Massey (2009, p. 3) “é a esfera na qual distintas trajetórias coexistem; é a esfera da possibilidade da existência de mais de uma voz.

Sem espaço não há multiplicidade; sem multiplicidade não há espaço”. Na composição do Candomblé, as trajetórias coexistem por meio de processos interativos que comungam com os ritos propriamente africanos e ainda coadunam com os processos que se ligam ao sincretismo brasileiro. Sobre esse último, o entendemos aqui conforme Carnevacci (1998, p. 8) que, ao relacionar o sincretismo aos construtos da própria diáspora, considera que este “permitiu uma inseminação aqui e acolá, uma fecundação dispersiva; uma disseminação desordenada”. Processos esses que, para o autor, respaldam a própria a cultura.

Os espaços que revelam a ocorrência e sua materialidade são indiscutivelmente vistos como produto das inter-relações históricas e geográficas, que evocam espaços e tempos plurais e múltiplos co-constitutivos. Para uma reconfiguração desses espaços e tempos remonta-se à chegada dos povos africanos trazidos ao Brasil na condição de escravizados, pertencente a uma diversidade étnica que ainda, de forma ressignificada, é vivenciada no país, conforme descrito nos estudos de Bastide (1985).

A experiência da escravidão promoveu a formação das mesclas culturais assistidas nas ritualísticas das religiões afro-brasileiras, como a devoção aos santos católicos em mesa branca ou da Jurema, como aponta Ferreti (2011). Na obra de Capone (2009), se percebe que a utilização do termo afro-brasileiro, pela autora, apresenta problemas epistemológicos. Ao contrário da autora, consideramos que o conjunto de cultos que compõe, sobretudo o kardecismo e a umbanda de desinência branca, não se reconhece como africano. Para boa parte dos adeptos desses segmentos religiosos e suas teogonias, o conjunto não se vincula eminentemente à prática africana.

Segundo os sujeitos pertencentes ao Candomblé na Região Metropolitana de Goiânia, essa questão demarca um aspecto central no que se refere às diferenças entre os segmentos que se designam ora como afro-brasileiros, ora como africanos. Pode-se observar esse fato no trecho retirado da entrevista concedida, em 19 de junho, ao projeto ABEREM/CieAA/UEG:

A questão racial liga-se a religião. Automaticamente falar de cor fala-se na religião. Não se fala de questão de... questão, de... quesito raça/cor sem falar de sua ponta que é a alma daquele povo de um lugar. Que é a sua fé. Então nesse momento, o que você percebe: pessoas que estão ali, que são oriundas de igrejas de matriz africana e brasileira, porque a Umbanda é brasileira, não adianta querer vim...ein heim, ein heim, ein heim... a Umbanda é a única religião brasileira! Genuinamente brasileira. Ela surgiu em Niterói, em uma mesa kardecista, por um médium, que foi o primeiro ato de discriminação...eu acho um absurdo, entendeu? Uma mesa kardecista que recusa receber na mesa o espírito de um Caboclo Sete-encruzilhada porque era um caboclo! Então, pra ser recebido na mesa kardecista tinha de ser, é... Charles Pierre, Adolf Greem, Irmã Sheila[...]num sei o quê...cê tá entendendo?Mas num podia ser um caboclo do pé grande, entende?Então tinha de ser um caboclo... aí quando se manifestou o Caboclo da sete-encruzilhada Zé Fernandino foi obrigado a sair fora do kardecismo. Aonde ele dá mensagem que nós dois sabemos, que ia soltar uma semente nas nuvens que ela ia proliferar e que ela daria várias casas, como surgiu várias casas de Umbanda, na época. (Aláburu, Elmo<sup>6</sup>. Goiânia, 2010).

Os cultos que reivindicam uma linhagem “pura” se apresentam com o *lócus* de sentido plural, principalmente, por se observar as ressignificações nas formas tradicionais, conforme aponta a entrevista



Até essa Umbanda, histórica, hoje já está difícil de encontrar. Cê vai nas casas de Umbanda hoje, o quê que está sendo tirado na sala? Não está saindo a Cabocla Jurema, não está saindo mais a Iara... quem está saindo é Oxum! Na sala de umbanda? [...] pessoa não recolhe mais na camarinha pra sair o caboclo tal...o Caboclo Oxossi...porque tem o caboclo Oxossi... mas é um caboclo...Beira-mar não sai mais na casa de [...]Como é que você chega para uma pessoa de cinquenta anos de ministério e diz: “ôôôh, mãe...nós num cultuamos Exu...”- “Que é isso, menino? Quê é que cê ta vendo? Eu vi os meus mais velhos fazendo assim, era Exu,era Pomba gila era Elegbára...era o que fosse! E num é a mesma coisa? E quê é que cê ta querendo de me ensiná agora?!” num é assim? E cê tem que... assim, dentro da hierarquia... [faz sinal dez i para boca] quietim! Na sua casa, quando você plantar, aí sim!“Ô gente...Nós somos Angola, esse senhor aqui é o senhor dos caminhos, é o mesmo senhor, é o mesmo Exu, Elegbara, ele tem o mesmo regimento mítico dentro do nosso culto,é o mesmo!Mas como nós somos Angola, nós vamos cantar é Pomba Gila, sabe?Aluvaiá...nós vamos cantar é assim...nós vamos saudar, dentro de nossas saudações... mas não é que não seja o do senhor...”pronto! Ficou entendido? Ficou entendido. Se eu chego na casa do senhor e o senhor é Ketu, é Exu?Pronto, eu vou cantar pra Exu do mesmo jeito, mas num é que...na minha cabeça eu sei que o senhor, a energia, o mítico é o mesmo... num mudou de senhor porque. (N’gunztala, Francisco Tata<sup>7</sup>, Goiânia, 2010).

As modalidades do Kardecismo e da Umbanda estão ligadas a uma herança africana, conforme afirma Capone (2009, p.13), “os médiuns circulam de uma variedade à outra, em um *continuum* religioso que vai do pólo considerado menos africano (kardecismo) àquele considerado mais africano (candomblé africano)”. A autora acrescenta que o Candomblé está imbuído nos cultos afro-brasileiros. Conforme seus escritos, o termo afro-brasileiro “está evidentemente associado à ideia de uma África legitimadora, berço ideal e único de uma religião, que nos dias de hoje, vem se tornando um símbolo de resistência” (CAPONE, 2009, p.48). Considero que mediante essa posição faz-se necessária uma crítica a partir da abordagem teórica que assumimos neste estudo.

A apresentação do termo afro-brasileiro como síntese do processo de bricolagem das culturas brasileiras dirimiu o emprego do termo africano com o intento de fortalecer a ideia de que houve um processo de ajustamento de várias culturas no Brasil. Ademais, a força epistêmica do termo afro-brasileiro designa uma formação de mescla étnica que consegue aglutinar para si uma variedade de matrizes, em especial europeias, indígenas e africanas. Sobre as últimas destacam-se: Umbanda, Omolocô, Encantaria e Candomblés.

O campo metodológico de investigação que orientou o estudo das comunidades de Terreiros em Goiânia e Região Metropolitana nos possibilitou elencar momentos em que as visões apresentadas encontram-se em contradição. O termo afro-brasileiro abriga uma densa e complexa discussão que necessita considerar os agrupamentos de credos de um *continuum* religioso, que segundo as narrativas não se apresentam em suas formas “puras”, mas por “formas misturadas”. Vejamos o trecho do diálogo

**Elmo:** “ah, você vem de onde?” Angola vem de onde? Vêm lá de Barros Reis, que era o Roberto, que herdou o nome dos Senhores dele, era escravo angolano, né? Barros Reis era a família... que ele que deu a obrigação de[ TrenbiZambi] que era Maria Nenê, né? Que era “Num é Baiana?” ...ela é do Sul, do Rio Grande do Sul, mas só que foi iniciada na Bahia, é a mãe do culto de Angola no Brasil... ela que iniciou Bernardinho, que iniciou [Siriaca] e daí

nasceu o bate folha, fica bonito isso: você fazer uma genealogia, muito bonito a tradição... não é que seja uma mais importante que a outra, mas é porque fica bonito... é cultura

**Pesquisadora do CieAA:** você acha que fortalece, a identidade?

**Francisco:** [...] não, muita gente enfraquece, porque muita gente, "ah, se dividindo?" Ele acha que agora ele tem que ser puríssimo, ele tem que purificar total... E aí isso cria...cria coisas estranhas...assim, sabe? Separadas... parece que... "Dandalunda? não...Dandalunda... eu num posso ir numa casa de Ketu...se meu santo virar lá, como é que vai ser?Ai!"E aí vai criando assim, sabe? Divisões... mas esse não é o objetivo, o objetivo é que as pessoas tenham a sensação de pertencimento, de conhecimento! Ah, não... eu sou iniciado... na sala sai Dandalunda, mesmo que ela usa as mesmas coisa de Oxum, qual o problema? O princípio é o mesmo... não tem problema dela usar os mesmos materiais, qual o problema?

**Pesquisadora do CieAA:** e o Santo gosta? Ele não se importa? Com a questão de território... não?

**Francisco:** o Santo, por si só... ele não ta muito preocupado com isso... não, não... porque ele transcende... ele é divindade então ele transcende... ..imagina, se eu vou aqui fazer uma oferenda, um... trabalho pra pedir pra Pombo Gila, que é o senhor dos caminhos na nação angola, que seria o Exu, ou... ou... ou Legbá dos voduns, que é o mesmo senhor... Então digamos que eu fiz aqui, né? Aí no meio do ritual eu sou de Angola – no meio do ritual eu falei "Laroiê, Exu! Pronto, dividiu o espaço mítico ,porque eu chamei Exu e agora vai ter que... Não, isso não existe! O senhor dos caminhos, é o senhor dos caminhos! Não existe esses dois espaços míticos que é: "ah, não isso aqui é de Exu"...Dividiu... "Aí esse espaço aqui é de Elegbá, porque eu sou Jeje, aí tem outro espaço"... Aí "Aqui não, aqui é de Pombo Gila, por que eu sou de Angola..." ...Isso não existe! O espaço mítico ele é transcendente! (Alâburu, Elmo; N'gunztala, Francisco. Entrevistadora: pesquisadora do CieAA. Goiânia, 2010).

No excerto acima, é possível observar que o espaço mítico narrado é aquele que permite o *continuum* religioso entre as nações que se construíram no espaço diaspórico brasileiro. Essa visão de que as divindades, ainda que relacionadas a diversos territórios africanos, podem ser assimiladas por uma questão de trânsito em outros espaços, reafirma a crença do praticante em suas manifestações sagradas. Desse pressuposto entende-se que os espaços do sagrado são fluídos e se apresentam, em sua cosmogonia, ligados ao sentido da transitoriedade do transcende.

Desta sorte, os partícipes possuem uma referência crítica da transitoriedade desses espaços de referência das divindades.

**Pesquisadora CieAA:** A pessoa que está no rito, ou o zelador...ele (a)sente isso..

**Francisco:** os mais velhos, não... os mais velhos não fazem essa separação. Os mais novos, alguns, vão para os extremos. "A não, eu sou Angola!", eu falei Exu, eles criticam logo... "Ué, você é Angola, ou você é o quê?" "o quê, que negócio de Exu?!" – e qual o problema? Claro que eu tenho que ter consciência de que eu sou Angola, no meu culto se chama Pombo Gila, eu tenho cantigas, eu tenho rezas, eu tenho ritos e tenho preceitos próprios, não preciso usar o deles, mas não que eu meu seja melhor, ou dele seja melhor. Ele vai usar o preceito, a reza, o culto, o... a língua dele... Mas o espaço mítico é o mesmo!

**Elmo:** se me permite... o que eu entendo hoje...nessa, nessa variedade de cultos que tem dentro do Afro, que aqui no Brasil nem se conhece...que é a questão de Congo, Moçambique, uma série de coisas de tradições africanas próprias,que muitos não tem acesso, que são – altamente – sociedades fechadas, mas que...o que você colocou muito bem, que o que a gente tem que respeitar e colocar assim, bem enxuto e bem visível, dentro das comunidades de matriz africana e brasileira é a essência de cada sentido... Você colocou muito bem... eu posso falar Ogum, ou Roxê Cumbi, Okume daí?O fenômeno é o mesmo... a essência é a mesma...

**Francisco:** é aí que está anos da grande luta, porque independente da tradição ele tem que terá sensação de pertencimento, sabe? Mas isso não significa que por isso eu vou abrir mão da minha tradição... e nem por isso eu vou achar que a minha é mais valorizada que o outro, mas essa sensação de pertencimento nós temos que resgatar [...]fazer acontecer... (Alâburu, Elmo; N'gunztala, Francisco. Entrevistadora: pesquisadora do CieAA. Goiânia, 2010).

Diante dos trechos das narrativas é possível perceber que os sujeitos consideram que esse intercruzamento do sagrado reforça a busca pela tradição. Em outros termos, avigora-se o lugar do Candomblé no seio das religiões afro-brasileiras e/ou africanas. Capone (2009), Prandi (2004), Silva (2007) somente assumem tais debates parcialmente. Ora eles afirmam o Candomblé como uma tradição em transição, ora como uma prática ritualística que se mescla, tornando-se um amálgama do processo de degenerescência, entre os candomblés “puros” e os candomblés ditos “degenerados”.

A tradição no Candomblé liga as rezas, os orôs, aos elementos sagrados que marcam as identidades de cada nação ali praticada. Geralmente, relacionam-se as filiações, as casas e/ou os(as) zeladores, a construção da identidade de cada sujeito, conforme sugere o trecho abaixo das falas dos sacerdotes

**Francisco:** O caboclo histórico se perdeu... aquele da Umbanda tradicional.

**Elmo:** É... não... o negócio é seguinte: o pessoal de candomblé, de matriz africana está nas suas casas...e tem referência[...] eu gostei muito daquela colocação sua, daquilo de localizar raízes. Por exemplo, eu perguntei para uma pessoa que tava lá se endeuando... “ah, que eu sou da nação de Ketu, que eu não sei o quê, que eu não sei o quê...”, eu falei:“muito bem... parabéns pra você! Mas deixa eu te fazer uma pergunta: você tem uma sumbanga?” a sumbanga é sua certidão...de sua árvore genealógica,da... casa que você foi originado, entendeu? Eu posso chegar aqui e falar “não, eu sou lá do Ilê de Opô Afonjá...e daí?” quem vai questionar?Agora, eu tenho um documento que prova a minha hierarquia, a minha origem sacerdotal. Eu tenho uma sumbanga, entendeu? Agora você percebe, o quê? Algumas pessoas... eu chamo isso até de... hipocrisia, sabe? Para como Axé... eles foram e viram alguma coisa, porque... Casa Branca está no mesmo lugar que é o antigo Engenho velho, ta no mesmo lugar... é,o Bate-folha está no mesmo lugar.

**Francisco:** Tumba Jussara? ta lá... na ladeira do Corrupio...

**Elmo:** Casa de Mina Jêje ta lá no Maranhão, no mesmo lugar! E as casas de Umbanda de origem, de Deoclésio, de Idelfonso de... de... do menino que eu acabei de falar de [ZélioFernandino] isso! As raízes do Omelokô está na internet, conforme eu te falei... eu fiquei muito chateado com as críticas muito mal formuladas de alguns zeladores-de-santo daqui do Centro-Oeste, que não conhece nem sequer suas raízes, quer questionar aqueles que tem trabalho

honrado. Que meu avô-de-santo, Tancredo da Silva Pinto, que era de Oxossi Baká Odé... saiu pregando... não conseguiu criar... o, a... formatar, a religião oficial brasileira, que na época tinha que ter uma carta chamada sinódica, uma coisa assim... que essa carta era obtida através do Senado... da vontade dos políticos, [...]ele já estava conseguindo porque prestou ótimos serviços a essa casta de políticos da época... bem sucedido! Muito bem... quando Tancredo criou o ponto, que era o Conselho Nacional de Umbanda e Candomblé no Estado do Rio de Janeiro, foi a época mais feliz que a religião teve, porque, se tinha seminários nas Federações de Umbanda e Candomblé, tá? E aí, naquela época, se identificava quem era quem... então as Federações tinham uma facilidade de apontar, quem era de fato e de direito. Porque, todos os senhores de hierarquia estavam ali presentes, prestando serviços àquelas Federações e apontando os seus, os seus filhos que eram iniciados e onde estava sua casa! Então hoje o que se sucede: hoje todo mundo quer ser cacique, então o cara vai na sua casa, aprende a cantar à azuelá<sup>9</sup>, entendeu? (Alâburu, Elmo; N'gunztala, Francisco. Entrevistadora: pesquisadora do CieAA. Goiânia, 2010).

Há na fala do Sr. Elmo um questionamento inicial sobre a formalização da identidade étnica por meio da *sumbanga*. Os grupos buscam legitimação de sua identidade *etnicorreligiosa* com discursos que os filiam às casas mais tradicionais de culto e a personalidades reconhecidas na história das religiões de matriz africana no Brasil. No entanto, essa reivindicação de origem não se estabelece formalmente e se sustenta a tradição oralizada. Quanto a sua essência cosmogônica o Candomblé de *ketu* busca uma estrutura ritualística ancestral entre a iniciação e as obrigações com “tempo de santo”.

O Candomblé como religião de matriz africana foi identificado por Capone (2004) como fenômeno da *reafricanização*. Essa religião se configura em um intenso e profundo mosaico de significados que revela as formas organizativas das Comunidades de Terreiros, em certa medida, seria conforme Corrêa (2005), a reinvenção da África no Brasil. Contudo, essa reinvenção via religião se faz em um processo de negociação pela sobrevivência e pela perpetuação não apenas de práticas religiosas, mas também de resistência e da congregação étnico-cultural. Bernardo (2007, p. 2), ao discutir sobre o Candomblé, infere o seguinte:

Essa idéia de multiplicidade que se encontra no bojo do candomblé, contrapõe-se, de um lado, às noções de unidade e continuidade estabelecidas pela visão certa e integradora da Razão; de outro, liga-se às noções de ruptura e de diferença que parecem ser traços característicos do pensamento contemporâneo.

Nesse espaço múltiplo, a reconstrução identitária religiosa se caracteriza por eventos ou coincidências da ligação espaço-tempo. Podemos inferir que essa identidade só se torna possível por meio de acordos, ainda que provisórios, uma vez que os sujeitos sociais são históricos.

## Notas conclusivas

A mistura entre as etnias, a fragmentação das estruturas nativas, os novos ritmos de trabalho e as novas condições de vida, promoveram a hibridação numa mescla cultural.

Essa condição permitiu que as religiões africanas transpostas para o espaço diaspórico preexistissem. Assim, o Candomblé emerge nesse imbricado sistema de conexões reinventadas com o tempo das ancestralidades, de reconstrução do espaço diaspórico por meio de ritos, de formas de ajustamento/transformação e da preservação de práticas que sobreviveram aos sistemas coloniais. Nesse processo, simultaneamente, emergem os espaços coloniais de poder na contemporaneidade, o que provoca a reelaboração do pensamento posicionado: o pós-colonial.

As relações sociorreligiosas e culturais africanas se cristalizaram no território brasileiro, criando um espaço de referência e simbologia. Dessa forma, o atributo religioso de matriz africana no espaço da diáspora constitui a referência direta do espaço sacralizado.

O espaço reconstruído como instância de negociação é posto como produto de relações que são práticas materiais e efetivas. Nele, o movimento do acontecer promove um *locus* em permanente construção, em que a cultura se efetiva e se materializa no espaço por uma ideia de espaço que é permeado de conexões ainda por serem realizadas, justaposições ainda por se transformarem em interações. Tal entendimento epistêmico para o Candomblé hoje se faz em movimento conectivo de formas simbólicas, sobretudo na interação que se efetiva pelos *egbés* e pelas linhagens que se seguem.

Diante dessas imposições sobressai um árduo processo de politização das espacialidades religiosas no interior das cidades e das metrópoles. Na configuração identitária do Candomblé goiano pode-se vislumbrar nuances diversas sejam sociais, culturais, econômicas ou simbólicas. A prática do Candomblé é evocativa de uma organização espacial que valoriza a vida comunitária. A própria vivência do sagrado da cultura impõe aos candomblecistas papéis definidores de territorialidades no domínio do *Ilê axé* e para além dele. No Candomblé, as identidades são constituídas a partir das relações territoriais estabelecidas de forma hierocrática constituindo territorialidades de ordens políticas, culturais e simbólicas. Importante destacar o papel territorial para demarcar uma identidade cultural e, necessariamente no âmbito político, para o reconhecimento dessa identidade que perpassa por um profícuo debate das ações afirmativas.

As vivências do sagrado de grupos, segmentos e denominações religiosas são, além de intrínsecas, uma constante nas políticas organizativas do território nas unidades federativas brasileiras. Tais políticas territoriais concorrem para as definições identitárias, influenciando em construções e significações do espaço. Elas determinam o uso social do espaço que notoriamente é dado em uma relação desigual aos credos hegemônicos cristãos.

## Notas

1 As palavras em língua yorubá serão escritas no texto conforme a fonética do português. Preferimos não seguir o padrão adotado pelos institutos nigerianos por entender que o número excessivo de acentos (uma vez que se trata de uma língua tonal) pode tornar a leitura truncada e ineficaz. Além disso, por não se tratar de um estudo linguístico o não uso da escrita conforme a ortografia proposta pelas convenções internacionais não alterará significativamente o resultado do estudo. Por esse

motivo dispensaremos o uso do itálico como destaque para palavras de língua estrangeira para o yorubá.

2 Segundo os estudos de Matthews (2005), a geoetnografia é um caminho metodológico que agrega um conjunto de procedimentos e técnicas quantitativas associadas às qualitativas, ou seja, é um campo em que se utiliza de multimétodos para as pesquisas em diversas áreas, sobretudo, as humanas.

3 A geografia cultural recorreu ao campo metodológico da etnogeografia como caminho elucidativo que possibilita entender as representações elaboradas pela sociedade a partir de realidades vivenciadas. A etnogeografia promove a compreensão da “relação de uma cosmologia como lugar, e como o ambiente é concebido e vivido pelo homem” (ALMEIDA, 2008, p. 332).

4 Nas narrativas, em especial sobre os candomblés da Bahia, os terreiros foram abordados em sua organização endógena, sem relação com outros terreiros, sempre destacados por suas relações hierocráticas, ou seja, posições consideradas pelo tempo de iniciação e pelas funções designadas dentro do egbé.

5 Termo empreendido no âmbito da tese intitulada: “Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana: o candomblé em Goiânia e Região Metropolitana”, (SILVA, 2013).

6 Sacerdote do culto Omolocô e ex-presidente da Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás (FUCEGO).

7 Sacerdote do Candomblé de Angola,

8 Sumbanga é um termo de origem banta, proveniente das nações oriundas da África Meridional. Ketu, por sua vez, refere-se a uma nação de fala yourubana, proveniente do sul da atual Nigéria, localizada na África Ocidental. A sumbanga para o sujeito/informante, não teria significado histórico-cultural, ou de legitimidade para alguém de Ketu.

9 Azuelá: momento ritualístico quando o orixá do yawô fala seu nome no xirê, de sua saída de santo, ou seja, na sua iniciação.

## Referências

ALMEIDA, Maria Geralda de; MUNDIM, Maria Augusta; MENDES, Geisa Flores. Territórios, Paisagens e Representações: um diálogo em construção (territories, landscapes and representations). **Revista Mercator**, Fortaleza. v. 10, n. 22, p. 23-35. maio/ago., 2011.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Aportes Teóricos e os Percursos Epistemológicos da Geografia Cultural. **Geonordeste**. Edição Especial, Ano XIX, n. 1, p. 33-54, 2008.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1985.

BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga do Alaketo**. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

CARNEVACI, Massimo. **Sincretismos**. São Paulo: Studio Nobel, 1996, p. 8.

CAPONE, Estefânia. **A busca da África no Candomblé**. São Paulo: Pallas, 2009.

CORRÊA, Aureanice de Mello. “Não acredito em Deuses que não saibam dançar”: a festa do Candomblé, território encarnador da cultura. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L.(Org.). **Geografia: temas sobre cultura e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005.pp141-171.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil plantôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Ed. 34, 2004. (Volume I).

FERRETTI, Sérgio. Candomblé da Bahia. **Afro-Asia**, UFBA, v. 40, n.?, p. 267-274, 2011.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à Multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

MATTHEWS, Detwilerand. **Geoethnography: coupling geographic information analysis techniques with ethnography methods in urban research**, 2005. Disponível em: < [http://www.csiss.org/gispopsci/workshops/2006/PSU/docs/matthews\\_detwiler\\_burton\\_2005.pdf](http://www.csiss.org/gispopsci/workshops/2006/PSU/docs/matthews_detwiler_burton_2005.pdf)>. Acesso em: 4 ago. 2016.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com Axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso. **Estudo Avenida**. vol.18, n.52, São Paulo, 2004.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005. p. 227-278.

SANTOS, Milton. **Espaço e método**. São Paulo: Ed. Nobel, 1985.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às Religiões Afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: SILVA, V. G. (Org.). **Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EdUSP, 2007.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

TAUSSIG, Michael. Transgression. In: TAYLOR, Mark (Ed.). **Critical Terms For Religious Studies**. University of Chicago: Press, 1998.

SILVA, Mary Anne Vieira. **Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana: o candomblé em Goiânia e região metropolitana**. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Estudos Socioambientais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013.

Recebido em 29 de junho de 2015  
Revisado em 10 de maio de 2016  
Aceito em 24 de maio de 2016