



Mary Anne Vieira Silva
Marcos Antônio Cunha Torres
Mário Pires de Moraes Junior
Marcos Antônio Ferreira dos Santos

Desconstruir o invisível

Pequeno Atlas do Candomblé em Goiás

Desconstruir **o invisível**

Pequeno Atlas do Candomblé em Goiás



**EDITORA UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE GOIÁS**

Presidente

Rafael Gonçalves Santana Borges (Reitor)

Vice-Presidente

Everton Tizo Pedroso
(Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação)

Coordenadora Geral

Elisabete Tomomi Kowata

Revisão Técnica

Thalita Gabriele Lacerda Ribeiro

Revisão Geral

Coordenação de Projetos e Publicações
Elisabete Tomomi Kowata

Capa

Jean Marcos

Foto da capa

Girlaydy Costa

Projeto Gráfico

Adriana da Costa Almeida

Conselho Editorial

Carla Conti de Freitas (UEG)
Elizete Beatriz Azambuja (UEG)
Francisco Ramos de Melo (UEG)
Glauber Lopes Xavier (UEG)
Joana D'arc Bardella Castro (UEG)
Joelma Abadia Marciano de Paula (UEG)
Léo Carrer Nogueira (UEG)
Luciana de S. Ondeí (UEG)
Luciana Rebelo Guilherme (UEG)
Maria Aurora Neta (UEG)
Murilo Mendonça Oliveira de Souza (UEG)
Simone de Magalhães Vieira Barcelos (UEG)
Thatiana Salgado (UEG)
Vanessa Cristiane S. Amaral (UEG)
Vandervilson Alves Carneiro (UEG)

Mary Anne Vieira Silva
Marcos Antônio Cunha Torres
Mário Pires de Moraes Junior
Marcos Antônio Ferreira dos Santos

Desconstruir o invisível

Pequeno Atlas do Candomblé em Goiás



Anápolis-GO | 2019

© Editora UEG – 2019

A reprodução não autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei no 9. 610/98.

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme decreto no 1. 825, de 20 de dezembro de 1907.

Comissão Técnica do Sistema Integrado de Bibliotecas Regionais (SIBRE),
Catalogação na Fonte: Universidade Estadual de Goiás

S586d

Silva, Mary Anne Vieira
Desconstruir o invisível: pequeno atlas do Candomblé em Goiás / Mary
Anne Vieira Silva, Marcos Antônio Cunha Torres – Anápolis:
Editora UEG, 2019.

88 p. Il.

ISBN: 978-85-5582-029-8 (Impresso)

ISBN: 978-85-5582-071-7 (E-book)

1. Diversidade religiosa – Goiás. 2. Estudos etnicorraciais –
Goiás. 3. Manifestações religiosas – Goiás. 4. candomblé – Goiás. I.
Torres, Marcos Antônio Cunha. II. Título.

CDU 39

Esta obra é em formato de e-Book e foi financiada com verba proveniente do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

A exatidão das referências, a revisão gramatical e as ideias expressas e/ou defendidas nos textos são de inteira responsabilidade dos autores.



Editora filiada a ABEU

EDITORA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS

BR-153 – Quadra Área – CEP 75.132-903 – Fone: (62) 3328-1181 – Anápolis – GO
www.editora.ueg.br | revista.prp@ueg.br | editora@ueg.br



Ofá de Odé

'A sabedoria ancestral do povo africano, que a mim foi transmitida pelos "meus mais velhos" de maneira oral, não pode ser perdida, precisa ser registrada. Não me canso de repetir: o que não se registra o tempo leva. É por isso e para isso que escrevo (...) assim foi que optei por oferecer a todos, indistintamente, a riqueza da filosofia Iorubá, de maneira escrita, porém respeitosa, evitando expor fundamentos que interessam, apenas, aos sacerdotes.'

Mãe Stella ti Oxóssi

Sumário

Apresentação	11
Definindo o atlas do candomblé em Goiás	12
Introdução do Pequeno Atlas do Candomblé em Goiás	15
O candomblé como forma religiosa reinventada na diáspora	21
Iniciação e senhoridade	32
As mulheres na religião dos orixás	33
“Virar no santo” – o transe no candomblé	37
Espacialidades e bens simbólicos do sagrado	39
Bens simbólicos do candomblé	38
Cosmolocalidades comuns aos Ilê-Axé	43
Festas sagradas	47
A dança sagrada dos orixás	54
Os mitos fundadores	56
A alimentação e os animais no candomblé	59
A constituição do candomblé em Goiás – desconstruindo o invisível	63
Espaço da cidade, espaço da religião	72
Formação das comunidades de candomblé	75
Últimas considerações – Mais que existir, é preciso ser reconhecido	79
Sobre os autores	82
Referências	84

Apresentação

O Pequeno Atlas do Candomblé em Goiás foi produzido no âmbito do Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas – CieAA, que atua como Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Estadual de Goiás/Neab-UEG.

Criado em 2005 com os objetivos de divulgar e realizar projetos nas áreas de estudos africanos e afro-americanos, além de reunir professores, pesquisadores, notórios saber, estudantes e demais interessados no campo da investigação sobre os conteúdos ligados às diásporas africanas e americanas. Nesse espaço congregam-se núcleos e grupos de ensino, pesquisa e extensão que visam conhecer as diversas vivências humanas, reunindo para isso uma equipe multi e interdisciplinar com entendimento e reflexão críticos desses campos de estudos.

Dentre as pesquisas desenvolvidas no ano de 2008, a Profa. Dra. Mary Anne Vieira Silva teve projeto “Mães de Santo: Domínios Territoriais, Sociais e Históricos do Sagrado em Goiânia-GO” aprovado e financiado pela FAPEG. Em 2012, como desdobramento dos estudos teve o projeto intitulado “UEG na Escola: Atualização e Formação Continuada de Professores da Educação Básica” aprovado pelo edital público PROEXT/MEC/SESU 2010 com a meta de produzir materiais que contemplassem a Lei nº 10.639/2003, que orienta o ensino de história e culturas africanas e afro-brasileiras em escolas públicas e privadas de Ensino Básico.

O material além de atender à referida lei, coaduna com o parecer 003/2004 do Conselho Nacional de Educação, que insere também os conteúdos das religiosidades de matriz africana e afro-brasileira no currículo escolar.

Com o recurso financeiro captado por este projeto junto ao Ministério da Educação e Cultura (MEC), produziu-se um mapeamento das manifestações religiosas de matriz africana em Goiânia e Região Metropolitana que resultou no “Pequeno Atlas do Candomblé em Goiás”, o qual é indicado como apoio de pesquisa às temáticas vinculadas aos estudos etnicorraciais, em especial, para o conhecimento do candomblé. Este material traz informações elementares para conhecimento dos pesquisadores iniciantes, tanto professores quanto estudantes e comunidade em geral. O atlas tem em seus conteúdos o propósito de valorizar essa identidade religiosa no Brasil e sua presença em Goiás, atuando para uma educação antirracista e em prol da diversidade religiosa.

Definindo o atlas do candomblé

Talvez o uso do termo atlas lhe pareça, por um instante, estranho. Costumeiramente atlas designa um conjunto de mapas, muito próprio dos estudos clássicos da Geografia, que recorrem às representações gráficas para descrever localidades e fenômenos na superfície terrestre. No entanto, nos apropriamos deste termo para apresentar uma espacialização que não se vale apenas de mapas, mas de um conjunto de informações que consideram também imagens, campos simbólicos, linguísticos e de uma diversidade de construções culturais.

12

O Atlas é composto por mapas, painéis fotográficos, quadros e textos explicativos. A metodologia utilizada na sua produção foi fundamentada na geotnografia, com o uso de entrevistas, questionários, diários de campo, georeferenciamento e por fim a triangulação de dados.

Para contemplar essa diversidade de representações espaciais e simbólicas, o atlas foi concebido numa tríade: primeiro representaremos o processo diaspórico e a formação do candomblé; segundo o reconhecimento dos elementos sagrados de sua ritualística e terceiro, apresentamos um cenário histórico e político dessa religião em Goiás.

No “Desconstruir o Invisível: Pequeno Atlas do candomblé em Goiás”, a religião será representada como forma cultural de vivência, expressão individual e coletiva. A construção do Atlas se faz consoante à necessidade de representar as manifestações culturais que ainda sofrem com processos de marginalização social e com a negação do seu significado histórico-cultural. Outra finalidade do Atlas será sua utilização como material didático e paradidático a ser adotado pelas escolas. O propósito é visibilizar a diversidade religiosa constitutiva dos territórios brasileiros, em especial, o goiano.

O Atlas se apresenta como ferramenta educativa que pode contribuir para dirimir o preconceito e a intolerância vivenciados no seio da sociedade no âmbito de suas instituições, neste caso a Escola. O conhecimento da religião se torna uma ferramenta de descolonização: das paisagens, dos saberes e das mentes.

Antes, apresentamos uma ressalva importante sobre os vocábulos da língua iorubá utilizados no decorrer do atlas: a língua iorubá é a língua usada nos rituais do candomblé ketu, utilizada em seus ritos, mitos, orikis, rezas e cotidiano. No entanto, a língua se mostra cristalizada, ou seja, houve pouca modificação no decorrer dos anos em sua estrutura, visto que o seu uso é específico para certas funções e não para a fala corrente e hoje, pouco se assemelha com a língua falada na Nigéria e Benin. Por esse fato decidimos não usar, neste livro, a escrita oficial da língua, mas a forma utilizada nos Ilê-Axé (casas, terreiros) pesquisados.

Buscamos assim, proporcionar uma leitura em que as histórias dos sujeitos invisibilizados possam ser compartilhadas por outros sujeitos que parcialmente conhecem a cultura aqui explicitada. Logo, é por meio do desconhecido sobre a religião, que o atlas se firma enquanto material pedagógico com o propósito de tornar visível o invisível, para podermos afirmar: sim, há candomblé, e há candomblés em Goiás.



Orixá Exu. Orixá que abre todos os trabalhos no candomblé. É o princípio da comunicação. Ilê-Axé Onilewá Azanadô. Fonte: Acervo CieAA, 2010.

Introdução

Tríade é a forma como concebemos este pequeno atlas, três divisões em que se mesclam os estudos que resultaram em artigos, monografias, dissertações e teses de pesquisadores do CieAA e, também, relatórios de pesquisa dos projetos já apresentados. Essa tríade é formada pela seguinte divisão:

- 1) O processo diaspórico e a formação dos candomblés no tópic; **O candomblé como forma religiosa reinventada na diáspora.**
- 2) O reconhecimento de alguns dos elementos sagrados de sua ritualística no tópic; **Espacialidades e bens simbólicos do sagrado.**
- 3) Apresentação do cenário histórico e político dessa religião em Goiás no tópic; **A constituição do candomblé em Goiás: desconstruindo o invisível.**

Tanto para o aluno quanto para o professor é importante conhecer os aspectos históricos bem como os aspectos espaciais importantes para se entender o modo como essa religião surge no contexto brasileiro e como a dispersão das diversas etnias no território nacional possibilitou que as práticas religiosas se tornassem tão particulares de cada lugar.

Para o caso do Estado de Goiás, as casas de candomblé que foram estudadas pelos pesquisadores do CieAA referem-se a um recorte bastante representativo, uma vez que tem como ponto de partida as narrativas de matriarcas reconhecidas como expoentes dessa religião regionalmente.

Por meio das histórias dessas casas e das narrativas das matriarcas buscamos estabelecer um diálogo com a prática pedagógica que muitas vezes invisibiliza este conhecimento regional em detrimento de uma formação colonial. O objetivo do Atlas, por fim será promover uma construção reflexiva sobre esta cultura tradicional a fim de que o conhecimento seja elemento central a favor do respeito às práticas religiosas.

Diáspora Africana no Brasil

A palavra diáspora é de origem grega e significa “dispersão”. O fenômeno conhecido como diáspora diz respeito a determinados processos de migrações forçadas das sociedades. Vários momentos na história da humanidade, grupos que se deslocavam intra ou

intercontinentalmente foram chamados pelos pesquisadores de diaspóricos.

A diáspora da qual tratamos é conhecida como diáspora africana ou diáspora negra. É o processo de dispersão de determinadas populações do continente africano para os países das Américas. Esses africanos eram levados de seus continentes na situação de escravizados principalmente para trabalhos rurais, domésticos e de mineração.

O fenômeno da diáspora africana, ao dispersar a população, propiciou um processo de hibridação das culturas, pois os modos de vida dos povos negros influenciaram todas as sociedades com as quais eles tiveram contato. A saber, na culinária, nas relações sociais, na estética, na musicalidade, nas artes e nas religiosidades das Américas. É importante entender que existiam e ainda existem centenas de etnias africanas, e que parte significativa dessas etnias nesse processo diaspórico não partilhavam dos mesmos aspectos culturais, o que fez com que diversas manifestações socioculturais fossem formadas em diferentes lugares específicos nas Américas.

Os povos da região banto chegaram primeiro ao Brasil, por volta de 1560, especialmente os congolezes e angolanos. Essa é conhecida como a primeira fase do período escravista no Brasil. No final do séc. XVII início do séc. XVIII os Jeje, do antigo Dahomé, atual Benin, começaram a chegar e, embora tenham desembarcado primeiramente na Bahia, se estabeleceram em maior número no estado do Maranhão. Por último, já numa fase de pré-abolição da escravatura, as populações iorubanas, onde hoje é a Nigéria, chegam em grande quantidade no estado da Bahia.

BANTO: *é um termo genérico para designar um povo que compartilha o tronco linguístico que compreende cerca de quatrocentos falares, vindos para o Brasil nos primeiros séculos do período escravista. Um dos significados da palavra bantu é indivíduos. Essa macrocategorização linguística fez com que as especificidades culturais e simbólicas dessas etnias se perdessem em grande parte no contexto da diáspora. A região banta, geograficamente, estende-se da faixa territorial da República dos Camarões, no Atlântico à Tanzânia no oceano Índico, compreendendo vários territórios. Destacamos Angola, Moçambique e Congo.*

IORUBÁ: *o termo foi originalmente associado ao grupo linguístico que designa o tronco em torno do ramo Kwá do grupo nígero-congolês. Atualmente corresponde, em sua grande maioria, ao sudoeste da Nigéria, certas regiões do Togo, Gana e do Benim. Essas localidades constituem o Delta do Níger. Estima-se que cerca de 33 milhões de pessoas sejam falantes da língua iorubá. Eles obedeciam, por meio da ancestralidade, a estrutura organizativa política de cidade-reino ou cidade-estado. No Brasil, a cultura de base iorubana teve mais condições de resistir à colonização do que a cultura banto, pois essas nações chegaram ao Brasil em grande número a partir do último século do período escravagista.*

Um interessante caso da regionalização do candomblé no estado do Maranhão é a ritualística do Tambor de Mina e a dança, conhecida por Tambor de Crioula embora, como nomes similares, são manifestações distintas.

O termo “Mina” deriva de “São Jorge da Mina” ou “Forte de El Mina”, um porto de escravos situado na antiga Costa da Mina, onde hoje localiza-se a República de Gana. Desse porto milhares de pessoas escravizadas foram enviadas ao Brasil durante a diáspora. Daí vem o nome “Tambor de Mina” para designar um tipo de candomblé próprio do Maranhão, caracterizando a religião afro-maranhense. Como é próprio dos candomblés no Tambor de Mina também há a manifestação corpórea das suas divindades, os Voduns.

Afinando o vocabulário

Ao se referir aos povos da diáspora nunca diga, por exemplo, “os escravos vieram para o Brasil”. Diga: “os africanos escravizados...”. Lembre-se de que essas pessoas foram escravizadas e tiradas de sua Terra. A escravização era uma condição imposta a esses povos e não deve ser naturalizada.

No caso do tambor de crioula, esta é uma manifestação cultural, uma dança afro-maranhense. A presença do termo “tambor” em ambas as designações mostra a importância desse instrumento na cultura de matriz africana. Todos os candomblés compartilham do uso deste instrumento, visto por seus adeptos como sagrado.

Mesmo existindo comunidades de terreiro, Casas de Santo, Ilê-Axé, roças de candomblé, essas pessoas e suas práticas são submetidas a uma invisibilidade. Essa invisibilidade está bastante evidente no não-dito, ou seja, não se fala sobre essas práticas e pessoas, suas festas não constam nos calendários oficiais, da maioria, dos estados brasileiros. Ao se tratar dos grupos de matriz africana que lutam pelo direito ao espaço e garantias de sobrevivência de sua cultura torna-se necessário tratar dos diversos conflitos para com estes grupos em suas relações com o Estado e outros grupos da sociedade civil que negam suas presenças e práticas culturais.

Nos mapas 1 e 2 a seguir apresentamos a região metropolitana de Goiânia e as casas onde as pesquisas foram realizadas.

MAPA 1 – REGIÃO METROPOLITANA DE GOIÂNIA, 2013

FONTE:

Departamento de Estradas de Rodagem - DER-GO. Mapa Rodoviário Estadual, 1999 (Base cartográfica). GOIÁS. Lei Complementar N° 027 de 30/12/1999.

CARTOGRAFIA DIGITAL:

Loçandra Borges De Moraes

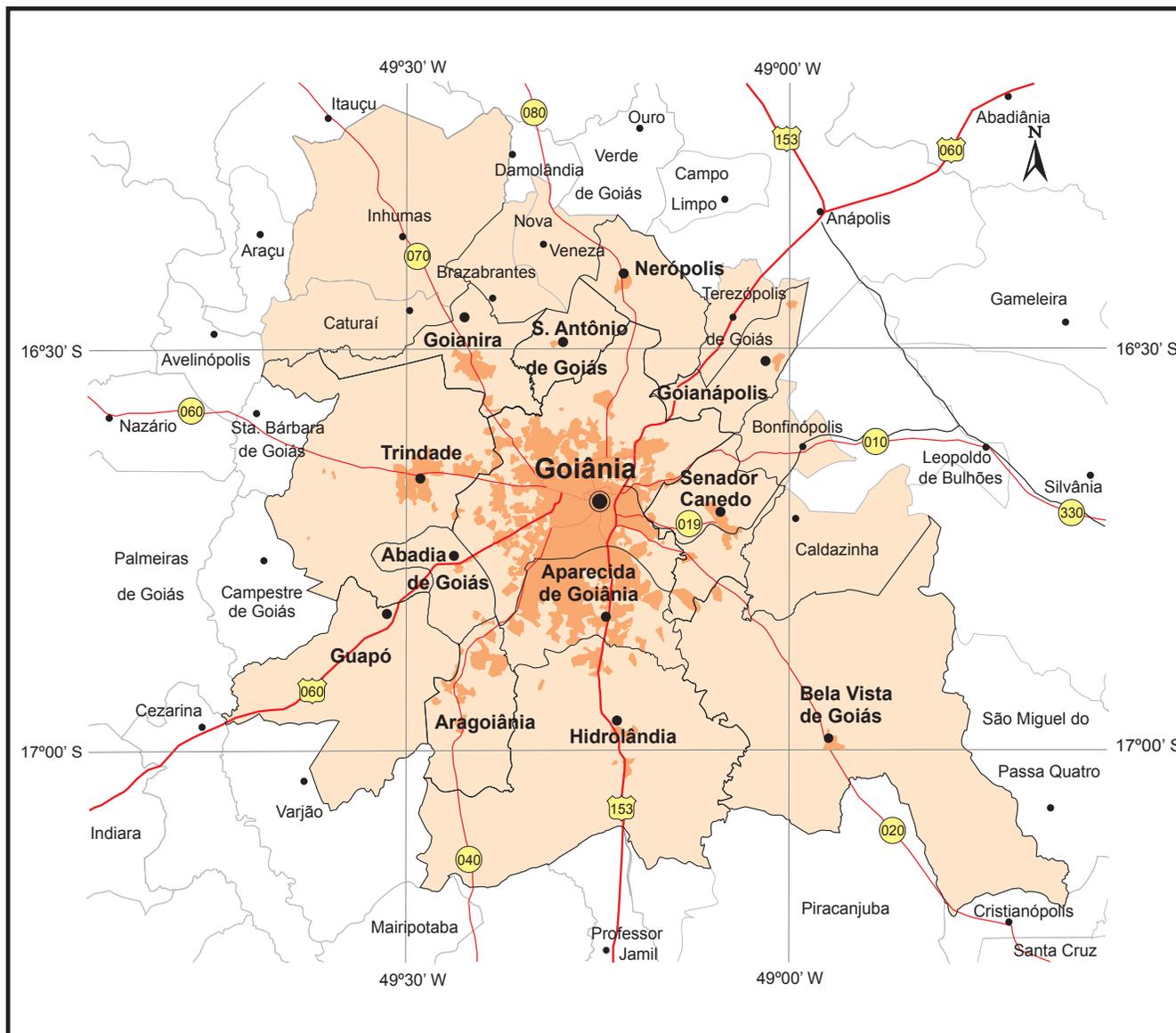
LEGENDA

- Municípios da Região Metropolitana de Goiânia
- Área urbana
- Rodovias federais
- Rodovias estaduais
- Ruas e avenidas
- Ferrovia Centro-Atlântica
- Sede municipal

ESCALA GRÁFICA



CieAA



MAPA 2 – COMUNIDADES DE TERREIRO: ÁREA DE ESTUDO, 2013

FONTE:

IBGE. Censo Demográfico, 2000 (METRODATA).

ADAPTAÇÃO:

Rodolfo Ferreira Alves Pena
Jailson Silva de Sousa

ORGANIZAÇÃO:

Mary Anne Vieira Silva

LEGENDA

- Mãe Tereza Ti Omolú
- Mãe Maria Luiza Ti Oxum
- Mãe Jane Ti Omolú

ESCALA

5 km 0 5 10 15km

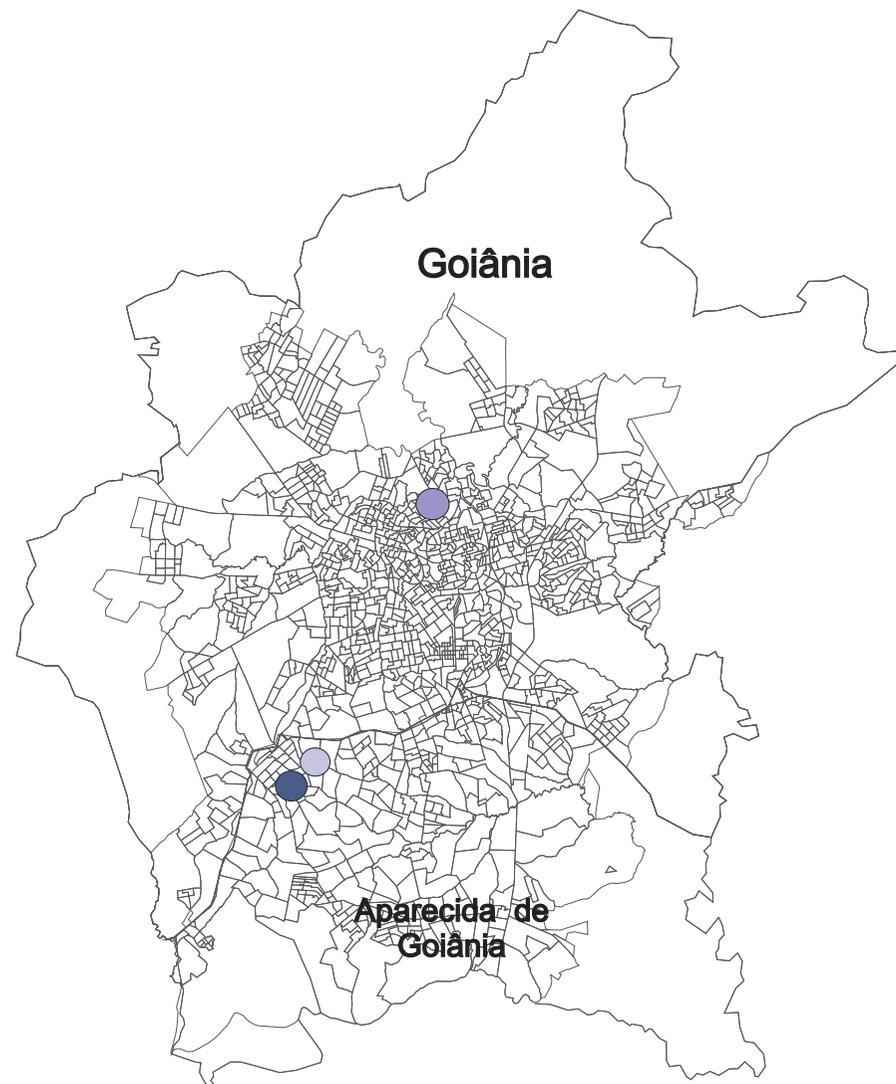
ESCALA GRÁFICA

Projeção Universal Transversa de Mercator
Fuso 22- Hemisferio Sul

CieAA



UFG





Orixá Iansã. Ilê-Axé Igbembale
Mãe Jane ti Omolú
Fonte: Acervo pessoal Girlydy Costa, 2015.

O candomblé como forma religiosa reinventada na diáspora

O “Sagrado de Matriz Africana” é um termo que evoca uma densa discussão sobre os processos a que foram submetidos os espaços colonizados. As vivências históricas experimentadas em espaços e paisagens no contexto da diáspora forjaram relações sociais fraturadas pelo impositivo político colonial que ora as uniu. 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 no Brasil, seja de influência indígena, seja de influência europeia. No entanto, esse aspecto de bricolagem não é homogêneo para todas as manifestações religiosas, o que faz com que, hoje, umas sejam mais mescladas que outras.

Em grande parte dos estudos clássicos, eurocêntricos e de viés colonial sobre esses segmentos religiosos, o sagrado de matriz originariamente africana sempre remeteu à semântica do primitivo e inferior. Em outro campo, as religiões denominadas de afrobrasileiras, por situações de acordos, ajustes, conversões sociais, via o colonial europeu e cristão, seja de orientação católica popular ou espírita kardecista, constituir-se-iam na estrutura das práticas menos primitivas.

Nesse sentido pode-se apresentar uma classificação que ordena tanto o segmento de religiões de matriz africana (como o candomblé) quanto às religiões afro-brasileiras (como a umbanda). No que se refere a essa última, 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.

O candomblé pode ser entendido como uma religião de matriz africana, pois se constitui por um conjunto de ritos e ritualísticas pertencentes ao continente africano que foram reelaborados no Brasil durante o processo de colonização. Nesse sentido, podemos afirmar que o candomblé é uma formação religiosa própria da diáspora africana nas Américas. Não sendo propriamente africana, na verdade, candomblé é um termo genérico, o mais correto é entendê-lo no plural “candomblés”. Eles variam conforme as nações africanas que as formaram.

O candomblé do qual tratamos é a religião dos orixás, forma institucionalizada do culto às divindades de um vasto panteão africano que chegou ao Brasil. A diáspora é para Heywood (2008) não apenas a dispersão de africanos para os outros continentes, de forma voluntária ou por meio da prática de tráfico de pessoas escravizadas, mas diz respeito aos aspectos culturais que as populações afro-diaspóricas mantiveram como forma identitária.

A diáspora africana pelas Américas modificou o cenário geográfico-cultural de todo o continente americano. E, para compreendermos essa bricolagem de manifestações culturais, faz-se necessário pensar na diáspora como um fenômeno multifacetado, de fluxo e refluxo (VERGER, 1987) em que uma diversidade enorme de etnias mantiveram trocas nos mais diversos campos. Mesmo com a força da colonização, as contribuições das culturas vindas de todas as regiões da África se mantiveram vivas pelos séculos.

A diáspora, no seu momento de dispersão, fragmentou os povos africanos em porções distribuídas pelo Brasil. Logo, essas porções passaram a se reunir, num mosaico peculiar em cada região brasileira. Essa construção complexa da filosofia e cosmogonia das nações fez nascer práticas que apenas guardavam um resquício de sua origem, o que leva os autores africanistas a afirmarem que os andomblés surgem no Brasil como reinvenções, adaptações e sínteses dos vários sistemas de crenças provenientes do continente africano.

Os africanos escravizados, uma vez em terras brasileiras, por motivos especialmente políticos e de luta pela libertação, superaram desavenças históricas entre nações africanas e se organizaram em torno de uma ritualística que compreendia a aceitação das diversas divindades advindas dos reinos africanos. Assim, o rito do candomblé surge dessa formação heterogênea de costumes e de devoção, gerando uma nova organização social e religiosa. Por fim, em território brasileiro essa mescla cultural/religiosa ficou conhecida como candomblé, o culto aos orixás.

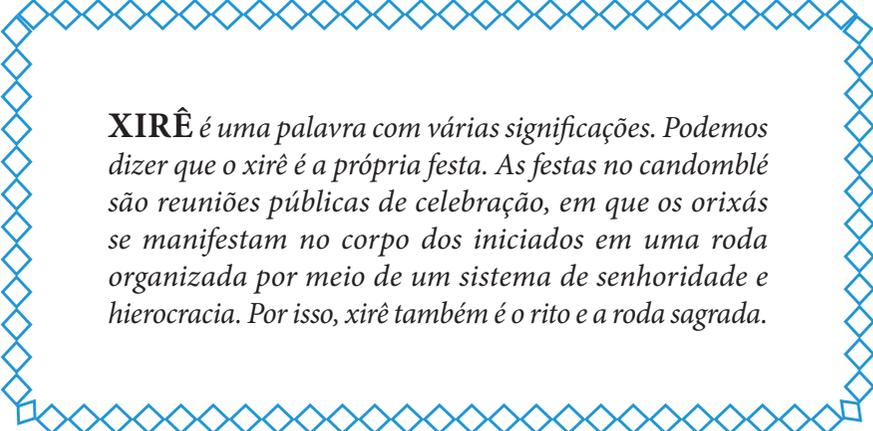
Localização atual no continente africano	Território/Reino	Denominação das divindades
Nigéria	iorubá/nagô/ketu	Orixás
Benin	Jeje/Fon	Voduns
Angola/Congo/Moçambique	Bantos	Inquices

Em sua essencialidade, o candomblé é o culto às energias sagradas. Na cosmogonia africana iorubana essas energias são as forças criadoras da natureza. Em continente africano essas energias estão relacionadas a ancestralidade vinculada às cidades-reino. A palavra orixá designa apenas as divindades de origem iorubá. Os demais povos que contribuíram para a organização da religião, como o povo Jeje e o povo banto (esse último no chamado candomblé de Angola ou candomblé de Caboclo). O povo Jeje chama suas divindades de Voduns, os banto os conhecem como Inquices, conforme o quadro.

No território brasileiro os diferentes candomblés, Ketu, Angola e Mina, se fizeram histórica e espacialmente na área litorânea (século XVIII ao XX), sobretudo nas regiões nordeste e sul. Para o nordeste, destacamos os estados da Bahia, Pernambuco e Maranhão. Para o sul se sobressai o estado do Rio Grande do Sul com a forte presença do Batuque. O deslocamento e a difusão pelo sudeste e interior do Brasil ocorreram entre as décadas de 1960 e 1970 (sudeste) e 1980 e 1990 para regiões centro-oeste e norte.

Atualmente, a religião dos Orixás se constitui pela mistura entre as etnias que foram escravizadas e por outras que compõem o conjunto cultural brasileiro, promovendo uma rica e diversa mescla religiosa. O candomblé é um sistema religioso de conexões com as ancestralidades, pela realização e preservação de ritualísticas milenares conhecidas como orôs (rezas/segredos). Algumas das religiosidades de matriz africana e afro-brasileiras presentes no Brasil são: candomblés, umbandas, quimbanda, terecô, omolocô, jurema, batuque, pajelança e catimbó.

Destacamos dentre essa diversidade, o candomblé, em particular, o de Ketu, que se liga ao culto das divindades iorubanas – os orixás. A reinvenção da cultura africana em território brasileiro pode ser bem visualizada quando retratamos o candomblé de Ketu. Esse segue o modelo do grupo nagô-iorubá. Sabe-se que se trata de uma prática de tradição oral, uma vez que cada geração repassa o conhecimento à outra, respeitando os princípios fundamentais desse culto. Dentre as várias recomposições do culto, destacamos que o candomblé de Ketu segue uma ordenação representada por dezesseis orixás. Segundo a ordem do Xirê.



XIRÊ é uma palavra com várias significações. Podemos dizer que o xirê é a própria festa. As festas no candomblé são reuniões públicas de celebração, em que os orixás se manifestam no corpo dos iniciados em uma roda organizada por meio de um sistema de senhoria e hierocracia. Por isso, xirê também é o rito e a roda sagrada.

Orixás

1 Exú

O orixá mensageiro, responsável pela manutenção de toda a ritualística que possibilita a chegada dos pedidos ao orum (mundo imaterial). Exú é conhecido por ser arteiro, malicioso, comer de todas as coisas da terra e ajudar nos trabalhos mágicos de todos os demais orixás. Na maioria das vezes usa vermelho e preto. Importante lembrar que as religiões cristãs pregam que o Exú é o diabo cristão. Contudo, no candomblé, não há uma figura que represente exclusivamente o mal, especialmente sendo essa figura o orixá Exú, logo, para o povo de santo essa comparação não é verdadeira. Sua saudação: Laroyê, Exú!

24

2 Ogum

É uma divindade muito cultuada no Brasil. Ogum é o patrono dos caminhos, do ferro e da metalurgia. É esse orixá que traz a possibilidade de desbravar novas terras e de conquistar novos territórios pela guerra. Geralmente usa azul, mas também pode usar verde. É comum durante sua festa de celebração se servir feijoada. Sua saudação: Patacori, Ogum...Ogunhê!



Assentamento de Exú, Ilê Axé Onilewa Azanadô.
Fonte: Acervo CieAA, 2010.



*Assentamento de Ogum, Ilê-Axé Igbémbalé.
Fonte: Acervo CieAA, 2010.*



*Xirê de Omolú. Ilê-Axé Onilewá Azanadô.
Fonte: Acervo CieAA, 2010.*

3 Oxóssi

É o rei do antigo reino de Ketu. Dono das matas, da caça e da fartura. Oxóssi, na cosmologia, é o provedor da comida nas mesas. Segundo a mitologia iorubana, sem ele, as colheitas seriam insuficientes e os bichos desapareceriam. Ele caça com um arco e flecha, logo, estes instrumentos se tornam seus símbolos. Usa azul celeste. Sua saudação: Okearô!

4 Ossaim

Orixá que detém o poder sobre todas as folhas da terra. Seus segredos de cura e suas misturas. Não existem ritos no candomblé sem as folhas desse orixá. É essencial que se peça permissão à Ossaim antes de colher as folhas. Usa verde. Sua saudação: Ewe ewe assa. Ewe ô Ossaim!

5 Omolú/Obaluayê

Omolú, orixá da cura e da doença. Os adeptos do culto recorrem a ele para pedir proteção e saúde. Tem, na mitologia, um corpo marcado de feridas e coberto de palha. Sua festa, o Olubajé: o Ebó consagrado a Omolú e oferecido por ele, momento de comunhão entre os Orixás e os mortais. Sua saudação: Atotô!

6 Oxumaré

Orixá que representa o movimento, a transformação e os ciclos. Tem como elementos simbólicos a cobra e o arco-íris. É um orixá que representa o sentido dinâmico do universo. Orixá da prosperidade e da riqueza. Sua Saudação: Arroboboi.

7 Nanã

Orixá dos mistérios, a mais antiga das divindades. É representada como o princípio, o meio e o fim: o nascimento, a vida e a morte. Vista como a grande mãe. Saudação: Saluba, Nanã!

8 Iroko

Um dos orixás mais antigos, representado pela primeira árvore plantada na terra. Conhecida no Brasil como Gameleira Branca. Esta árvore na mitologia torna-se responsável pela presença dos demais orixás na terra, pois foi por meio dela que desceram dos céus (orum) representa a dimensão do tempo. Sua saudação: Iroko Issó! Eró!

9 Ewá

Orixá das possibilidades. Na mitologia Ewá passa a representar a virgindade. O mistério, a vidência e a intuição são regidos por essa orixá. Sabe-se que Xangô se apaixona pela orixá e a mesma foge para a mata, tornando-se uma guerreira valente e caçadora ao lado de Iroko e Oxóssi. Sua saudação: Ewá Ri Ro!



Orixá Omolú.
Fonte: Acervo CieAA, 2010.



Orixá Nanã.
Fonte: Acervo CieAA, 2010.



Orixá Oxum.
Fonte: Acervo CieAA, 2010.

10 Oxum

Orixá da beleza, da fertilidade e do ouro ela. Ela não só é águas doces, mas também, se apresenta como o próprio rio e as cachoeiras.

A mais bela e a mais sensual, vaidosa, bondosa e representa, também, o sentido da obstinação e estratégias para atingir determinados objetivos. Grande amor de Xangô. Sua saudação: Ora yeye ô.

11 Iemanjá

Talvez a divindade africana mais popular do Brasil, especialmente na região litorânea, que vive da pesca. Iemanjá, em terras brasileiras, recebeu o domínio das águas salgadas, abençoando os pescadores que se aventuram em seus domínios. É uma grande mãe ancestral e é uma mulher ativa, de personalidade forte e por vezes autoritária. Gosta da prata. Sua saudação: Odojá!

12 Iansã

Orixá do fogo, tem como parte de seus domínios as tempestades de ventos e os eguns (espíritos). Iansã é a mulher que guerreia, grande paixão de Xangô, não leva desaforo para casa e não tem medo de nada na terra. Usa marrom avermelhado, vermelho e o rosa. Sua saudação: Eparrei!



*Xirê no Ilê-Axé Gbato Jegedê.
Fonte: Acervo CieAA, 2010.*



*Iroko. Ilê-Axé Onilewá Azanadô.
Fonte: Acervo CieAA, 2010.*



Orixá Oyá.
Fonte: Girlydy Costa.

13 Obá

Obá é a grande guerreira amazona. Não teme homem algum e ganhou de muitos deles em lutas corporais e com armas. Liderou uma grande sociedade de mulheres na África. Obá domina as corredeiras, os rios não navegáveis e o encontro das águas doces com as águas salgadas. Sua saudação: Obá xirê!

14 Xangô

Grande rei de Oyó – uma das maiores nações africanas. É o dono dos raios, do fogo e da justiça. É bondoso, porém governa com punhos de aço. Come quiabo (amalá) e geralmente sua comida é ofertada no alto de uma pedreira. Suas cores são o marrom, branco ou o vermelho. Sua saudação: Kaô Kabiecile Xangô!!

15 Logunedé

Filho de Oxum e Oxóssi. Durante seis meses do ano caça com seu pai na mata e nos outros seis meses vive com sua mãe nos rios e cachoeiras. Muito exuberante, gosta do colorido, de plumas de pedras preciosas e tudo que represente o luxo e a riqueza, por isso esses são seus domínios. Usa o amarelo e o azul. Sua saudação: Lossi, Lossi!

Saiba mais...

Em território africano o culto aos orixás era constituído de forma regional e patriarcal. Regionalmente, o culto ligava-se a um orixá específico, por exemplo: em Oyó cultuava-se Xangô, orixá da justiça, do fogo e dos raios. Já em Ketu o domínio religioso era de Oxóssi, orixá das matas, da caça e da fartura. O culto iorubano obedecia a uma relação patriarcal e hierárquica, ou seja, as mulheres deveriam sempre cultuar o orixá do chefe de sua família, geralmente, era o orixá cultuado na região. Assim, o candomblé como o conhecemos, com esse conjunto de divindades que chamamos de “panteão africano”, em que vemos 16 orixás principais e suas variações conhecidas como “qualidades de orixás”, só se formou em território brasileiro, como fruto das relações sociais de resistência constituídas nas senzalas do Brasil escravocrata. As relações que geraram a somatória das forças de etnias diversas na luta contra a escravidão, geraram também a incorporação de diversas divindades no mesmo culto.

16 Oxalá

É o grande pai de todos os orixás. O senhor do branco. Todos o reverenciam e o respeitam como grande rei do mundo material e imaterial. Tem duas formas conhecidas: um jovem, em que se chama Oxaguian e uma velha e ancestral, chamada de Oxalufã. Todas as sextas-feiras os devotos usam roupas brancas em respeito a esse importante orixá. Come canjica branca. Sua saudação: Epa babá.

Iniciação e senioridade

O candomblé pós-diaspórico no território brasileiro é uma religião iniciática e hierocrática. Para o primeiro termo explica-se que todos precisam passar por um rito de iniciação, também conhecido nos terreiros como feitura, raspagem ou catulagem. Entende-se por feitura o período em que o sujeito se recolhe para passar de um estado profano para um estado de consagração. Por meio da feitura o então abiã (não iniciado, noviço) passa formalmente a fazer parte da hierarquia da religião (yawô, ogã ou ekéde).

O tempo da feitura tende a mudar conforme as casas de santo e as nações. Nos Terreiros de Goiânia que se denominam de nação ketu a duração costuma ser de 21 dias de recolhimento.

Nos ritos que compõem o complexo sistema iniciático do candomblé, o iniciado recebe no ori (a cabeça) seu orixá regente. Toma banho de ervas, faz diversas limpezas (ebós), aprende por meio dos mais velhos as palavras em iorubá e os orikis (orações, cantigas), sobre os símbolos e as regras de convivência no grupo do candomblé – um grupo de regras sociais que vai desde a forma de se portar frente aos mais velhos até o que se pode ou não comer em determinadas situações. Após esses ritos, todos(as) iniciados(as) no candomblé precisam cumprir os princípios de:

- Hierocracia (corresponde ao cargo e a posição exercidos na religião) e,

- Senioridade/senioridade (refere-se ao tempo de iniciação e ao tempo de cumprimento das obrigações religiosas).

A tradição dessa religião estabelece que, para obedecer a esses princípios, os iniciados devem cumprir inúmeras “obrigações”, ou seja, rituais pós-iniciáticos que marcam etapas da vida na sociedade do candomblé. Dentre elas, três são essenciais realizadas no primeiro, terceiro e sétimo ano após a feitura do yawô para seu santo, são elas:

- no primeiro ano o okará;
- no terceiro ano o oduetá ou odumetá;
- no sétimo ano o oduijê.

Após essa última, o oduijê, o iniciado deixa de ser um yawô, ou seja, um filho de santo recém-iniciado e passa a ser um egbomi, isto é, um “maior de idade”. Essa maioridade permite ao filho de santo participar de rituais mais complexos a fim de conhecer os segredos da religião. Permite também que ele, a partir dessa etapa, inicie outras pessoas na religião, podendo se tornar um babalorixá ou uma lyalorixá, tornando-se um líder desse sistema religioso. A religião é a representação de uma comunidade familiar: babalorixá pode ser traduzido por “pai de santo”, lyalorixá “mãe de santo”.

Alguns preferem tratar o líder religioso como zelador de santo e não pai de santo. Esse líder religioso é quem atua no processo de desenvolvimento da religiosidade do neófito. É o babá ou lyalorixá que cuidará para que o sujeito iniciado tenha, da divindade, todas os benefícios e proteção, cuidando também para que os filhos de santo,

ou seja, os iniciados, cumpram com todas as obrigações que este deve ao orixá que lhe toma.

Quando se fala em idade dentro dos candomblés geralmente se estabelece uma relação entre a idade genealógica e a idade de santo. Os “mais velhos” nem sempre são os mais velhos em idade, mas os mais velhos em tempo de iniciação. Crianças iniciadas no candomblé ascendem muito cedo na hierarquia por serem “velhos de santo”. Uma moça de 25 anos, por exemplo, que teve sua iniciação aos 18 e cumpriu com as obrigações pós-iniciáticas já goza de maioridade e já pode, inclusive, tornar-se zeladora de santo.

Ressalta-se também a relação de respeito e reverência com a qual a comunidade trata os mais velhos. O ritual de “bater cabeça” é uma amostra significativa dessa reverência. Os yawôs tocam a cabeça no solo, junto aos pés dos mais velhos e em seguida se debruçam ao chão (costumeiramente sobre uma esteira de palha) e, sendo filho(a) de um orixá boró (princípio masculino) vira-se as duas faces do rosto ao chão, sendo filho(a) de um orixá do princípio feminino (yabá) vira-se os dois lados do quadril. Em seguida ambos beijam o dorso da mão um do outro e se dão um abraço fraterno.

Os recém iniciados não podem se sentar à mesma altura dos mais velhos de santo. Esses costumam sentar-se apenas nas esteiras, junto ao chão. Ao passar na frente de um mais velho ou para tomar a palavra, caso um mais velho esteja falando, deve pedir “agô” (com licença). Assim, a idade forma uma ordem entre o poder e o saber que guia as relações de poder entre as pessoas da comunidade.

As mulheres na religião dos orixás

O candomblé em solo brasileiro constituiu-se, em seu início, enquanto uma religião matriarcal – o que não exclui vários papéis desempenhados por homens. Os registros antropológicos daquela que é considerada a primeira casa de candomblé no Brasil, “Casa Branca do Engenho Velho”, também conhecido como “candomblé da Barroquinha” e, também, como “Ilê-Axé Iyá Nassô Oká”, em Salvador-BA, apontam que sua fundação se deve a uma sacerdotisa africana cujo título era de “Iyá Nassô” com a ajuda de outras sacerdotisas, vindas da cidade de Ketu, “Iyá Adetá” e “Iyá Acalá”. Essas mulheres, embora tenham tido a ajuda de outros sacerdotes do culto ao orixá, fundaram comunidades que se constituem num processo de matrelinearidade, ou seja, um matriarcado, em que toda a linha sucessória é composta por mulheres – em geral, uma herança consanguínea.

No Ilê-Axé Iyá Nassô, ainda hoje, somente mulheres são iniciadas no culto aos orixás. Lá, não há a iniciação de homens, embora os homens iniciados em outras casas sejam muito bem-vindos e seus orixás têm a permissão para se manifestarem nas festas públicas. Esse domínio das mulheres levou a pesquisadora Rute Landes que escreveu a obra “Cidade das Mulheres” a dizer que “é quase tão difícil que um homem chegue a ter renome no candomblé quanto parir” (LANDES, 1967, p. 25).

Hoje, há muitos homens que se tornaram grandes babalorixás, em importantes casas de candomblé. As relações de gênero dentro

desta religião, assumem tema de relevância, logo, destacamos que hoje boa parte das casas de candomblé em Goiás é liderada por homens e mulheres que independentes de suas orientações sexuais destacam-se com grande prestígio na rede social da religião (ver mapa 3).

Na pesquisa realizada pelo CieAA/Neab/UEG por meio do projeto *Mães de Santo* foi registrado que há, também, aqui em Goiás, uma configuração territorial demarcada pelas matriarcas dessa religião.

Encontramos na região metropolitana de Goiânia três importantes Ilê-Axé liderados por mulheres, a saber: Ilê-Axé Onilewá Azanadô, Iyalorixá Teresa ti Omolú, no bairro Buriti Sereno em Aparecida de Goiânia; Ilê-Axé Oyá IGBEBALE, liderado pela Iyalorixá Jane ti Omolú, localizado no bairro Cardoso em Aparecida de Goiânia e o Ilê-Axé Canto de Oxum, da Iyalorixá Maria Luisa ti Oxum, situado no bairro Urias Magalhães em Goiânia.

Há, certamente, outras mulheres de destaque no candomblé que aqui se estabeleceu, no entanto, as casas citadas representam o recorte espacial da pesquisa.

A mulher candomblecista se constitui historicamente como um elemento fundante do poder hierocrático e da representação simbólica dos ritos e mitos que compõem o cerne da religião. Em especial nas casas estudadas as matriarcas são as responsáveis por organizar as funções e ritualísticas sagradas estabelecendo a organização social necessária para o culto e as relações civis de seus adeptos. A hierocracia, como vimos, permite que as mulheres assumam o ápice do poder religioso.



Mãe Teresa ti OMOLÚ

Eu conheci o candomblé em 72. O orunkó do meu santo foi dado em 29 de junho de 1972. A minha iniciação no candomblé ocorreu exatamente na casa de seu João Abuque. Desde que eu entrei no candomblé, que eu me tornei uma Iyalorixá.



Mãe Jane ti OMOLÚ

Eu vivo por amor, para isso eu estou aqui, para resgatar aquilo que o Orixá me proporcionou e eu tenho que cumprir! Então estou cumprindo! A minha missão aqui na Terra é de ser Iyalorixá, e cheguei, eu nem conhecia candomblé! Cheguei pela dor! Fui andando...caminhando... até que um dia encontrei e foi aonde eu fui bem-sucedida!



Mãe Maria Luiza ti OXUM:

Toda a minha família é de origem católica. Devido às necessidades espirituais que eu tinha eu comecei a procurar a espiritualidade. O estar bem é uma coisa e o estar melhorado é outra coisa. E eu nunca estava bem, eu sentia que faltava alguma coisa [...] e vi que realmente eu tinha tudo para ser feliz dentro do Orixá.

MAPA 3 – COMUNIDADES DE TERREIRO EM GOIÂNIA: LIDERANÇAS RELIGIOSAS POR GÊNERO, 2013

ORGANIZAÇÃO:

Mary Anne Vieira Silva

BASE CARTOGRÁFICA:

Loçandra Borges de Moraes

CARTOGRAFIA DIGITAL:

Rodolfo F. Alves Pena / Jailson S. de Sousa

FONTE:

Secretaria de Planejamento de Goiás

LEGENDA

● Masculino

● Feminino

● Não Declarado

— Rodovia Federal

— Rodovia Estadual

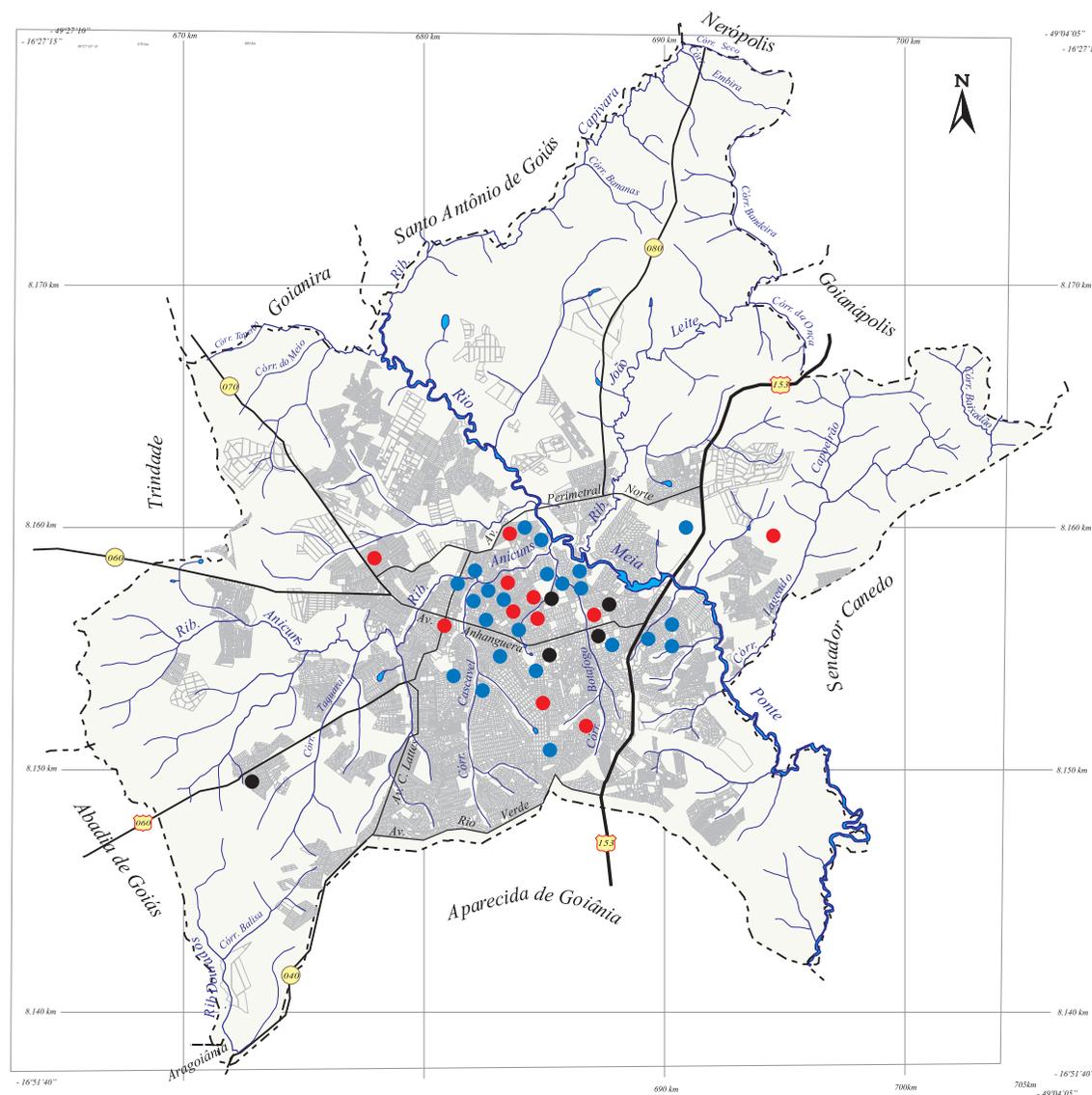
— Rua e Avenidas

ESCALA



Projeção Universal Transversa de Mercator
Fuso 22- Hemisferio Sul

CieAA



“Virar no santo” – o transe no candomblé

Nesse Atlas utilizaremos a palavra transe para designar o fenômeno da manifestação do sagrado no corpo dos sujeitos iniciados. Lembramos que essa lexicalização é problemática e gera grandes discussões. Alguns sacerdotes defendem que, o que acontece no candomblé ketu não é uma “incorporação” – termo que seria ideal para a situação mediúnica da Umbanda –, outros defendem que “transe” é um termo por demais acadêmico e distante do “falar” do povo de santo. Diante do impasse, falaremos sobre transe, designando esse momento. Os orixás manifestam-se no corpo dos seus filhos por meio do transe. Para isso é necessário que esse sujeito seja iniciado por um/a babalorixá ou Iyalorixá. É durante os ritos iniciáticos que o corpo do neófito é preparado para virar no santo. O orixá de cada um é identificado no momento de iniciação, por meio do jogo de búzios.

Os iniciados que viram no santo são chamados yawôs. Isso porque há outro grupo dentro do corpo social do candomblé que não entra em transe, estes sujeitos possuem cargos específicos dentro da religião: ogãs, quando homens e ekédes, quando mulheres. Acredita-se que esta condição se dá pelo fato destes sujeitos terem sido escolhidos para que cuidem dos iniciados quando esses estiverem em transe. Desde sua entrada na comunidade são respeitados e tratados como “pais” e “mães” visto que nasceram com uma missão específica no ayê.

No momento do transe há uma importante mudança em relação ao sujeito humano e o sujeito sagrado. No ato do transe os sujeitos deixam sua forma natural consciente e se tornam deuses, reis, rainhas, guerreiros, caçadores, anciãos. Neste instante a comunidade não está mais diante do sujeito comum, de um “corpo cotidiano”, mas de uma manifestação divina. Nesse sentido, o candomblé promove uma proximidade evidente entre o sagrado e as pessoas, que podem tocar, abraçar e serem abençoadas pelos orixás, momentos visíveis quando se participa das festas públicas do candomblé.

Nas festas públicas, em que os orixás se manifestam no corpo de seus filhos, há grande euforia dos que assistem. Essa euforia é gerada por um conjunto de elementos do sagrado, como o ritmo dos atabaques (que tocam de maneira diferente para cada divindade), as roupas ricamente confeccionadas, as ferramentas e demais símbolos que compõem a história de cada santo e, principalmente, suas danças, essas que representam os mitos de cada orixá, chamadas de Rum. Esse Rum constitui-se num momento de clímax para toda comunidade que pode compartilhar do Axé, da força vital, de cada divindade que se apresenta.

O transe constitui uma parte importante da vivência do candomblecista. A manifestação corpórea quando acontece nas festas públicas tem a intenção de fazer com que o orixá seja celebrado pela comunidade, mas há também situações de transe fora das festividades. Em todos esses momentos de transe, podemos afirmar que ocorre a troca do elemento fundamental para os adeptos, ou seja, o Axé.



Yawô de Oxum – Ilê-Axé Ibembale.
Fonte: Acervo CieAA, 2015.

Afinando o vocabulário

Axé é uma palavra cheia de significados. É, principalmente, energia vital que move todas as coisas. As divindades são cheias de Axé, a natureza é cheia de Axé, e um lugar consagrado também é referido como um “lugar de/com Axé”. Ela pode ser um equivalente do “amém”, “assim seja”, quando alguém te deseja uma coisa boa você pode responder dizendo “Axé!”. A relação do Axé com a cultura negra levou a outros campos semânticos, como o gênero musical chamado de “Axé music”, gênero em que predomina o ritmo percussivo dos grupos tradicionais de Salvador, letras que tratam da vida do negro e principalmente da religiosidade.

Espacialidades e bens simbólicos do sagrado

O geógrafo Milton Santos entende o espaço como “um conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações”. Essa definição nos permite pensar que além dos elementos que compõem o espaço há também as práticas que esse espaço permite realizar. Portanto, quando falamos do sagrado no candomblé, pensamos nos elementos que compõem a espacialidade sem desvinculá-los das práticas ritualísticas que desse mesmo espaço emergem. Essa análise nos remete à formação de uma espacialidade simbólica constituída pelos rituais próprios da religião, evidenciando a ocorrência de uma conexão entre o espaço material e o espaço simbólico garantindo uma identidade territorial do candomblé.

O conceito de território como categoria analítica e interpretativa é central para o entendimento da construção identitária do candomblé goiano. A identidade territorial do candomblé se constitui de forma intersticial, simbólica e/ou material, compondo uma estrutura organizacional que se relaciona por várias conexões, sejam pelas festas, pelas ritualísticas e outros. Tais conectividades podem ser percebidas pelos praticantes, agentes públicos (instituições) e comunidade civil, por meio das relações que se estabelecem no espaço público ou ainda entre si, ou seja, nas formas inter e intra Ilê-Axé.

Geograficamente, o candomblé, a partir do princípio do espaço interacional, apresenta-se com uma surpreendente capacidade de inserção de elementos que constituem diferentes cosmologias e crenças. O espaço demarcado para a prática do candomblé é constituído pela interação de elementos e ritos que se universalizam e que acionam uma forma interpretativa: 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 e da multiplicidade de sentidos.

O principal local de culto do candomblé é denominado por Ilê-Axé, conhecido também por casa, terreiro, roça, egbé. É o todo, o território completo. Há também o salão onde acontecem os rituais e as festas públicas. No Ilê-Axé, ou seja, na roça de candomblé, encontramos os principais bens materiais e simbólicos da religião. Ainda é nesse local que realizamos e assistimos às manifestações das principais cerimônias, como os xirês. Para um reconhecimento das especializações geralmente encontradas em um Ilê-Axé vejam a planta-baixa (figura 1) do Ilê-Axé Igbembale localizado no bairro Cardoso II na cidade de Aparecida de Goiânia, em Goiás.

Bens simbólicos do candomblé

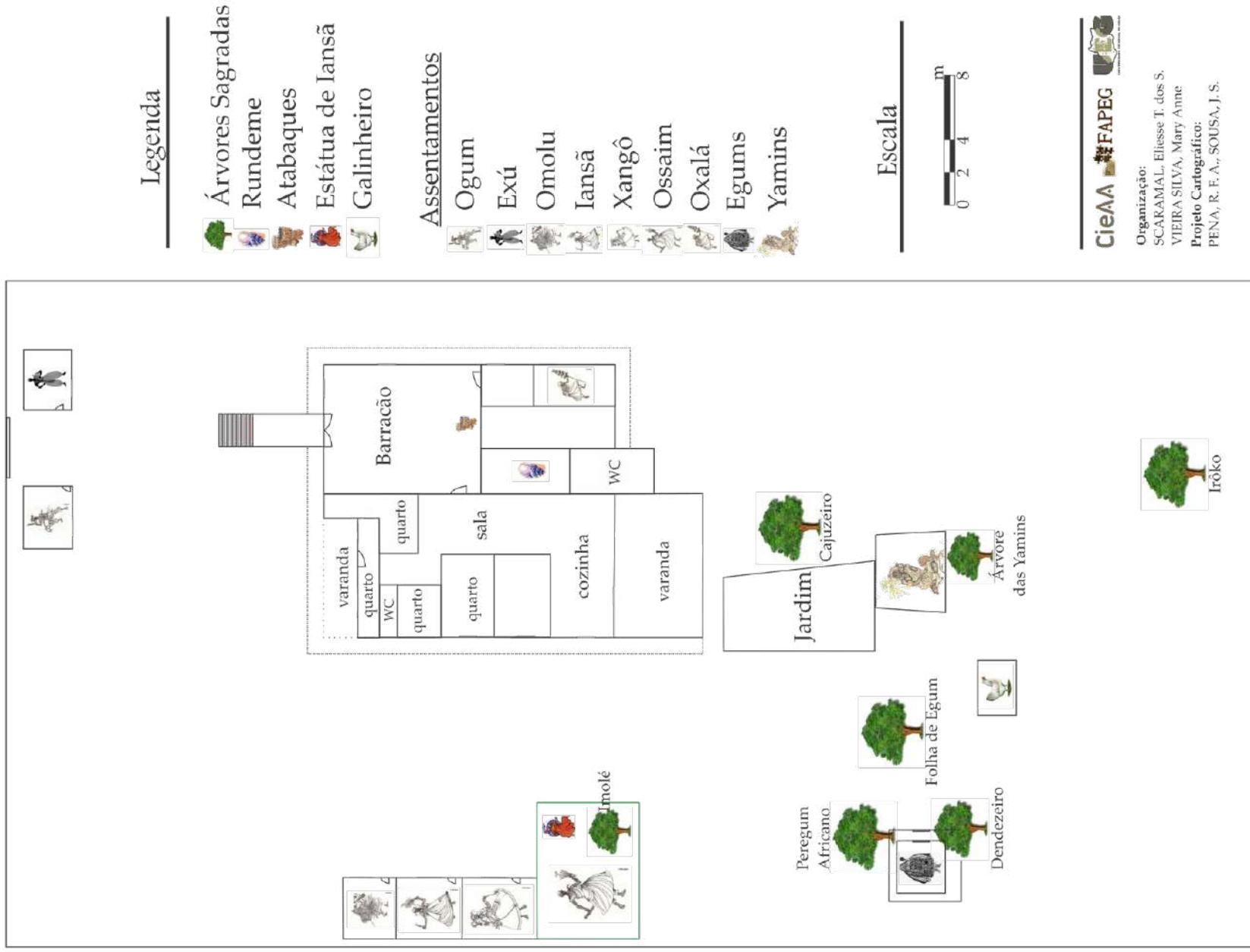
- **ASSENTAMENTOS DE SANTOS:** locais, dentro do Ilê, em que há uma representação física, material da presença da energia do orixá. Quando se trata de assentamentos ocorre a presença de recipientes (igbás) com objetos de ferro, barro e outros ligados aos princípios de cada divindade.
- **IGBÁS:** recipientes nos quais se depositam elementos da natureza que remetem à composição cosmogônica de cada orixá, tais como seixos, conchas, minerais, vegetais, após passarem por várias situações ritualísticas, são imantados pelas energias das divindades. Igbá é outra forma de se referir ao assentamento já imantado pelo conjunto dessas energias.
- **RUNDEMES:** é o local dentro do amplo espaço do Ilê-Axé, ou terreiro, no qual se recolhe o iniciando. É uma representação do útero materno. Trata-se de um dos principais e mais protegidos locais do terreiro, guardado com muito zelo por todos os que por ele passaram. Sua entrada geralmente é vetada até mesmo aos já iniciados de outras casas.
- **RONCOS:** No Omolocô e candomblés de Congo e Angola, o mesmo que rundeme e camarinha.
- **CAMARINHAS:** Na Encantaria Brasileira, Umbanda, Omolocô o mesmo que rundeme e roncó.



*Igbás assentados no Ilê-Axé Onilewâ Azanadô.
Fonte: Acervo CieAA, 2013.*

- **INTOTO:** poste central colocado dentro do barracão para demarcar o local em que está plantado o Axé (energia) da casa.
- **ATABAQUES:** A música é um elemento intrínseco dos rituais de matriz africana. A música conduz o Axé durante as festas públicas e tem papel fundamental no processo de transe. Os atabaques são instrumentos de percussão tocados pelos “alabês”, cargo masculino dentro da hierocracia do candomblé. São três: Rum, Rumpi e Lé.

Figura 1 – Ilê-Axé Igbembale (planta baixa)





*Intoto. Ilê-Axé Canto de Oxum.
Fonte: Acervo CieAA, 2013.*

Devemos ressaltar, em relação aos bens simbólicos, a importância da natureza na roça de candomblé. Um oriki (reza) de Ossain (orixá das folhas) diz: “Kosi ewé, kosi orixá” que significa “sem folha não há orixá”. Não há rito no candomblé que dispense as ervas. Cada orixá tem a sua erva, doada por Ossain, elas são tratadas com muito respeito e devoção. Por isso, as casas de candomblé possuem grande variedade de plantas e árvores, além de, se possível, terem também água corrente como córregos e cachoeiras.



*Atabaques. Ilê-Axé Canto de Oxum.
Fonte: Acervo CieAA, 2013.*

Importante saber

Pelos orixás serem definidos como forças da natureza, daí sua ligação estreita com o ambiente: as matas, as águas, as pedras e tudo que o forma. Há um orixá que é uma árvore. Trata-se de Iroko. Nos Terreiros essa árvore sagrada é identificada por um tecido branco que abraça seu tronco e é finalizado com um belo laço.

COSMOLOCALIDADES COMUNS AOS ILÊ-AXÉ

Localização/Edifício		Cosmocalidade	Observação
Exu	Entrada esquerda/ Casa	Guarda e proteção do Ilê. Despacho – espaço aberto. Encruzilhadas temporais e espaciais. Delimitação do território profano (rua) e sagrado (Ilê).	
Ogum	Entrada direita / Casa	Guarda e proteção de caminhos do Egbé. Caminhos e fluxos dinâmicos lineares do Ilê.	
Barracão	Área central do Terreiro	Local de realização das festas (xirês), residências dos Atabaques (Rum, Rumpi e Lé) – Planta do Inxé e do Intôto (hastes e postes que guardam fundamentos da Casa). O Barracão ou Salão de festas é uma cosmocalidade de Domínio de Xangô, o Senhor do Palácio, o Alafim de Oyó. Dentro do barracão existe, igualmente, um assentamento importante de um tipo especial de Exu, de nome Akesã.	
Sabagi	Quarto adjacente ao Barracão	Local de recolhimento de yawós, troca de roupas de santos em dias de festas. Nesse local realizam-se muitos rituais que envolvem a iniciação do yawô.	Usualmente o sabagi é reservado, em dias não-festivos é usado para jogos de Búzios em atendimento à clientes e pessoas do egbé.
Rundeme (ou Ronkó)	Quarto adjacente ou contíguo ao Barracão e ao Sabagi	Local sagrado em que o yawô fica recolhido. Domínio de Oxalá, pai da criação e de Oxum, o orixá feminino responsável pela iniciação de homens e mulheres.	
Cozinha de Santo (Oxum)	Cômodo adjacente ou próximo ao Barracão	Local reservado para o preparo de alimentos rituais. A cozinha é uma área de domínio eminentemente feminino. A responsável leva o título de Yabassê. Seu fluxo é altamente controlado, especialmente as tarefas por gênero. É comum nas casas de candomblé existir a cozinha social separada dessa descrita.	

COSMOLOCALIDADES COMUNS AOS ILÊ-AXÉ			
Localização/Edifício		Cosmocalidade	Observação
Ibó orixá – Jardim ou mata dos orixás (Ossaim)	Adjacências externas ao Barracão	Local de domínio do Orixá (Vodum) Ossaim, onde são dispostas ervas e árvores sagradas de todos os orixás, para determinados rituais que antecedem à iniciação, nos dias atuais se faz no âmbito do Ilê-Axé, por meio de um cenário representativo do que se concebia como ibó orixá, posteriormente, aos rituais de limpeza, todos os elementos usados são despachados na mata.	Em comum a todos os Ibó orixá, ou jardins nos Ilê-Axé de tradição ketu/nagô no Brasil há a árvore orixá Iroco (gameleira branca) e igualmente o Peregum, árvore indispensável à iniciação de yawós.
Quarto de Oxalá	Quarto interno contíguo ao Barracão	Os assentamentos de Oxalá, por ser o pai da criação, de todos os humanos e de todos os orixás, são próximos ao rundeme em um local bastante reservado, interno e privilegiado.	Esse padrão foi observado em todos os três Ilê-Axé em estudo.
Quarto de Yemanjá	Casa própria ou Casa de Oxalá	Yemanjá é a senhora dos mares. Os elementos sob seus domínios, tais como búzios, conchas, areia, água salgada são transportados para os Ilê-Axé e compõem, praticamente, quase todos os assentamentos.	
Quarto de Oyá/lansã	Casa ou área externa – bambuzais	Oyá/Yansã orixá feminino que domina os ventos e tempestades. Demarca sua cosmocalidade em bambuzais e cemitérios. Oyá/lansã é responsável pelo transporte dos eguns (espírito dos mortos). Essa cosmocalidade é referenciada fora dos candomblés. Os assentamentos de Oyá/lansã devem ficar guardados em quartos que devem estar especialmente separados de seu marido Xangô, posto que um dos alimentos preferidos de seu esposo é o carneiro e Oyá/lansã não suporta esse animal.	

COSMOLOCALIDADES COMUNS AOS ILÊ-AXÉ

Localização/Edifício		Cosmocalidade	Observação
Quarto de Eguns	Quarto externo	Cosmocalidade destinada ao assentamento e culto aos ancestrais. A esse espaço somente os homens com cargos ou responsabilidades para esses cultos, denominados Babáeguns são permitidos a entrada. Exceção a essa regra é feita às Iyalorixás responsáveis por seus próprios terreiros.	
Quarto de Oxum/ Logunedé	Casas, fontes e/ou riachos	Os assentamentos, tanto de Oxum quanto de Logunedé, são guardados em casas especiais. Para além disso, nos terreiros encontram-se, frequentemente, um poço, uma fonte – quando não um riacho – onde esses orixás também são cultuados. A fonte de Oxum faz-se primordial para uma das importantes festas que se tem nos terreiros no início/fechamento de um ciclo de festas: as águas de Oxalá. É nessa fonte que se busca as águas para o abastecimento das quartinhas, em um ritual que dura em torno de três semanas.	Caso não se tenha fonte (ainda que artificial) ou riachos, os Ilê-Axé buscam furar um poço (ou cisterna) para que possam dali retirar as águas sagradas para fins rituais específicos.
Quarto de Xangô	Quartos e/ou pedreiras	Para fora das casas, as cosmocalidades são pedreiras naturais. Nos Ilê-Axé, essas ocorrem em quartos e estruturas rochosas artificiais.	O oxê de Xangô, um machado de dois cortes, fica disposto na parede frontal da entrada do barracão. Outro elemento simbólico de Xangô ou Ayrá é a chave, elemento que representa o Alafin, ou seja o senhor da cidade ou do palácio.

COSMOLOCALIDADES COMUNS AOS ILÊ-AXÉ

Localização/Edifício		Cosmocalidade	Observação
Quarto de Iyami Oxorongá	Quartos ou árvores da Jaqueira ou Cajazeira	O culto das senhoras mães ancestrais, primordialmente realizado apenas por mulheres. Seus assentamentos podem ficar em quartos específicos, porém essas devem ser próximas à uma das árvores de Jaqueira ou Cajazeira.	
Quarto de Omolú	Quartos	O orixá (Vodum) Omolú tem seus assentamentos em quartos específicos e é igualmente cultuado em uma festa coletiva denominada Olubajé. Essa festa é realizada em área externa, ao ar livre.	
Quarto de Oxossi/Odé	Fundamento da Casa, ar livre, Casa de Ogum	Os elementos da cosmocalidade de Oxossi, por ser o “dono do chão” da tradição de Ketu é fundante no momento de “plantar” a casa. Porém, os demais assentamentos de Oxossi podem ficar ou em casas próprias ou em ambientes externos. Como, também, presentes junto à casa de Ogum, seu irmão inseparável.	



*Yawô pilando ervas de Ossaim para o banho dos iniciados.
Fonte: Acervo CieAA, 2012.*

Festas Sagradas

As festas do candomblé articulam vários llês, constituindo uma forte articulação política e social entre as casas, os líderes, os filhos e os clientes. Não existe candomblé sem festas. Elas são inerentes, indissociáveis da religião, representam o momento em que essa religião se abre para o público possibilitando ao não praticante a sua inserção neste espaço.

O interesse em discutir a festa no candomblé surge a partir de reflexões que consideram o momento festivo como algo elementar na experiência humana, agregador da multiplicidade cultural, expoente de relações socioculturais, históricas, que exprimem um modo de ver e sentir o mundo. Pensa-se a partir da perspectiva de que a festa é capaz de criar e recriar os campos de sentido individual e coletivo, bem como uma organização social capaz de influenciar as relações cotidianas.

O momento das festividades contempla a dimensão religiosa e social, para os que são iniciados e adeptos da religião, bem como para as demais pessoas que têm o interesse de adentrar o terreiro. A festa oportuniza o encontro em diferenciadas instâncias, permitindo o exercício da alteridade. Essas promovem o encontro entre diversos “eus”: o candomblecista com candomblecista, entre esses e os visitantes, e os visitantes entre si. Ademais, em uma relação transcendental e metafísica (para este contexto religioso), experienciam-se a manifestação das energias dos orixás, em momentos de transe.

O xirê, o círculo mágico da festa do candomblé é o momento organizado para que os orixás desçam à Terra para celebrarem a vida junto aos seus filhos. Esta é a ocasião em que a festa se desvela publicamente. É ao toque dos atabaques (rum, rumpí e lé) que se estabelece a ligação entre o orum (morada dos orixás) e o ayê (a terra). Para tanto, a mãe ou o pai de santo utilizam-se de um instrumento chamado adjá (espécie de chocalho de cabo longo) para provocar a chegada dos orixás.

Os orixás são energias da natureza. Ligam-se aos ventos, às águas salgadas, doces e insalubres, ao fogo, às matas, às ervas sagradas, entre outros. Porém, estes assumem no imaginário social formas humanas, materializadas em seus princípios femininos e masculinos. Assim, por exemplo, a orixá Oxum é concebida como a deidade das águas doces, dona do amor, patronesse da fertilidade, é personificada numa mulher com seios fartos e possuidora de docilidade. Já o orixá Oxossi é concebido como o dono das matas, o caçador, aquele que torna possível que o alimento esteja à mesa, ele é representado por um homem forte e viril.

As festas oportunizam aos sujeitos praticantes, aos visitantes, aos pais e mães de santo de diferentes Terreiros locais, regionais e nacionais, a possibilidade de comungarem o espaço sagrado junto aos sujeitos que ele comporta, além de promover um conhecimento de práticas pouco propaladas no cotidiano.

No contexto candomblecista registra-se que todo Ilê-Axé cumpre um ciclo festivo anual composto por festas que, por obrigação, devem ser realizadas, uma vez que fazem parte da sua identidade religiosa.

Outras ocorrem atendendo à dinâmica interna de cada Casa, como é o caso das festas que demarcam o tempo de iniciação do praticante (obrigações). O calendário festivo do candomblé não é fixo, mas podemos destacar seis importantes festas que ocorrem comumente em quase todos os Terreiros, a saber: Padê de Exu, Feijoada de Ogum, Ipetê de Oxum, Fogueira de Xangô, Olubajé e Águas de Oxalá.

Para um entendimento dos significados míticos desses festejos apresenta-se uma breve sinopse referente a cada uma dessas festas. Estas foram organizadas por meio de uma pesquisa realizada nos livros “Igbadu a Cabaça da Existência” (2006), de Adilson de Oxalá, “Mitologia dos Orixás” (2001), do sociólogo Reginaldo Prandi e “Terra Céu e Aruanda” (1994) do romancista Rodolfo Mota Rezende, bem como as narrativas dos líderes goianos, a saber: babalorixá Marcos D’Ávila ti Oxalá e as Iyalorixás Jane ti Omolú, Teresa ti Omolú e Maria Luisa ti Oxum.

Padê de Exu

Exu, conforme já descrito é o mensageiro dos orixás e também é o guarda e o protetor das casas. Dada sua importância, este orixá tem uma ritualística própria a ser realizada antes das festas no candomblé. Antes de qualquer ritual no candomblé, Exu deve ser o primeiro orixá a ser reverenciado: despacha-se Exu no intuito de que todos os pedidos sejam devidamente encaminhados e com a finalidade de que os festejos ocorram de forma tranquila, sem brigas e desentendimentos. Contempla-se esse orixá para que seja estabelecida a ponte entre o

orum (céu) e o ayê (Terra). Justamente por ser lembrado antes de qualquer ritual é a festa consagrada em sua homenagem que abre o ciclo festivo do candomblé. Assim, Exu recebe os cumprimentos e menções de respeito em meio a danças, comidas e bebidas. Sua cerimônia inicia-se com a dança em volta do poste central (intôto), depois os zeladores e os participantes dançam e cantam os orikis (cantigas/rezas) dessa ritualística, encaminham-se para a rua, quando ali depositam os elementos que finalizam a cerimônia final do Padê de Exu. Raramente se consegue permissão para registrar essa festa, por isso não temos imagens do Padê de Exu.

Feijoada de Ogum

Ogum é o orixá guerreiro. Muito cultuado no Brasil e popular nas manifestações que o sincretizam com São Jorge (que não é o caso do candomblé). Dono do segredo do ferro: o forjador, conta-se, em um itan (história), que Ogum confeccionou para Oxaguiã (Oxalá jovem), instrumentos de ferro para melhoria e intensificação das atividades agrícolas da cidade de Ejigbô. Assim, da forja de Ogum nasceram a pá, o enxadão, a enxada, a foice, o rastelo, o arado. Tornou-se o patrono da agricultura e das artes manuais. A Feijoada de Ogum é a festa que celebra a força deste orixá. Nela tem-se a oportunidade de pedir sua proteção, abertura de caminhos, prosperidade. Do panteão iorubano vê-se, na festa conhecida por Feijoada de Ogum, a presença de Iemanjá, Oxum, Oyá e Oxossi, seu irmão.



*Ipetê de Oxum. Ilê-Axé Omi Gbatô Jeguedé.
Fonte: Acervo CieAA, 2011.*

Ipeté de Oxum

Oxum é a sensualidade, amor, fertilidade e riqueza. A festa leva o nome de uma de suas comidas, o ipeté. Essa comida, segundo conta-se os itans, foi feita com o intuito de que ela gerasse um filho. Na festa do ipeté, a filha de Oxum mais velha, presente na casa em questão se senta em um trono com a gamela de ipeté, embaixo, uma folha de abre-caminho. A comida é então distribuída a todos que estão presentes que, em algumas casas, tem a oportunidade de abraçar o orixá manifestado. A festa do ipeté é um momento muito procurado por aqueles que querem algum favorecimento de Oxum, seja um filho ou um amor.

50

Olubajé

Festa consagrada a Omolú/Obaluayê: orixá da terra, dos mais profundos fundamentos. Conta-se em um itan que certa vez, quando a varíola assolava a Terra, Omolú para proteger os humanos e outros orixás, cavou rapidamente um buraco para resguardá-los e deitou-se por cima. Portanto, quando a varíola passou, ele foi o único a ser atingido. Algumas narrativas apontam que o conceito original dessa divindade se referia ao deus da varíola. Tal visão, porém, nos parece uma evidente limitação, pois a varíola não seria a única doença sob seu controle. Foi considerada assim simplesmente por ser a epidemia mais devastadora e perigosa que conheciam o grupo étnico de onde surgiu Omolú/Obaluayê: o Dahomé, hoje, Benin. A festa do Olubajé ocorre entre os espaços de dentro e de fora do Terreiro. O Olubajé é



Festa Olubajpe, orixá Omolú segurando o xaxará. Ilê-Axé Onilewâ Azanadô.
Fonte: Acervo CieAA, 2012.



Banquete dos deuses, festa Olubajé.
Fonte: Acervo CieAA, 2012.

uma festa em comemoração ao orixá Omolú, que nas Casas, ela tem a função de propiciar saúde para todos os que dela participam. Durante a festividade Omolú dança trazendo em mãos o xaxará, instrumento feito de nervuras de palma decorado com búzios e cabaças. Narra-se que nessas cabaças, Omolú carrega os remédios que utiliza para realizar as curas. Saúda-se este orixá dizendo “Atotó ajuberô”, o que significa: “Silêncio, passagem ao Senhor da cura”. Por se tratar de uma festa em que orixás compartilham com os filhos e visitantes seus alimentos, essa se torna uma significativa prática social, portanto cultural.

Águas de Oxalá

Oxalá é o orixá mais velho. A festa que homenageia Oxalá está fundamentada no itan que começa contando as desventuras de Oxalufã quando este decidiu sair de Ifá para visitar seu amigo Xangô, no reino de Oyó. Conta-se que antes da viagem Oxalufã foi consultar o Babalawô (sacerdote dedicado ao culto de Ifá, epifania da adivinhação), para saber se sua jornada ocorreria de forma tranquila. Porém foi alertado a não viajar, pois teria grandes infortúnios. Oxalufã desconsiderou o aviso e de forma obstinada prosseguiu com seu projeto. Então o Babalawô lhe recomendou que levasse três mudas de roupas brancas e que não deveria, jamais, recusar fazer o que lhe fosse solicitado. Durante o caminho, de Ejigbô a Oyó, Oxalufã foi vítima de várias armadilhas. Conta-se que nessa viagem ele foi considerado ladrão de cavalos e que por sete anos Oxalufã amargou os infortúnios da prisão e por sete anos o reino de Xangô esteve em desgraça, assolado pela miséria e infertilidade. Apavorado com a situação, Xangô



*Orixá Oxaguiã, Águas de Oxalá, Ilê-Axé Canto de Oxum.
Fonte: Acervo CieAA, 2013.*

foi consultar um Babalawô. Descobriu que a causa da miséria de seu reino estava relacionada com a prisão de um inocente (Oxalufã). Imediatamente foi à prisão e mal pode reconhecer o velho orixá, seu amigo. Prontamente pôs-se a reparar o equívoco começando pelo pedido de perdão. Ordenou que todos os seus súditos se vestissem de branco, para homenagear Oxalufã, e que buscassem por três vezes seguidas água para limpá-lo. Depois de receber os devidos cuidados Oxalufã partiu, mas antes de chegar a Ifá, sua casa, passou em Ejigbô para visitar seu filho, Oxaguiã, o qual realizou uma grande festa em sua homenagem. Esta história é rememorada nos rituais festivos da festa das Águas de Oxalá, esta tem duração de dezesseis dias.

Seu início ocorre com a retirada dos igbás de Oxalá do peji, estes são levados em procissão para uma cabana, representando a viagem de Oxalufã e sua prisão. Neste percurso se estende o alá, pano branco que o protege. Na outra semana ocorre a troca das águas das quartinhas, ritual em que se guarda o mais profundo silêncio e que simboliza o momento em que Oxalufã se limpa. Em seguida acontece o retorno dos igbás de Oxalá para o seu peji, ato que remete ao momento em que Oxalufã retorna para sua casa. Para finalizar o ciclo realiza-se a festa do Pilão de Oxaguiã. Nesta o orixá jovem e guerreiro homenageia seu pai em meio à distribuição de comidas de sua preferência. Dentre outras coisas, é servido obrigatoriamente aos participantes o inhame pilado.



*Ilê-Axé Canto de Oxum.
Fonte: Acervo CieAA, 2013.*

A dança sagrada dos orixás

O corpo é um espaço sagrado para os candomblecistas, pois é neste que as divindades se manifestam. A relação dos candomblecistas com o corpo é complexa, segue desde um processo de disciplinarização, que atende a determinadas regras de conduta, vestimentas, banhos com ervas e outros. No âmbito do candomblé, este exercício de sacralização do corpo dá sentido de ligação do adepto para com o orixá.

A dança ritualística baseia-se na relação entre o corpo e o rito, e da apreciação estética do fruir, representar, expressar o contato com o sagrado. Na complexa estrutura ritualística do candomblé ketu encontramos na dança dos orixás o ponto máximo da vivência religiosa em comunidade. Ela acontece prioritariamente nas festas públicas, o que são chamados de Rum, em que o iniciado tomado pela energia do orixá, devidamente paramentado, com suas vestes, dança no barracão.

Todos aguardam ansiosos o momento de louvor ao orixá. Diferentemente das umbandas e outras expressões religiosas afroameríndias, em que as entidades se manifestam para consultas dialogadas, ou seja, em que o consulente conversa com a entidade, no candomblé esse diálogo não acontece. As consultas às divindades são feitas de forma oracular, por meio do jogo de búzios. O momento de louvar e receber a energia, o Axé, das divindades é realmente quando eles dançam sendo reverenciados pela comunidade de santo.

Os olhos, sempre fechados, são parte da expressão do fenômeno do transe com o orixá, revela a densidade do sagrado e são demonstrações desse momento central da ritualística do candomblé. Os



*Orixá Oyá/Iansã dançando o Rum.
Fonte: Acervo CieAA, 2012.*

atabaques juntam-se a outros instrumentos, como o adjá e o agogô. O adjá, em especial, é um instrumento sagrado de uso restrito dos Babalorixás e Iyalorixás, tem o poder de chamar os orixás à terra, ou seja, é um “indutor” do transe. Ele conduz a dança dos orixás, sempre tocado pelos mais velhos de santo ou pelas ekédes.

Os atabaques são tocados de forma diferente para cada orixá, com nomes identificados na língua iorubá. Esses toques se relacionam com a constituição arquetípica de cada divindade. A música na situação ritual é mais do que um elemento rítmico, ela é, sobretudo, um condutor de Axé, que estabelece a ligação momentânea dos planos do ayê e do orum. Enquanto toca-se os atabaques e demais instrumentos sagrados, o portal pelo qual essas energias mágicas circulam está aberto e acessível.

A performance é uma ritualização de gestos e rituais, que por sua vez, se tratam de uma forma das pessoas lembrarem de sua ancestralidade. Rituais são memórias em ação logo tanto a memória quanto os gestos são instâncias linguísticas. A memória é exposta por meio de uma narrativa e o gesto é, também, construído dentro de uma relação corpo-discurso.

Observando o orixá que se apresenta, vemos dois planos de construção de sentido: um é simbólico, icônico, relativo aos elementos que compõem a vestimenta de cada divindade (as cores, as armas, os fios de conta, os adornos de cabeça etc.) e o movimento do corpo com o ritmo dos tambores – todo o gestual é também significativo. A dança dos orixás atualiza e ressignifica os mitos, pois cada movimento recupera uma dada sequência narrativa constitutiva dos itãs (lendas).



Adjá.
Fonte: Acervo CieAA, 2013.

A relação dos gestos no decorrer das danças ritualísticas possibilita as performances que caracterizam as narrativas míticas dos orixás. Durante a dança percebe-se um conjunto de signos multissemióticos, nos quais envolvem, cores das vestimentas, colares, paramentas, diferentes toques do atabaque, gestos específicos de cada orixá e elementos que os compõe.

Como exemplo temos o orixá Yansã/Oyá, vestida com um laço amarrado nas costas para atar os seios na hora da guerra, na maioria das vezes usa vermelho, rosa ou branco, empunha uma adaga, chamada alfange e um luruexim, instrumento com cabo de metal e pelo de cavalo como um chicote. Ao fazer uso dessa ferramenta em sua dança, simula o ato de espantar os eguns (espíritos) do ambiente. Ao dançar com os braços simulando uma borboleta, faz alusão aos ventos, seu domínio cosmológico.

Os mitos fundadores

Uma cultura baseada na orilatura tem também suas narrativas como bens sagrados. Chamamos de orilaturas um conjunto de narrativas passadas de forma oral pelas gerações como um acervo literário vivo. Hoje a fonte escrita já não é mais a única forma considerada legítima de se preservar e de se constituir a história. Os saberes populares têm no hábito da “contação de histórias” sua principal forma de manutenção da memória coletiva, reificando fatos, identidades e formas de vivência.

Nas comunidades tradicionais há a figura do “griô” ou “griot”: sábios, anciãos, aqueles que mantêm a memória de uma comunidade

viva. É tanto uma função quanto um lugar social. Os babalorixás e lyalorixás representam no candomblé o lugar dos griôs, assim como outras pessoas mais velhas de iniciação dentro da comunidade.

Dentro dessas orilaturas temos um grupo de itãs que chamamos de mitos fundadores. Esses que explicam a forma como o povo iorubá e outros povos vindos da África compreendiam questões como o surgimento do mundo, a criação do homem, a formação das cidades e outras situações pertinentes ao culto das divindades.

Certamente o acesso aos mitos sobre os quais se estabelece a cosmogonia iorubana não se dá de qualquer forma, pois eles constituem a memória discursiva da comunidade de santo. Há momentos para que essas estórias sejam contadas e pessoas determinadas para repassarem-nas aos interessados. No ritual de iniciação muitos dos itãs são passados aos noviços para que esses aprendam suas origens e as origens dos rituais. Durante o jogo de búzios com abiãs os pais e mães de santo também costumam contar algumas estórias a fim de explicar algum fundamento da religião ou o porquê de alguma oferenda e ritual.

Contudo, com as novas práticas de leitura e de divulgação de conhecimento, também é possível encontrar livros que contenham esses mitos fundadores e até mesmo encontrá-los disponíveis na internet.

Mito da criação do homem e da criação do mundo, orilaturas colhidas e transcritas por Reginaldo Prandi (2001)

Nanã fornece a lama para a modelagem do homem

Dizem que quando Olorum encarregou Oxalá de fazer o mundo e modelar o ser humano, o orixá tentou vários caminhos. Tentou fazer o homem de ar, como ele. Não deu certo, pois o homem logo se desvaneceu. Tentou fazer de pau, mas a criatura ficou dura. De pedra ainda a tentativa foi pior. Fez de fogo e o homem se consumiu. Tentou azeite, água e até vinho-de-palma, e nada. Foi então que Nanã Burucu veio em seu socorro. Apontou para o fundo do lago com seu ibiri, seu cetro e arma e de lá retirou uma porção da lama a Oxalá, o barro do fundo da lagoa onde ela morava, a lama sob as águas, que é Nanã. Oxalá criou o homem, o modelou no barro. Com o sopro de Olorum ele teve vida e caminhou. Com a ajuda dos orixás povoou a Terra. Mas tem um dia que o homem morre e seu corpo tem que retornar à terra, voltar a natureza de Nanã Burucu. Nanã deu o material no começo, mas quer de volta tudo que é seu no final.

Iemanjá ajuda Olodumare na criação do mundo

Olodumare-Olofim vivia só no Infinito. Cercado apenas de fogo, chamas e vapores, onde quase nem podia caminhar. Cansado desse seu universo tenebroso, cansado de não ter com quem falar, cansado de não ter com quem brigar, decidiu pôr fim àquela situação. Libertou as suas forças e a violência delas fez jorrar uma tormenta de águas. As águas debateram-se com rochas que nasciam e abriram, no chão, profundas e grandes cavidades. A água enche as fendas ocas, fazendo-se os mares e oceanos, em cujas profundezas Olofum foi habitar. Do que sobrou da inundação se fez a terra. Na superfície do mar, junto à terra, ali tomou seu reino Iemanjá, com suas algas e estrelas-do-mar, peixes, corais, conchas, madrepérolas. Ali nasceu Iemanjá em prata e azul, coroada pelo arco-íris: Oxumaré. Olodumare e Iemanjá, a mãe dos orixás, dominaram o fogo no fundo da Terra e o entregaram ao poder de Aganju, o mestre dos vulcões, por onde ainda respira o fogo aprisionado. O fogo que se consumia na superfície do mundo eles apagaram e, com suas cinzas, Orixá Oco fertilizou os campos, propiciando o nascimento das ervas, frutos, árvores, bosques, florestas, que foram dados aos cuidados de Ossaim. Nos lugares onde as cinzas foram escassas, nasceram os pântanos, e nos pântanos, a peste, que foi doada pela mãe dos orixás ao filho Omulu. Iemanjá encantou-se com a Terra e a enfeitou com rios, cascatas e lagoas. Assim surgiu Oxum, dona das águas doces. Quando tudo estava feito e cada natureza se encontrava na posse de um dos filhos de Iemanjá, Obatalá, respondendo diretamente

às ordens de Olorum, criou o ser humano. E o ser humano povoou a Terra. E os orixás pelos humanos foram celebrados.

É possível perceber como esses mitos fundadores de algumas cosmogonias africanas se assemelham aos mitos fundadores do arcabouço cristão. No mito cristão o homem é formado do barro e com um sopro Deus lhe dá a vida. Na cosmogonia iorubá há a mesma constituição; a divindade, o barro, o sopro, a vida. Não seria um exagero dizer que os itans, a mitologia ou, como preferimos, as orilaturas, constituem um dos pilares da religião dos orixás. É por meio dessas narrativas que a compreensão dos ritos e a memória permanecem pelos séculos.

Importante que o leitor perceba que, longe de serem “historinhas”, os mitos têm uma relação de interpretação da realidade, como se cada um dos itans se atualizassem constantemente, sempre que se fizer necessário retornar à história para que o presente (e também as possibilidades de futuro) seja compreendido. A prática pedagógica dos terreiros de candomblé se faz nesse processo de subjetivação, em que se aprende e reaprende a partir das narrativas míticas e do fazer cotidiano na lida da casa de santo.

Contudo, é importante compreender que a religião dos orixás, embora remonte a tempos imemoriais e resista a uma série de mudanças em sua ritualística, é dinâmica, o que faz com que ela viva ainda hoje. Assim, embora haja a prática da contação de histórias por meio da oralidade mantendo a tradição da ancestralidade, as práticas escritas já encontram um lugar dentro do processo de ensino-aprendizagem

dos abiãs e também compõem estratégias de promoção das casas de candomblé, bem como dos próprios babalorixás e lyalorixás.

Logo, a escrita e a oralidade não são exatamente antagônicas dentro das comunidades. Há, por exemplo, os “cadernos de santo”, que são manuscritos dos iniciantes para tentarem estudar as coisas importantes, como a língua iorubá, por exemplo. Também existe o uso das pesquisas publicadas como fonte de consulta e conhecimento.

As pesquisas sobre os terreiros de candomblé em Salvador, principalmente, foram grandes responsáveis pela desconstrução da invisibilidade de tais casas. Hoje são conhecidas, respeitadas e alçaram lugar de relevância. Logo, entendemos que as pesquisas que empreendemos e que resulta em trabalhos como este do pequeno atlas também devem contribuir para que essas casas e comunidades sejam vistas em Goiás e suas práticas descobertas.

A alimentação e os animais no candomblé

O candomblé não existe sem festas, músicas e comidas. A alimentação nesta religião tem fundamentos muito específicos, para além da simples ingestão de alimentos. No candomblé todos “comem”, mesmo aqueles que não podem mastigar ou ingerir (orixás). Nos terreiros se oferece comida às divindades, ao orí (cabeça) aos atabaques, aos búzios. A comida é o alimento, tanto em forma de energia espiritual quanto alimentação física para seus adeptos.

A comida é uma das bases do Axé. A sabedoria iorubana afirma que as pessoas se mantêm vivas e saudáveis, tanto fisicamente quanto espiritualmente, devido ao recebimento da energia da terra por meio da ingestão do alimento que é cozido e preparado de forma sagrada e sacralizada. Acredita-se que para manter as energias divinas vivas elas também precisam comer. Este é o princípio de se oferecer comidas aos orixás. As limpezas realizadas no candomblé, chamadas ebós, também são feitas com alimentos, esses são passados no corpo de quem está no processo de limpeza e depois despachados na natureza.

A responsável pela cozinha é a yábasse (ou iyabassé). Cargo de muita responsabilidade e importância, pois é por meio das mãos dela que todas as comidas que vão gerar Axé nos assentamentos dos orixás são feitas. Ela também é responsável por ensinar os mais novos os segredos das comidas: o que é frito, o que é cru, o que é cozido, como se usa o azeite doce (de oliva) ou o de dendê, como se cortam



*Animais sagrados.
Fonte: Acervo CieAA, 2010.*

os alimentos (alguns tem formas específicas de serem cortados e preparados, entre outros).

Para se cozinhar no candomblé, seja uma comida que será oferecida aos orixás ou uma comida que servirá à comunidade em uma festa pública, é preciso realizar todo um ritual. É necessário tomar banho de ervas e vestir uma roupa específica da religião (geralmente de algodão branco).

As casas mais tradicionais ainda usam métodos bastante rudimentares para o preparo dos alimentos ritualísticos. O fogão à lenha é um elemento bastante presente nas roças visitadas em Goiás. O pilão de madeira também. Sabe-se que em um processo de ressignificação pode-se inferir que em algumas casas já se usam liquidificador, multiprocessador, micro-ondas para otimizar o processo. Essa forma mais tradicional ou mais contemporânea de se preparar os alimentos ritualísticos é o motivo de várias discussões nos núcleos de pesquisa que se relacionam com casas de candomblé.

Cada orixá tem um grupo de alimentos específico e um grupo de alimentos que ele jamais come, chamados de “quizilas” ou seja, tabus alimentares. É muito importante que cada iniciado saiba os comportamentos alimentares de seu orixá e dos demais, esse aprendizado compõe uma parte importante da pedagogia do candomblé e se dá tanto por meio dos itãs, ritos, quanto por meio da vivência cotidiana do Ilê.

Prandi (2012) demonstra em seu livro **Mitologia dos orixas** a presença da alimentação no cotidiano dos orixás:

Xangô era casado com Oxum e em seguida se casou com Obá. A primeira era bonita e sensual, a mais amada por Xangô. A segunda era uma guerreira que foi vencida em batalha e por conta disso foi desposada por ele. Contudo, Obá mesmo relutando, após casar-se enamorou-se de Xangô e passou a fazer de tudo para que ele a amasse, tal qual Oxum. Certo dia, Obá perguntou a Oxum o que ela deveria fazer para que Xangô a amasse da mesma forma. Oxum, muito esperta e mordaz, tampou uma das orelhas com o turbante e disse a Obá que ela deveria cortar uma orelha como prova de amor e colocá-la dentro do amalá de Xangô e assim ele se apaixonaria. Assim fez Obá. Ela cortou sua própria orelha, a orelha esquerda, e colocou-a na comida preferida de Xangô. Quando esse recebeu a gamela com amalá e viu a orelha de Obá dentro de sua comida que estava cheia de sangue esse ficou enfurecido e enojado, pois Xangô tem quizila com sangue. Este então expulsou Obá de sua casa que entrou em luta eterna com Oxum, até que se transformaram em dois rios que cortam a Nigéria.

Em outro itãn, colhido por Prandi, entendemos sobre os tabus alimentares de Oxalá, que não come nada com sal.

Conta-se que de noite Exu entrou na casa de Oxalá. Ele trazia uma cabaça cheia de sal e a amarrou nas costas de Oxalá. Na manhã seguinte Oxalá despertou corcunda. Desde então tornou-se protetor dos corcundas, dos albinos e toda sorte de aleijados. Mas foi para sempre proibido de consumir sal.

É uma ofensa muito grave oferecer a um orixá algo que ele não come ou mesmo uma comida feita com má vontade e alimentos de pouca qualidade. É uma prática comum depois de oferecer uma comida, uma oferenda, perguntar ao orixá por meio do jogo de búzios se tal comida foi bem recebida por ele. Os orixás costumam rejeitar os alimentos que são feitos de maneira pouco respeitosa, de forma incorreta ou mesmo quando o filho não come junto com ele. As comidas dos orixás são, também, a comida da casa, das famílias de santo.

Os filhos de santo, os iniciados, também tem seus tabus alimentares. Há proibição sobre a ingestão de diversos alimentos e essas proibições estão ligadas ao orixá que o rege. E se de um lado há proibições, de outro há obrigatoriedades alimentares.

Saiba mais...

Amalá é a comida de Xangô, grande rei de Oyó, um dos maiores reinos do território onde hoje é a Nigéria. É uma comida feita com quiabo, cebola, dendê e, em alguns casos, camarão seco. O quiabo é cortado de uma forma específica, como se estivesse criando uma ponta de lança.



*Animais sagrados II.
Fonte: Acervo CieAA, 2010.*

Sempre que se oferece uma comida a um orixá o filho deve, obrigatoriamente, comer um pouco primeiro. Esse ato estabelece um elo entre o sujeito e sua divindade. A comida é sempre um criador e fortalecedor de elos dentro da comunidade. Um fato interessante é que todas as festas acabam com um banquete, o jejum, que acontece após as festas públicas.

Os animais, também, constituem um bem de extrema importância no candomblé. Todos os animais são sagrados, porém nem todos são destinados aos sacrifícios. A relação com os animais no candomblé tem duas dimensões: uma diz respeito aos elementos que pertencem a cada orixá, ou seja, cada orixá tem seus animais; a segunda, a relação de alimentação, os animais são comida, tanto para os orixás quanto para a comunidade.

O sacrifício dos animais é feito de forma que o animal não sofra, o sangue é um elemento sagrado como também o “sangue” das folhas (o extrato das ervas maceradas). Após o sacrifício do animal sua carne é revertida para a alimentação da comunidade. A galinha (adié), independente da cor, é um animal sagrado no candomblé – tanto a galinha comum quanto a galinha d’angola –, contudo essa última tem significados diferenciados, pois segundo a mitologia este animal esteve presente na criação do mundo.

O encarregado dos sacrifícios no candomblé é chamado “axogun”, o “ogã da faca”. É ele que derrama o elemento sagrado, ejé (sangue). No âmbito dessa religião, o sacrifício não configura maus tratos, como alguns costumam pregar, há um saber dentro das casas de que os animais devem dar sinais de que entendem e aceitam seu destino, já que eles são de propriedade das divindades, logo, animais que relutam muito na hora do sacrifício são libertos no ato do corte.

Muito dos hábitos alimentares brasileiros tem origem na culinária africana e na das divindades. O melhor exemplo é o acarajé. Esse alimento – um bolinho feito com massa pilada de feijão fradinho frito no azeite de dendê, é uma comida ritualística de Oyá/Yansã. Outrora restrito ao culto desta orixá, o acarajé tornou-se uma das iguarias mais apreciadas da culinária baiana, e mais, por meio do acarajé, parte das mulheres negras da Bahia se emanciparam economicamente, e passam a ser reconhecidas como “baianas do acarajé”. As baianas do acarajé, tornaram, em 2013, patrimônio cultural do Brasil, tendo como características, em especial as vestimentas que são as mesmas usadas no candomblé, inclusive usando as iãs, ou seja, o cordão de contas dos orixás.

Outras comidas ritualísticas também passaram a ser pratos da culinária brasileira, como manjar de coco, oferecido a Iemanjá; o amalá feito com quiabo, alimento de Xangô; o inhame, raiz muito consumida no nordeste, alimento preferido de Ogum; a canjica branca, alimento de Oxalá e muitos outros.

A constituição do candomblé em Goiás: desconstruindo o invisível

No Estado de Goiás há várias manifestações das religiões de matriz africana e afro-brasileiras, que ficam dispersas no território de Goiás. Notadamente ocorre forte presença da umbanda, quimbanda e dos candomblés. Sabe-se que uma considerável parcela de praticantes dessas religiões vivenciou um árduo processo de internalização de valores inferiores a eles imputados. Valores que afetam diretamente suas identidades, impondo-lhes ordens de invisibilidades no cotidiano. Vejam a fala de Mãe Jane ti Omolú:

A gente é marginalizado! Eu aqui mesmo tenho vários vizinhos que não vêm na minha casa, que não vêm na minha porta, porque me chamam de “macumbeira”. Por quê? Porque não me cumprimentam? eu sempre fui uma boa vizinha! Nunca mexi com ninguém. Mas, é que quando eu tinha o candomblé [dentro da cidade, grifo dos autores] e começava “tocar”, minha casa chovia de pedras.

Os mecanismos de marginalização, encobrimento e invisibilidades dos sujeitos e dos territórios relacionados às comunidades de terreiro

goianas apóiam-se numa estrutura de ordem semântica, política e espacial. Primeiro, a semântica ocorre por discursos que se reproduzem ao longo do tempo e incorporam no imaginário social um estigma de identidade negativada. A política, em segundo, se efetiva por ações públicas que reforçam negativamente o uso dos espaços públicos para as práticas culturais e ritualísticas dos sujeitos praticantes. Por último, a espacial, sendo vivenciada por um duplo fenômeno de periferização e segregação, quando se observa o afastamento dos Ilê-Axé dos centros urbanos e de áreas valorizadas.

Até recentemente a religião do candomblé não era reconhecida em Goiânia. Havia um discurso de que não existiam cultos, ritos e territórios desta religião. As práticas das religiões de matriz africana se espacializam na metrópole goiana obedecendo a lógica da segregação, invisibilidade e negação, passando por processos de subalternidade. Partindo disso a problemática foi visualizada por um mapeamento, construído pelo CieAA, dessas Casas no estado de Goiás, na cidade de Goiânia e na Região Metropolitana.



*Orixá Iansã. Ilê-Axé Igbembale.
Mãe Jane ti Omolú.
Fonte: Acervo pessoal Girlaydy Costa, 2015.*

Primeiramente apresentaremos uma distribuição histórica espacial dos Terreiros no estado de Goiás entre as décadas de 1960 a 1970. Os dados contidos no Pequeno Atlas do candomblé em Goiás foram coletados entre 2004 e 2006, junto à Federação de Umbanda e candomblé do Estado de Goiás (FUCEGO) e à Secretaria Municipal de Planejamento, Meio Ambiente e Desenvolvimento Econômico (SEPLAM).

Os dados da pesquisa indicam que no período que inicia a década 1970, ocorreu uma distribuição dispersa e pouco expressiva das casas de Terreiro, porém elas se especializaram em áreas classificadas como urbanas e/ou cidades que apresentaram para esse período os maiores contingentes populacionais, segundo dados do IBGE.

As casas-terreiro no estado de Goiás distribuíam-se, em boa parte, em áreas de concentração populacional, sobretudo, aquelas que apresentavam significativos índices de urbanização e desenvolvimento econômico. O espaço urbano é intrínseco à prática da religião, porém essa necessita de vários outros locais para a sua realização, a respeito menciona-se: as matas, os trilhos, os cemitérios, os mercados, as praças, as encruzilhadas, dentre outros.

Entre os anos de 1972 e 1973 as comunidades de terreiro, entende-se umbanda e candomblé, apresentaram um crescimento representativo no que tange sua especialização em Goiás. Diante da representação gráfica (Mapas 4 e 5) dessa distribuição das casas nota-se um destaque para a cidade de Anápolis que aumenta o número de casas (de 5 para 10) e Rio Verde (de 4 para 8).

Nesses anos ocorreram registros de cidades até então não citadas, a exemplo de Ceres (2), Itumbiara (11), Santa Helena (7), Gurupi (4), Araguaína (12). As duas últimas pertenciam ao antigo território goiano, atualmente inseridas no Estado de Tocantins. Observações devem ser feitas para as cidades diretamente localizadas no corredor da Rodovia Nacional (BR 153), a exemplo de Araguaína (TO) com 12 registros.

Nesse período (1972– 1973), ela era anexada ao antigo território político de Goiás, e esse significativo número de casas pode estar relacionado com sua posição geográfica. A referida cidade fica próximo às regiões norte e nordeste, áreas de forte inserção religiosa de matriz africana representada pela Encantaria Brasileira (Pajelança, Catimbó, Jurema e outros). Essas são consideradas como variações da religião em questão. Essas migraram para a região Centro-Oeste, em especial, para o estado de Goiás na década de 1970.

A forte migração de pessoas advindas, sobretudo, de São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia para o estado acarretou para a expansão e desenvolvimento de Goiânia, como também para o aparecimento dos primeiros candomblés nesse território. Muitos migrantes foram atraídos pelos postos de trabalho promovidos pelas aberturas das fronteiras agrícolas e pelo desenvolvimento das áreas urbanas, com a ampliação do comércio e setor de serviços.

Mesmo considerando proeminentes esses fatores, para o caso dos líderes dos(as) candomblés que migraram para Goiás no período mencionado, considera-se importante destacar que boa parte reorganizou sua prática religiosa com a finalidade de promulgar o

saber e garantir estratégias de sobrevivência, sob novas condições de vida e de trabalho na área desse estudo.

A década de 1970 é reveladora, pois nesse período as taxas populacionais são elevadas e concentradas nas áreas urbanas, além de se tornar um marco temporal na formação e expansão da Região Metropolitana de Goiânia.

Segundo os registros, no ano de 1973, ocorre uma sequência no crescimento das comunidades já apresentado no ano anterior (mapa 4). De acordo com o mapa 5, na cidade de Anápolis foram registrados 13 (treze) Terreiros, este fato instiga algumas considerações. Nesse período, mudanças significativas de ordenamento territorial ocorriam na cidade. Destaca-se as instalações do Distrito Agro-Industrial (DAIA), a reorganização do eixo de distribuição comercial, a construção da base da Aeronáutica, ampliação das rodovias estaduais e federais, entre outros fatores. Esses acarretaram para uma significativa migração de grupos sociais para essa cidade. No tocante a questão religiosa, sabe-se que a primeira Federação de Umbanda do Estado localizava-se em Anápolis.

Outras inferências também fundamentam essa distribuição espacial. O processo de ocupação do território promoveu a ocorrência das inserções de práticas culturais distintas daquelas predominantes no estado. Para essa afirmativa algumas ponderações devem ser apontadas.

A ocupação do território goiano e seu gradual processo de expansão econômica foram cruciais como elementos complementares

à crescente atividade agro-industrial do sul do país. Essa ocupação se deu por meio das políticas integracionistas que dinamizaram o Centro-Oeste brasileiro entre as décadas de 1950 a 1980.

Em primeira instância, a intensa ocupação imprimiu no território espaços desiguais visivelmente distintos pela densidade técnica disposta nele, como exemplo, áreas agricultáveis com forte mecanização e implementos orgânicos, cidades especializadas para atender esse dinâmico espaço agrícola. Não obstante a esses exemplos, acrescentam-se as alterações no emprego da força de trabalho. Em segundo, diante da presença desses fatores dinâmicos da economia, a migração concorreu para significativas mudanças na base cultural do estado.

O território brasileiro imprimiu no espaço as marcas dos vetores da mundialização, que se intensificaram, criando e recriando territórios pela técnica/informação/ciência. Para o estudo de Goiás e, em especial, de sua capital e seu entorno, as contribuições teóricas de Santos (1996) possibilitam analisar a formação do território de forma geral, a partir das formas e dos conteúdos, aliados ao conjunto de objetos/ações disposto sobre o espaço.

Nesse sentido, as mudanças na base territorial e cultural passam a constituir as estruturas explicativas que dão sentido à noção de espacialidade, sobretudo aquela ligada ao espaço humano e habitado. Da emergência desse espaço ressaltam-se as práticas culturais advindas de lutas de resistências por afirmação de identidades, ainda que de certa forma pouco propaladas.

A questão do território se apresenta como produto de uma relação de forças, envolvendo o domínio ou o controle político-econômico do espaço e a sua apropriação simbólica. Essa relação é construída de acordo com segmentos sociais, grupos culturais e os interesses dominantes. É comum o surgimento de novos territórios baseados na dinâmica das redes necessárias ao desenvolvimento dos lugares e ao pertencimento dos grupos.

Pertinente a este mapeamento mencionamos a questão do território quanto a concessão e direitos de uso de terrenos públicos. Para tanto, abre-se outro debate sobre a presença das comunidades de terreiro em Goiânia e região metropolitana.

Sobre a concessão de terrenos é importante mostrar como a invisibilidade da religião é consequência do não reconhecimento por parte do Estado, para quem pouco destinou ações de políticas públicas para a valorização da cultura e da religião africana e afro-brasileira. Situação controversa uma vez que ocorreram concessões de direitos para outros segmentos religiosos na cidade de Goiânia e região metropolitana.

Não é fortuito o fato de que às religiões de matriz africana se localizem somente em terrenos em áreas periféricas da metrópole,

visto que aqueles que se localizam em áreas urbanas centrais passam por um disciplinamento normativo para se adequarem às leis do espaço urbano.

Para esse estudo a região metropolitana de Goiânia emerge como um espaço que agrega os dispositivos de marginalização e periferização das práticas religiosas de matriz africana. Depreende-se dessa situação, o entendimento de que a fragmentação do espaço reforça os efeitos da segregação socioeconômica no interior das metrópoles. Daí, surge a necessidade de compreender essa espacialização dos terreiros circunscritos, sobretudo, na região metropolitana.

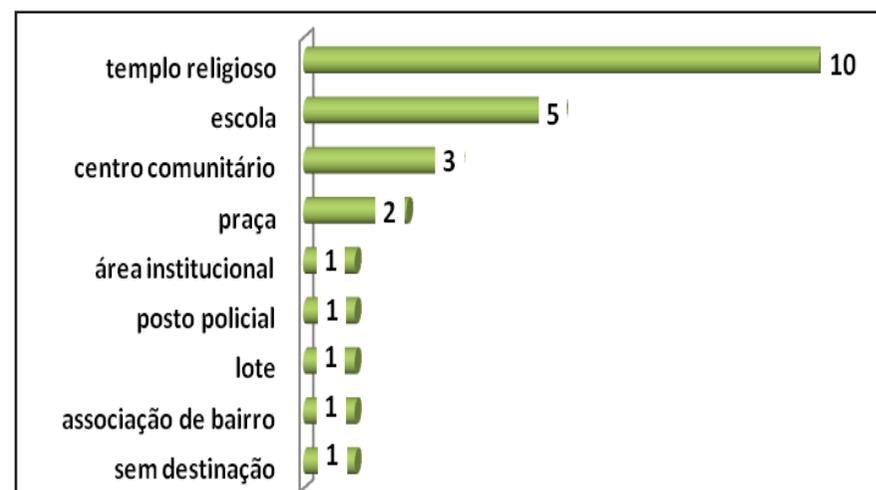
Diante dessa configuração, na metrópole goianiense, as práticas das Religiões de Matriz Africana diretamente se espacializam obedecendo a lógica de segregação, invisibilidade e negação, passando a atender as designações hegemônicas de colonialidade que imprimem mecanismos de subalternidades aos grupos e aos espaços dominados. O processo de espacialização dos fragmentos da cultura na metrópole é dado por assimetrias sociais. No caso do candomblé, sua inserção é garantida em uma lógica marginal e periférica dos padrões culturais promovidos comercialmente pelos agentes da cultura (floras, venda de produtos “mágicos”, comerciantes da culinária) e pelos dispositivos do Estado.

No ano de 2005, a SEPLAM realizou um levantamento acerca das concessões de terrenos promovido pela prefeitura municipal para entidades religiosas. Para tanto, reuniu-se em um documento os endereços dos locais dessas doações (conforme o Mapa 7 e os Gráficos 1 e 2 que seguem).

Dos terrenos doados para entidades religiosas em Goiânia desde 1980 nenhum foi destinado às religiões de matriz africana ou afro-brasileiras. Nesse caso é possível perceber como estes segmentos religiosos são tratados de forma excludente, não sendo reconhecidos e valorizados no que se refere ao contexto da cultura religiosa goiana.

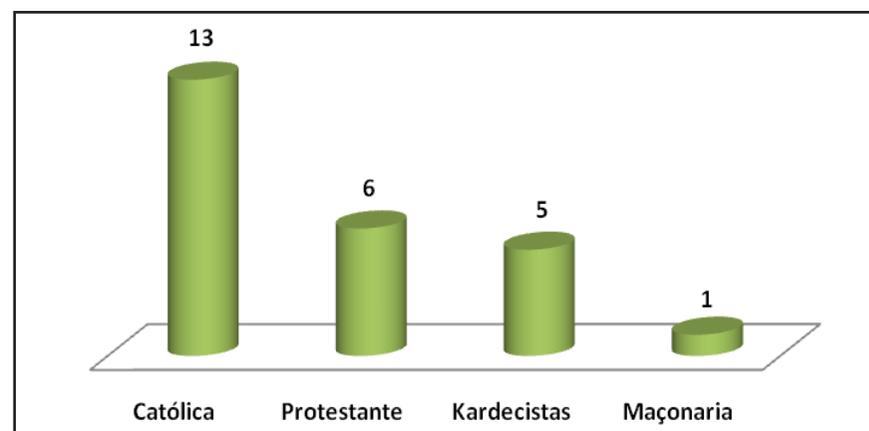
Esses dados não foram atualizados pela SEPLAM até o ano de 2010. Para a pesquisa, foi necessário buscar outra fonte de informação, a Federação de Umbanda e candomblé do Estado de Goiás, para o reconhecimento desses terreiros, logo se constatou que nenhuma ação em termos de doações foi direcionada para quaisquer segmento de religiões de matriz africana. Conclui-se deste processo, que os mecanismos de favorecimento das religiões historicamente hegemônicas em Goiás e no Brasil, sobretudo o catolicismo e o protestantismo são inegáveis.

Gráfico 1 – Destinação original de áreas públicas doadas para entidades religiosas em Goiânia-GO (1980-2005)



Fonte: Seplam, 2006.

Gráfico 2 – Quantidade de terrenos doados pela Prefeitura de Goiânia para entidades religiosas (1980-2005)



Fonte: Seplam, 2006.

MAPA 6 – COMUNIDADES DE TERREIRO NA REGIÃO METROPOLITANA DE GOIÂNIA, 2013

FONTE:

IBGE. Censo Demográfico, 2000
(METRODATA).

ADAPTADOR:

Jailson Silva de Sousa

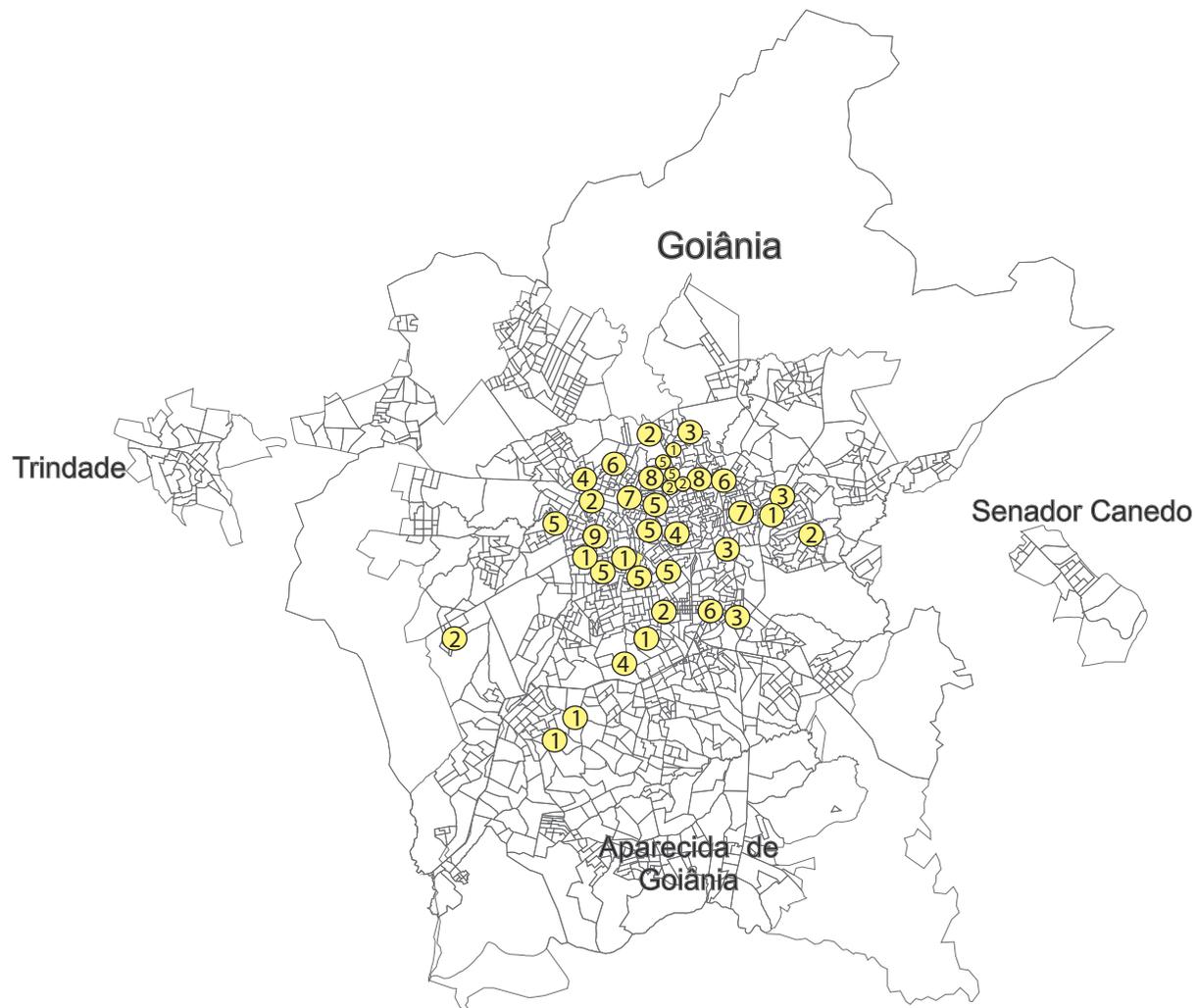
LEGENDA

- 1 Número de comunidades de terreiro por localidade

ESCALA

5 km 0 5 10 15km

Projeção Universal Transversa de Mercator
Fuso 22- Hemisferio Sul



MAPA 7 – CONCESSÃO DE TERRENOS MUNICIPAIS PARA ENTIDADES RELIGIOSAS, GOIÂNIA-GO, 2013

Base Cartográfica:

Loçandra Borges de Moraes

Fonte:

Secretaria de Planejamento e Desenvolvimento de Goiânia - SEPLAM

Organização:

Mary Anne Vieira Silva

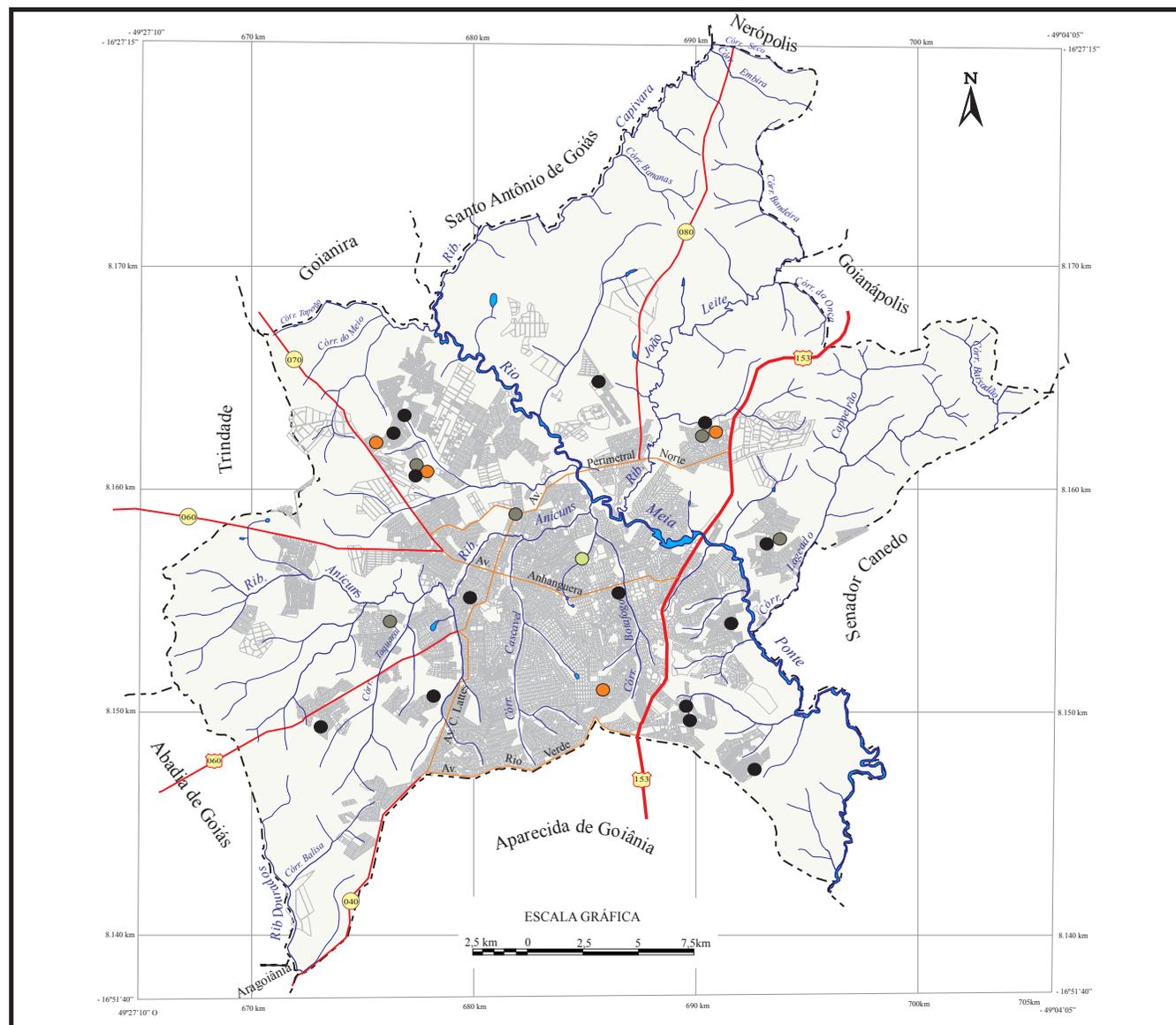
Cartografia Digital:

Rodolfo Ferreira Alves Pena
Jailson Silva de Souza

LEGENDA

- Protestantes
- Católicos
- Marçonaria
- Kardecistas

CieAA





*Ilê-Axé Igbembale.
Fonte: Acervo CieAA, 2013.*

Espaço da cidade, espaço da religião

Na metrópole, as práticas do candomblé se espacializam entre o uso do espaço público e as necessidades de realização dos ritos da religião. O candomblé se forma em uma relação ininterrupta com a cidade em sua forma expandida. Em seus espaços (praças, cemitérios, cadeia pública, igreja, encruzilhadas e outros) seus valores, seus símbolos, seus signos se apresentam ora de forma naturalizada, ora de forma conflituosa.

As casas de candomblé costumam seguir um antigo adágio que diz “candomblé bom é candomblé longe”. Em cidades como São Paulo e Salvador, percebe-se um movimento de centralização dos terreiros, muitos em regiões bastante urbanizadas. Há em Goiás uma predominância das casas de culto aos orixás nas franjas rururbanas da cidade, em chácaras afastadas dos centros. Isso pode ser visto por duas perspectivas: uma segue o pensamento de que esses espaços chamados pelos adeptos de “roça de candomblé” oferecem os elementos necessários para o culto, a saber: água corrente, árvores e a possibilidade de tocar os atabaques durante a noite. Outra perspectiva remonta às histórias de perseguição da religião, que deveria estar distante, invisibilizada, para que as batidas policiais não impedissem o processo religioso.

A constituição arquitetônica das casas de candomblé é também objeto de estudo de diversos pesquisadores. Diferentemente das igrejas cristãs, por exemplo, não há um “modelo” de fachada que

deva ser seguido. Muitos procuram fomentar a invisibilidade do templo, se misturando às demais construções, para fugirem de perseguições e preconceitos.

Nas casas de candomblé visitadas em Goiânia e Região Metropolitana, sobretudo aquelas localizadas no centro e áreas com altas densidades de equipamentos urbanos, só foi possível o reconhecimento como Terreiro devido à presença de determinados marcos simbólicos, quase que obrigatórios nas entradas dos Ilê-Axé. Cita-se a bandeira do Inquice Tempo (um pedaço de pano branco), as folhas de mariô (palmeira), as quartinhas, dentre outros. Por esses elementos simbólicos, que muitas vezes passam despercebidos pelo olhar das pessoas, não se consegue reconhecer alguns dos Ilês.

O acesso aos terreiros se faz por uma rede de comunicação entre adeptos das diversas Casas e os visitantes, curiosos, familiares que são levados a uma festa pública, ou para um jogo de búzios, e acabam conhecendo um novo lugar de culto. Os endereços dos terreiros não são publicizados, o que gera uma ausência de registros oficiais dessas casas, ao contrário do que ocorre com as igrejas cristãs, por exemplo.

Para além da casa de santo, os candomblecistas usam outros espaços da cidade para suas oferendas e despachos. Em Goiânia não é raro ver oferendas para divindades do candomblé e da umbanda em lugares como o Jardim Botânico e algumas praças públicas. Isso porque o espaço da cidade também se configura em espaço de culto, uma vez que esses locais também guardam energias importantes, além de, segundo a crença, serem cosmolocalidades de determinadas divindades. Importante tratarmos da presença de certas oferendas



*Ilê-Axé Canto de Oxum.
Fonte: Acervo CieAA, 2013.*



*Ilê-Axé Azanadô.
Fonte: Acervo CieAA, 2013.*

e ritos em locais públicos, uma vez que esses provocam reações de rejeição, de preconceito e de desrespeito com o ato sagrado. Quando alguém pratica certas atitudes de vilipêndio, destruição ou situação que o valha, significa dizer que esse tipo de prática nasce primeiro, de um hábito da linguagem em sua negatificação, e em segundo pela violência reforçam a impossibilidade de uso do espaço público pelos candomblecistas.

Há, sem dúvida, um interdito no uso que o candomblecista faz do espaço urbano, este existe, especialmente, pela demonização dessas práticas pelo discurso de algumas ideologias religiosas – o que também gera violência, exclusão e invisibilização.

A farofa ou a vela deixada em uma praça são vistos pelos demais, os não praticantes, como algo ilegal. A assimetria entre a possibilidade do uso da cidade pelos cristãos e pelo “povo de santo” é alarmante. Qualquer símbolo próprio das religiões de matriz africana que deixa o interior das casas e ganha a rua ou a praça pode ser entendido como uma afronta e uma ilegalidade. Não é comum na metrópole goiana presenciar cultos e festas de matriz africana nos espaços públicos.

Formação das comunidades de candomblé

A chegada do candomblé no território goiano liga-se ao processo de universalização dessa religião. A crescente inserção de pessoas não-negras contribuiu tanto para sua popularização quanto para a sua expansão territorial e seu embranquecimento. De sua configuração histórica observa-se que a organização do candomblé goiano não se relaciona diretamente à presença dos africanos que aqui chegaram na condição de escravos para trabalhar nas minas de ouro e nas atividades complementares. Contudo, têm-se registros da presença em Goiás de manifestações religiosas e culturais com características africanas ou africanizadas, tais como o Calundu e as Irmandades Negras (Nossa Senhora do Rosário).

Os registros das manifestações religiosas de matriz africana, já na configuração de candomblé, só ocorrem de forma institucionalizada em Goiás, a partir da década de 1970. Entre as décadas de 1970 a 1980 data o início, para o candomblé, da chegada de babalorixás advindos das várias frentes: de Pernambuco com o Sr. João de Abuque, responsável pela formação do primeiro candomblé goiano, o qual fora constituído na ascendência da nação Angola; da Bahia com Sr. PC do Ilê-Axé Oxumarê, de Salvador; do Rio de Janeiro com o Sr. Djair e o Sr. Ricardo, também vinculados ao Ilê-Axé Oxumarê; de São Paulo com Sr. Carlos Scarandiu do Ilê-Axé do Gantois, de Salvador. Esses babalorixás contribuíram diretamente para a configuração da rede do candomblé goiano.

Devemos um destaque ao senhor João de Abuque. Esse senhor promoveu a composição territorial do candomblé de Angola e tornou-se responsável por uma linhagem de matriarcas e patriarcas que são hoje reconhecidos na rede territorial dessa religião, em Goiás. O Ilê-Axé Ibá Ibomin, liderado por João de Abuque, tornou-se o centro difusor do candomblé goiano. Das mãos desse zelador, foram iniciadas as primeiras Iyalorixás e os primeiros Babalorixás que lideram as principais Casas de Santo desse estado.

Observa-se que, para este momento inicial, a mulher teve um destaque notório na liderança das comunidades, uma vez que muitas das iniciadas abriram seus próprios Ilês, como é o caso de Teresa ti Omolú, Jane ti Omulu, Lourdes ti Iansã e Estela (sem informação do orixá pertencente).

Saiba mais...

O conceito de nação vincula-se às linhagens ou genealogias da família de santo, numa referência à sua origem étnica. Sabe-se que cada linhagem combina um conjunto simbólico de ritos vivenciados pelos praticantes, segundo regras de controle estabelecidas tanto pela cosmogonia quanto pelas próprias estruturas que constituem o sistema religioso. As nações podem ser Ketu, Angola, Jeje, Ijexá entre outras. Assim, quando falamos em candomblés, no plural, queremos falar dessas variações de ritualística atreladas às diversas nações, etnias.

Ao remontar as bases religiosas afro-brasileiras no estado de Goiás, o Omolocô também se apresenta de forma significativa, quando os sujeitos/informantes destacam a representação do zelador Ironi como o responsável pelo estabelecimento dessa linhagem ritualística. Contudo, se observa que esse zelador marca a primeira fase (1970 a 1980), iniciando um maior número de mulheres, como exemplos, Zélia e Iraci, esta última mantém seu terreiro no setor Urias Magalhães, em Goiânia.

Por volta do final dos anos de 1980 e início de 1990 há uma significativa mudança das casas em termos de nação. As bases territoriais se redefinem pela transferência de Axé, sobretudo da ritualística da nação Angola para a de Ketu. Tal passagem marca uma posição política de reconhecimento da prática em território goiano que, ao ser assumida pelos líderes do candomblé, configura uma outra perspectiva identitária nos Ilês. É válido ressaltar que para o candomblé a concepção de nação ganha interpretações complexas, ora ligadas ao sentido teológico, ora como demarcação da identidade religiosa.

O marco dessa mudança de Axé na cidade de Goiânia, segundo os iniciados da religião, dá-se com a chegada do Babalorixá Djair ti Logunedé na década de 1990, quando se territorializa o rito Ketu. Diferentemente do que até então predominava com a tradição e liderança trazidas por João de Abuque, pertencente a nação Angola.

Babá Djair promove a abertura e a publicização dessa religião tanto pela ritualística espetacularizada, ou seja, com festas ricamente ornamentadas, quanto pelas articulações estabelecidas entre às Casas (anteriormente isoladas) e com outros líderes advindos dos principais

centros nacionais candomblecistas, como é o caso de Salvador e Rio de Janeiro. Ocorre que, dessa abertura, notadamente uma considerável parte dos iniciados com João de Abuque, nas décadas de 1970 e 1980, passou a dar suas obrigações com babá Djair ti Logunedé. Essa situação implicou diretamente numa mudança de nação, ou Axé, e em um processo de reterritorialização do candomblé em termos sociais, políticos e identitários.

Consideramos que a mudança de nação promoveu e promove ainda nos dias atuais uma intensa articulação entre as Casas e os adeptos, ora de forma harmoniosa, ora de forma conflituosa desvelando suas características de interseccionalidade territorial e identitária, reorganizando elementos dos espaço diaspóricos. Na atualidade, a rede do candomblé goiano perpassa por uma configuração em que as primeiras bases (Omolocô e Angola) – apesar dos conflitos e disputas territoriais entre Angola e Ketu – são preservadas e que ocorre uma crescente expansão da nação Ketu.

MAPA 8 – DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DAS COMUNIDADES DE TERREIRO EM GOIÂNIA, 2013

FONTE:

IBGE. Censo Demográfico, 2000 (METRODATA).
SEPLAM - 2006

BASE CARTOGRÁFICA:

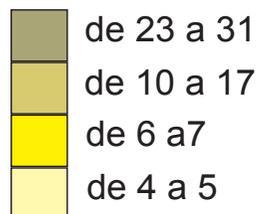
Loçandra Borges de Moraes

ADAPTAÇÃO:

Jailson Silva de Sousa
Rodolfo F. Alves Pena

LEGENDA

Quantidade de templos

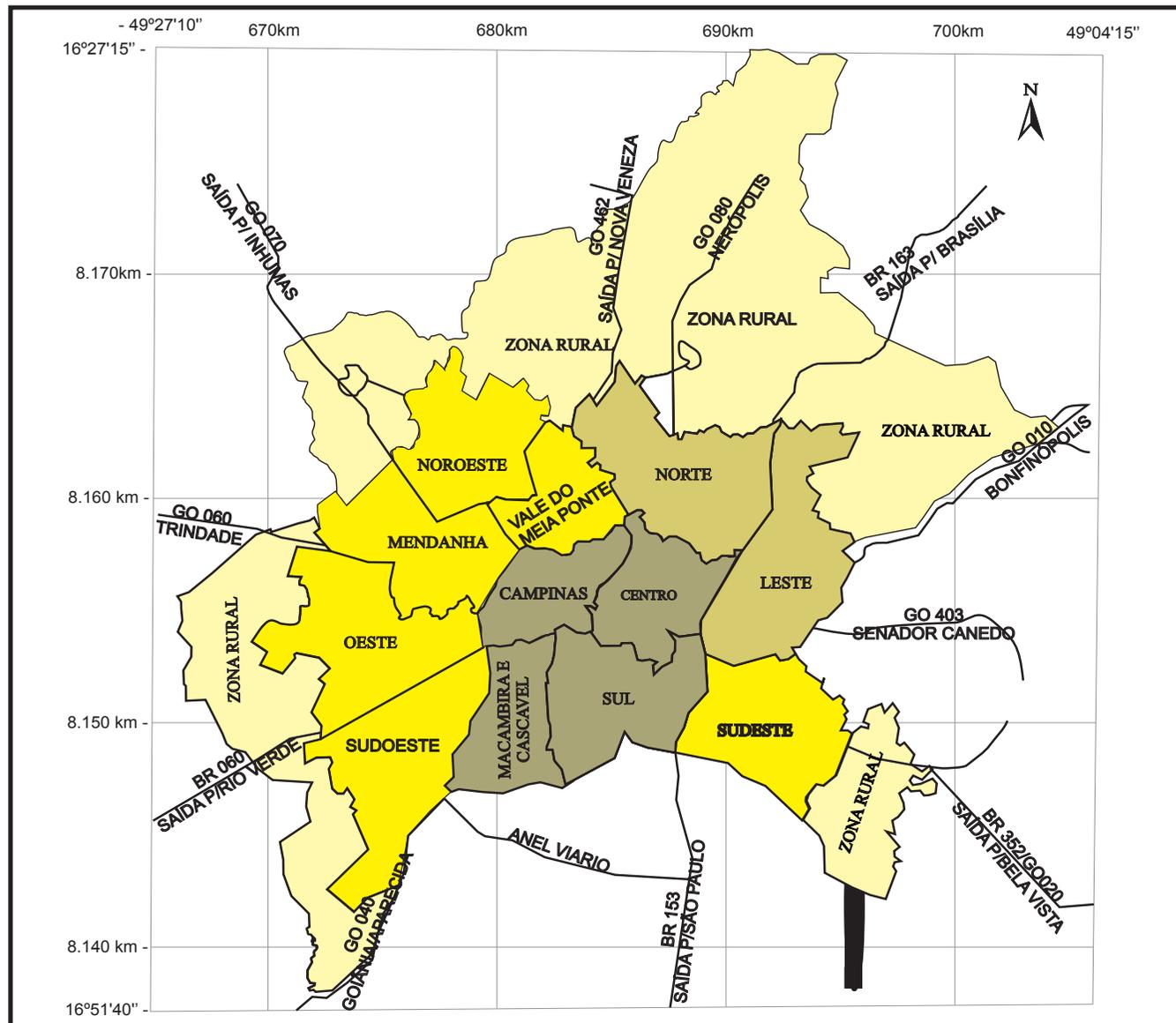


ESCALA



Projeção Universal Transversa de Mercator
Hemisferio Sul

CieAA





Festa Olubajé. Ilê-Axé Azanadô.
Fonte: Acervo CieAA, 2010.

Últimas considerações: mais que existir, é preciso ser reconhecido

A invisibilização das comunidades de terreiro tem diversas causas. Uma delas era justamente a ausência de espaços legítimos para o reconhecimento do discurso do candomblecista. Por não se falar de candomblé em outros espaços fora do terreiro ou da comunidade praticante fortaleceu-se a ideia de sua não-existência, um fato constatado por essa e outras pesquisas.

Com base na experiência da diáspora africana em território brasileiro, na qual a constituição do candomblé está inserida, observamos uma estratégia de resistência cultural que eminentemente deve ser tratada por uma relação direta com o território.

No cotidiano das cidades essas práticas se materializam por ordens de poder que se ligam aos processos de segregação, de periferação, de marginalização, de normatização e de disciplinarização, tanto espacial e cultural, quanto social e política. A religião estudada é vivenciada, na região metropolitana de Goiânia, por conhecimentos que obliteram as identidades e por desconhecimentos da cosmovisão e das cosmologias candomblecistas.

É preciso ser reconhecido. Precisamos falar sobre o candomblé em Goiás. Precisamos, sobretudo, criar mecanismos de empoderamento em favor das comunidades e de suas formas de vivência e resistência. Sobretudo no que se refere a seus espaços, suas festas, suas crenças e suas identidades. Diante de tal situação, a produção de outros olhares no âmbito social se apresenta como possibilidade de promover outro locus de enunciação.

As escolas, ainda atuam timidamente para a valorização da diversidade religiosa, em especial as religiões de matriz africana. Isso ocorre porque as imagens do candomblé propagadas pelas culturas dominantes foram e são vinculadas à construção de uma linguagem que demoniza suas divindades e sua ritualística. Na verdade, precisamos reafirmar que a figura do demônio cristão sequer faz parte do conjunto de imagens do sagrado de matriz africana, tampouco o maniqueísmo do bem-mal como o conhecemos.

Esse pequeno atlas, portanto, atuará no enfrentamento do não-dito que leva à invisibilidade dessas comunidades. Percebemos

a necessidade de enfrentar os dispositivos gerados pelos discursos e ações do novo colonialismo, dentre eles destacamos o racismo, a intolerância religiosa e a negatificação semântica cultural.

Apontamos que essas são algumas das práticas que diretamente se perpetuam por meio de construções e representações que essencializam e simplificam as práticas, os comportamentos, os ritos e os rituais da cultura africana. No cotidiano das cidades essas prática mostram-se negadas e invisibilizadas pelos dispositivos normativos hegemônicos cristãos.

A marginalização e a invisibilidade socioespacial do candomblé no contexto goiano decorrem, em parte, da falta de políticas públicas de democratização e valorização da presença da diversidade religiosa neste Estado. Além da própria dinâmica da religião que caracteriza sua prática como cultura de margem excluída dos espaços hegemônicos, seguindo o adágio que “candomblé bom é aquele longe e escondido”.

Entendemos que as comunidades de terreiro experienciam hábitos e comportamentos muitos singulares, que precisam ser vistos, reconhecidos e respeitados – desde os hábitos alimentares até os rituais religiosos com o transe mediúnico, a dança sagrada do xirê

e o diálogo oracular com as divindades. Por isso é preciso descobrir o encoberto, dar visibilidade ao invisível. O espaço da pesquisa, na academia, é um espaço legítimo para tais discussões e, por isso, nos valem dele para esse fim.

Descobrir o invisível é contribuir para que as comunidades de candomblé em Goiás e em qualquer outro território tenham face, tenham voz, tenham espaço, e, sobretudo, possam ser vistas, mais que existirem.

Especialmente agradecemos às Iyalorixás Jane ti Omolú, Teresa ti Omolú e Maria Luisa ti Oxum por terem aberto as portas de seus Ilês permitindo que as pesquisas se concretizassem. Destacamos a participação do Babalorixá Marcos D’ávila ti Oxalá como consultor notório-saber do projeto, o qual estabeleceu a ponte entre a Academia e as Comunidades de Terreiro pesquisadas.

Vivenciar o candomblé é vivenciar um mundo em que se percebe a prática do respeito aos mais velhos, as diferenças, às liberdades individuais, o valor do coletivo, da partilha e da comunhão.



Mãe Jane ti Omolú.
Fonte: Girlydy Costa, 2010.

Sobre os autores

Mary Anne Vieira Silva

Pós-doutoranda do Programa Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPGEO), Bolsista CAPES/ FAPEG - Edital Pós-doutorado, n. 09/2018. Doutora em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e mestre em Geografia pela Universidade de São Paulo (USP). É professora da Universidade Estadual de Goiás (UEG), pesquisadora/coordenadora do Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CieAA). Docente do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu, nível mestrado, em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER). Desenvolve pesquisas no âmbito da Geografia Cultural numa perspectiva pós-colonial, tendo como principais temáticas: religiões afro-brasileiras, relações étnico-raciais, processos diaspóricos, territorialidades e poder.



Marcos Antônio Cunha Torres

Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG); Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Professor da Universidade Estadual de Goiás e Docente do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu, nível mestrado profissional em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP). Dentre seus estudos sobre as religiões de matriz africana destaca-se a análise sobre o olhar de Pierre Verger (1902-1996), como uma contribuição significativa para a consolidação de uma matriz religiosa como o candomblé, capaz de se nacionalizar e se articular como referência identitária para os seus fiéis como referência na construção de uma África mítica, traduzida em discurso político para os movimentos sociais da população negra no Brasil.



Mário Pires de Moraes Junior

Mestre em Linguística pela Universidade Federal de Goiás, graduado em Letras e Linguística pela mesma instituição, com licenciatura em Língua Portuguesa. É professor de língua portuguesa, linguística e orienta Estágio em Língua portuguesa, no ensino superior. Trabalha com formação de professores da rede pública de ensino e em comunidades remanescentes de quilombos em Goiás. É pesquisador vinculado à Análise do Discurso, Sociolinguística e Estudos africanistas. Desenvolve cursos sobre educação étnico-racial e cultura de matriz africana, trabalhando para a valorização da diversidade étnica e religiosa. Autor do livro “Candomblé - Discurso em transe”.



Marcos Antônio Ferreira dos Santos

Mestre pelo Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER). Graduado pela Universidade Federal de Goiás, em Artes Cênicas. Atua na área de Teatro como diretor e ator com experiência em peças teatrais e filmes de curta-metragem.

Consultor em projetos na área de Educação para implementação de Políticas de Promoção da Igualdade Racial e de Gênero. Pesquisador do Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CieAA) em pesquisas financiadas pelo MEC, CNPq e FAPEG. Notório saber – Babalorixá Marcos Dávila Ti Oxalá.



Referências

- ABREU, Jô. *Os orixás dançam no planalto central*. Ministério da Cultura – Fundação Palmares [on line]. Brasília, 2005.
- ALMEIDA, Angélica; ODA, Ana Maria; DALGALARRONDO, Paulo. O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão. *Revista de Psiquiatria Clínica*. São Paulo: Vol. 34., 2007.
- AMARAL, Rita de Cássia. *Xirê: O modo de crer e de viver no candomblé*. São Paulo: Educ/PALLAS, 2006.
- AUGRAS, Monique. O terreiro na Academia. In: MARTINS, Cleo; LODY, Raul. Faraimará, *O caçador traz alegria: mãe Stella, 60 anos de iniciação*, (Orgs.). Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- BERNARDO, Teresinha. *Negras, mulheres e mães – Lembranças de Olga do Alaketo*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
- CAPONE, Estefânia. *A busca da África no candomblé*. São Paulo: Pallas, 2009.
- CARNEIRO, Edison. *candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Ouro, 1967.
- COSSARD, Gisèle Omindarewá. *Awô: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
- COSTA LIMA, Vivaldo. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Salvador: Editora UFBA, 1977.
- ELBIEN, Juana. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- FERRETTI, Sérgio. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa das Minas*. São Paulo: EDUSP, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*; Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- HEYWOOD, Linda. (Org.) *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.
- MORAES-JUNIOR, Mário Pires de. *candomblé – discurso em transe*. Dissertação de Mestrado. Pós-graduação em letras e linguística. Faculdade de Letras. Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2014.

- OXALÁ, Adilson de. Igbadu, *A cabaça da existência: mitos nagôs revelados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora UNICAMP, 2006
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. O Brasil com Axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudo Avenida*, vol. 18 n. 52, São Paulo: Dec. 2004.
- PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- REZENDE, Rodolfo Mota. *Terra, Céu e Aruanda*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1994.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro. In: *VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*. Coimbra, 2004.
- SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- SCARAMAL, Eliesse dos Santos Teixeira. Relatório Técnico Científico. *Aberem-África no Brasil: estudo de comunidades, religiosidades e territórios*. Relatório técnico-científico e prestação de Contas. Universidade Estadual de Goiás – Unucseh /CieAA: novembro de 2008.
- SCARAMAL, Eliesse dos Santos Teixeira. *Mapas animados para estudar história da África*. Goiânia: FUNAPE/UFG/Ciar, 2011.
- SCHECHNER, Richard. *Performance e antropologia de Richard Schechner*. São Paulo: Mauad, 2012.
- SEGATO, Rita Laura. *candomblé: religião do corpo e da alma*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- SILVA, Alberto da Costa. *A enxada e a lança – a África antes dos Portugueses*. Editora: Nova Fronteira, 1996.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Edusp, 2006.
- SILVA, Mary Anne Vieira. *Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana: O candomblé em Goiânia e região metropolitana*. Tese de Doutorado. Instituto de Estudos Sócio-ambientais (IESA). Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2013.
- SILVA, Renata Lima. *A capoeira angola e os sambas de umbigada no processo de criação em dança brasileira contemporânea*. Campinas – SP: Campinas/SP: Editora UNICAMP. 2010. (Tese de doutorado em dança).
- SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- ULHOA, Clarissa Adjuto. *Ilê-Axé Omi Bagtô Jegedé: apontamentos preliminares sobre o processo de constituição do primeiro terreiro goiano de Ketu*. Monografia – Graduação em História, Universidade Estadual de Goiás. Anápolis, 2008.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.

SOBRE O LIVRO

Formato: 29,7x21cm

Tipologia: Frutiger LT 45 Light

Número de Páginas: 88

Formato: E-book

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS
BR-153 – Quadra Área, Km 99 – 75.132-903 – Anápolis-GO
www.ueg.br / Fone: (62) 3328-1181

2019

Impresso no Brasil / Printed in Brazil

Esse pequeno “Atlas” é resultado de um conjunto de pesquisas realizadas pelo Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CieAA). Aqui estão organizados mapas, painéis fotográficos, quadros e textos explicativos, tendo como metodologia base a geotnografia, complementada com outros métodos de análise e coleta de dados, suficientes para toda a diversidade de representações espaciais e simbólicas presentes nas pesquisas. Tratamos de algumas questões básicas sobre a religião dos orixás, mas especialmente tratamos dessa religião no Estado de Goiás, enfatizando a região metropolitana, onde as pesquisas de campo foram realizadas. Nosso foco esteve em reconstruir o cenário histórico e político dessa religião a partir da necessidade da desconstrução da invisibilidade simbólica, espacial e discursiva, sobre a existência dessa prática religiosa e de seus adeptos. A construção do Atlas se faz consoante à necessidade de representar as manifestações culturais que ainda sofrem com processos de marginalização social e com a negação do seu significado histórico-cultural. Outra finalidade do Atlas é sua utilização como material didático e paradidático a ser adotado pelas escolas, por isso buscamos uma linguagem acessível aos estudantes em geral bem como para maior aprimoramento dos professores em formação continuada. O propósito é visibilizar a diversidade religiosa constitutiva dos territórios brasileiros, em especial, o goiano.

