

CANDOMBLÉS E AS RESSIGNIFICAÇÕES NO ESPAÇO DIÁSPORICO: XIRÊ E SUAS REPRESENTAÇÕES CULTURAIS, CONHECIMENTOS TRANSVERSAIS PARA O ENSINO DE CULTURAS AFRICANAS¹

Mary Anne Vieira Silva²
maryannevs@ig.com.br

Resumo

As festas de Candomblé configuram-se como fragmentos do processo de reinvenção da África no Novo Mundo. Esta se faz em um processo de negociação e resistência étnico-cultural constituindo-se numa dimensão multiterritorial permeada por relações sociais, políticas e identitárias. A festa é uma prática cultural, patrimônio imaterial para o grupo que a vivencia, além de um campo fecundo de conhecimentos particulares que podem subsidiar práticas educacionais que versem sobre os princípios de identidade e alteridade. Metodologicamente as festas foram investigadas a partir de um conjunto de procedimentos que envolvem desde a observação participante e etnografias ao tratamento quantitativo e qualitativo de dados. Como proposições conclusivas têm-se o fortalecimento do debate sobre as práticas culturais e a valorização destas por meio de conhecimentos transversais voltada para as diferenças e para um exercício de alteridade.

Palavras-chave: Candomblé, Festa, Cultura e Identidade.

Abstract

The celebration of Candomblé configured as fragments of the reinvention of Africa in the New World. This is done in a process of negotiation and resistance ethnocultural constituting a multi-territorial dimension permeated by social, political and identity. The festival is a cultural practice, intangible assets for the group that the experience, and a fertile field for particular knowledge that can support educational practices that deal with the principles of identity and otherness. Methodologically the festivities were investigated from a set of procedures that range from participant observation and ethnographies processing quantitative and qualitative data. How conclusive propositions have been the strengthening of the debate on cultural practices and develop these skills through cross-oriented differences and an exercise in otherness.

¹ Essas análises são parte de discussões preliminares gestadas no projeto Mães de Santo: Domínios Territoriais, Sociais e Históricos do Sagrado em Goiânia, financiado pela FAPEG (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás), executado pela equipe de pesquisadores do CieAA (Centro interdisciplinar de estudos África-Américas) sediado pela Universidade Estadual de Goiás/ UnUCSEH, além de ser um desdobramento do projeto de doutorado em andamento no Programa de Pós-Graduação em geografia, do Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás, sob orientação da Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida.

² Docente e Coordenadora do Curso de Geografia da Universidade Estadual de Goiás – Anápolis; Coordenadora do Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CieAA) e Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Geografia pela Universidade Federal de Goiás –IESA/ UFG.

Introdução

A expansão marítima europeia do século XVI trouxe para as Américas, na condição de escravos, parte significativa dos diferentes povos africanos. Estes passaram por um doloroso processo de desterritorialização e desenraizamento cultural. Assim, o “Novo Mundo”, também compreendido nesse contexto como espaço diásporico, tornou-se o *locus* do encontro de múltiplas culturas, a saber: as que vieram das diversas partes dos territórios e reinos do continente africano, e as já existentes nas Américas: pré-colombiana e pré-cabraliana.

Os europeus garantiram nessa nova realidade, uma posição de supremacia em relação aos outros povos e às outras culturas apoiando-se na sua condição de colonizadores. Dessa feita surgiu um processo de negação da cultura do Outro, o que Henrique Dussel (1993) considerou como sendo um processo de Encobrimento. Este garantiu as hegemonia e supremacia europeias que, na construção dos discursos e práticas, conseguiram em diversos momentos e espaços inocular a diversidade cultural.

Todavia, outro efeito da diáspora liga-se à composição das redes de ressignificações que se constituem como forma de resistência cultural, como mecanismos que permitem que, numa nova realidade seja contemplada a heterogeneidade de culturas. Nesse espaço a cultura original é recriada sem perder seus traços de essencialidade. É no bojo desse entendimento que as religiões de matriz africana surgem como possibilidades de recriação dos elementos essenciais de africanidade e de outros que se formam nos espaços diásporicos em decorrência do processo de hibridação.

Pertencentes a uma realidade cotidiana historicamente imposta os praticantes de ritos religiosos³ que – diretamente ou não – possuem influência dos cultos praticados na África habitam um espaço que tanto possuem características africanas (ou africanizadas) quanto características europeias (ou europeizadas), assinalando aquilo que o teórico indiano Homi K. Bhabha (2005) denomina por “terceiro espaço”. Sobre essa noção o autor afirma primeiramente que:

A produção de sentido requer que esses dois lugares [o lugar do enunciado e o da enunciação] sejam mobilizados na passagem por um Terceiro Espaço, que representa tanto as condições gerais da linguagem quanta a implicação específica do enunciado em uma estratégia performativa e institucional da qual ela não pode, em si, ter consciência. O que essa relação inconsciente introduz é uma ambivalência no ato da interpretação (BHABHA, 2005, p.66).

³ Nesse texto a religião será encarada como uma forma de manifestação cultural. Desse modo, é imanente a essa análise a afirmação de que as religiões de matriz africana e afro-brasileiras encontram-se em uma mesma modalidade que as manifestações culturais quilombolas, por exemplo.

Dessa forma, esse Terceiro Espaço apresenta uma configuração análoga ao processo denominado por hibridação, que, segundo o mesmo autor, provém de “genealogias da diferença” e é caracterizada justamente pela interação caótica – e porque não dizer, dialética – de dois sistemas apriorísticos originais dos quais emerge um terceiro. Esse espaço é dotado de relações hibridadas, posto que, nas palavras de Bhabha (1996, p.36), “a hibridação é o ‘terceiro espaço’ que permite a outras posições emergir”.

Este conceito busca compreender justamente a existência de um entremeio que abarque um rico processo de interseção de culturas dado por relações hibridadas. Neste texto busca-se evidenciar a religião de matriz africana do Candomblé de Ketu, sobretudo o momento em que a festa se abre para a vivência coletiva e socializada.

A prática sociocultural se configura nesse contexto religioso na composição das vivências das/nas festas de povo-de-santo. Nestas, as relações sociais, étnicas, culturais e sexuais imbricam-se a tal ponto, que as inferências sobre essa interseccionalidade extrapolam, os aspectos sagrados, permitindo que a festa se torne o espaço de negociação, resistência e afirmação de identidades para aqueles que diretamente constituem as comunidades de terreiro.

Nas festas de Orixás se promove o encontro do Eu com o Orixá dono do Ori⁴, do Outro (observante/visitante/convidado/parentes de santo) com todos os que compõem a rede do Candomblé, e, também, dos Orixás com outros Orixás e seus filhos na Terra (Ayê). Essa vivência cultural se apresenta numa multiplicidade simbólica vista por elementos que perpassam os campos territoriais e identitários sendo que, os mesmos, são formadores de geosímbolos, na perspectiva de Bonnemaïson (2002).

Para o estudo em questão a observação e o acompanhamento das festas, em Candomblés goianos, subsidiam boa parte das reflexões e idéias aqui desenvolvidas. Tal procedimento metodológico se torna primordial por ser, ainda, incipiente a produção acadêmica que verse sobre a temática da religião de matriz africana e suas festas no estado de Goiás.

Candomblé uma prática cultural emergente na diáspora africana nas Américas

O Candomblé – como religião constituída na diáspora africana nas Américas – se configura espacial e temporalmente em forma de redes sobrepostas e inter-relacionadas. No âmbito nacional, o este se constituiu histórica e espacialmente na região litorânea brasileira

⁴ Ori termo que se refere a cabeça do filho de Orixá.

(século XVIII ao XX), sobretudo, nas regiões nordeste e sul tendo a predominância do culto trazido pelos povos Sudaneses, dentre eles destacam-se os Jêjes e os Nagôs.

O deslocamento e difusão dos cultos de origem africana pelo sudeste e interior do país ocorreram, concomitantemente, entre as décadas de 1960-70 (sudeste) e 1980-90 para regiões Centro-oeste e Norte. O conhecimento antropológico, histórico e, de certa forma, geográfico sobre o Candomblé – à exceção do Centro-Oeste brasileiro – foi escopo de vários e significativos estudos.

Nessa dinâmica de relações a convivência humana se evidencia na produção, construção e significação de territórios. Ora, se os vínculos socialmente significados se pautam por aspectos sócio-culturais permitindo – de acordo com a própria convivência – a assimilação de outras relações que estão para além da perspectiva identitária, pergunta-se: como se apresenta a dinâmica territorial na construção identitária para as religiões de matriz africana?

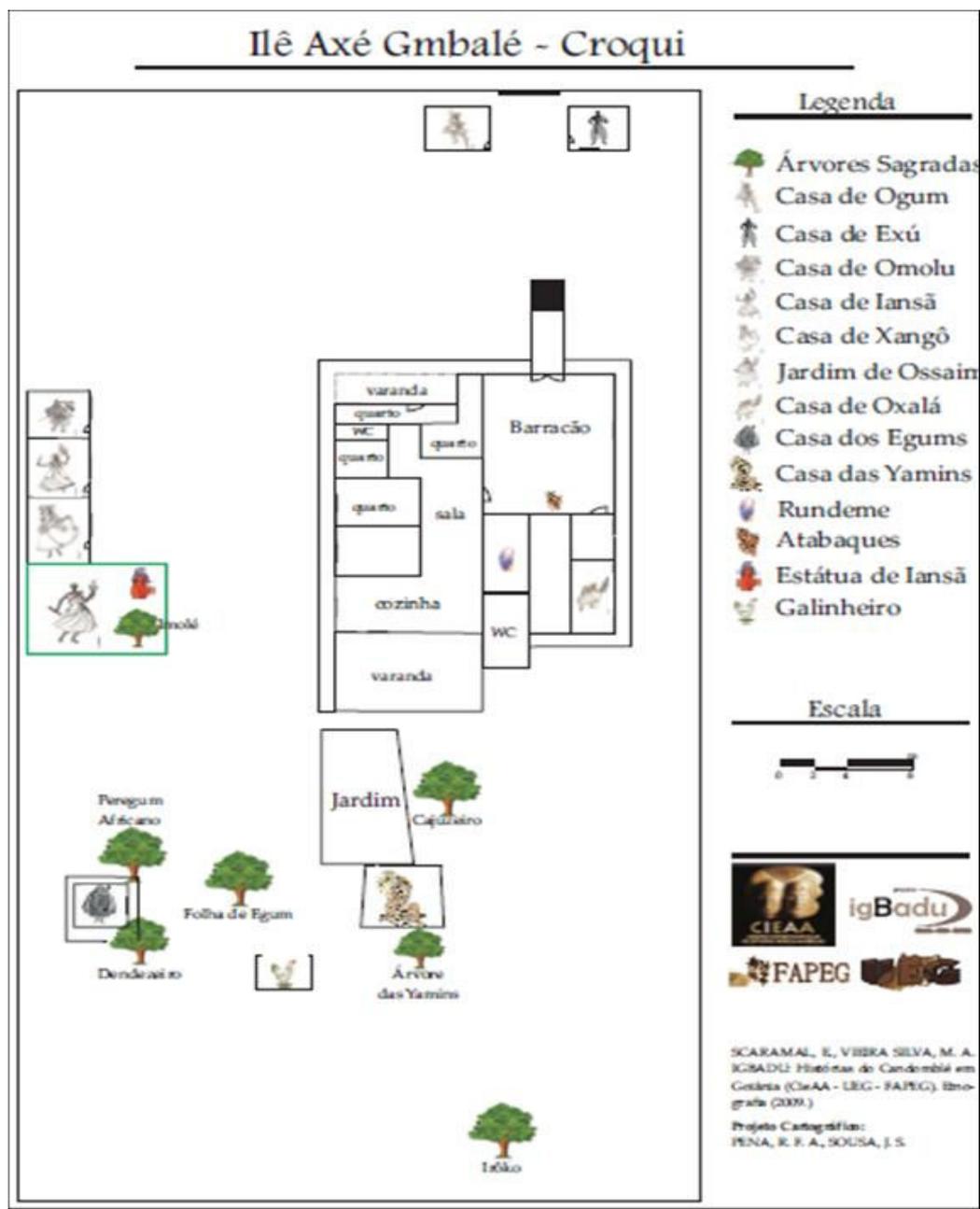
Ao considerar a perspectiva raffestiniana percebe-se a possibilidade de transpor seu entendimento, para a inserção do Candomblé no Brasil, a exemplo da obra de Prandi (1991) e Silva (2005), quando afirmam que a prática do Candomblé se faz numa perspectiva de reelaboração de sua identidade. A organização social e religiosa do Candomblé em certa medida se remete a “reinvenção da África no Brasil”. Contudo, essa reinvenção via religião se faz em um processo de negociação pela sobrevivência e pela perpetuação não apenas de práticas religiosas, como também de resistência e de congregação étnico-cultural.

Para a análise da constituição territorial de um Ilê Axé⁵ utilizamos as plantas de duas casas localizadas no estado de Goiás: o Ilê Axé Gmbalé (figura 1), sediado na franja rururbana compreendida na cidade de Aparecida de Goiânia e o Ilê Axé Omi Gbatô Jegedé (figura 2) localizado em Águas Lindas de Goiás na região periférica da cidade. É válido mencionar que estatisticamente Águas Lindas de Goiás torna-se para essa religião no estado, a maior cidade, em termos de presença de terreiros nos variados ritos e nações de Candomblé. Já Aparecida de Goiânia é marcadamente, o *locus* do Candomblé de Ketu e Angola.

No âmbito do Ilê, ao analisar o ordenamento espacial, é necessário uma compreensão das territorialidades físicas e simbólicas demarcadas para práticas ritualísticas do Candomblé. Sabe-se que territorialidades simbólicas são imprescindíveis ao transcendente, pois se trata de uma religião politeísta, em que cada Orixá cultuado pertence a um reino da natureza, e ainda necessita de seus próprios assentamentos materializados por meio de oferendas e objetos. As plantas-baixas dos terrenos dos Ilês mencionados evidenciam o ordenamento de determinados

⁵ Palavra yorubana – em que, Ilê significa casa, terreiro e Axé- força.

de assentamentos e dos geosímbolos dispostos. Essa religião não se efetiva em seus ritos sem a utilização de vegetação (folhas, árvores, raízes, sementes e frutos) a qual se torna condição na elaboração dos rituais, tais como: ebós⁶, bori⁷ e iniciação. Além disso, esta constitui a própria morada de Orixás, como por exemplo: o jardim de Ossaim, a cajazeira das Yiamins e o Irôko.



PLANTA ILÊ AXÉ GMBALÉ

⁶ Oferendas dadas aos Orixás

⁷ Ritual de limpeza do iniciado ou do ciliente e de oferenda ao Orixá do Ori(cabeça)



PLANTA ILÊ AXÉ OMI GBATO JEGEDÉ

Os Ilês mencionados podem ser distinguidos em termos espaciais. Primeiramente têm-se os fatores de localização: enquanto um está inserido numa área com dimensões de chácara (na franja rururbana), tendo em sua imediação campos de futebol gramados (spacebol), casas e chácaras particulares; o outro fica delimitado pelos adensamentos urbanos, ou seja: moradias de baixo padrão econômico, pequenos comércios (bares, boates, lanchonetes, mercado dentre outros), igrejas evangélicas, além de outros terreiros desse credo.

Em segundo, esses Ilês circunscrevem-se em áreas que são resultantes dos processos de periferização e urbanização ocorridos nas áreas metropolitanas de Goiânia e Brasília. Os Candomblés, em sua maioria, localizam-se distanciados dos centros urbanos. Essa situação reflete, em parte, a lógica de produção do espaço capitalista a qual segrega, afasta e expulsa determinados segmentos sociais, serviços e população de áreas com fortes especulações imobiliárias para locais afastados dos centros.

O processo de periferização das Comunidades de Terreiro também está associado a fatores que remetem essa situação de afastamento a outros aspectos, a saber: a intolerância religiosa vivenciada por praticantes - exercida por meio de situações de insultos e resistências simbólicas. Além disso, é válido ressaltar o fator econômico quando se observa que nos centros urbanos os impostos territoriais (IPTU) assumem valores elevados sendo inacessíveis para a maioria dos Ilês uma vez que, esse segmento religioso na realidade goiana, não recebe nenhum tipo de incentivo ou isenção fiscal.

Outra argumentação para justificar esse afastamento vem das falas de praticantes/zeladores quando estes mencionam que a localização dos Ilês em áreas afastadas decorre da necessidade que os Candomblés têm de estar constituídos em locais amplos, sobretudo aqueles próximos aos recursos naturais inerentes ao culto. Portanto, nas áreas onde o processo de adensamento urbano e populacional é intenso tal prática não é exercida em suas bases tradicionais. O fator localização apresenta-se como estratégia de resistência e promulgação dos ritos que diretamente precisam de determinados espaços, ou proximidade, para se realizarem, tais como: rios, flora e assentamentos de Orixás.

Entretanto, mesmo com todo esse processo de encobrimento, a cidade não deixa de ser um local marcado pela diversidade, pela pluralidade cultural. Na cidade convivem todas as possibilidades de expressão criadas pela cultura seja em termos concretos, como espaços físicos construídos em formas materiais distintos, sejam em termos: simbólicos, estéticos, religiosos e arquitetônicos.

Os conceitos geográficos e suas apreensões nos Ilês Axés.

No pensamento geográfico em algumas categorias tornam-se claras a compreensão da organização espacial. Assim, no Ilê Axé, ou melhor, no Terreiro, a paisagem é formada por jardins de ervas sagradas (domínio do Orixá Ossain), pelas vestimentas (cotidianas ou festivas) e paramentos, disposição e distribuição de terrenos e arranjos da arquitetura, materializações sacralizadas de determinados espaços (a entrada do Ilê, as casas dos Orixás “quentes e frios”) e, sobretudo, por uma estética arranjada conforme fundamentos sacralizados, materializados e representados por contas, búzios, ornamentos, dentre outros objetos dispostos em locais diversos.

Porém a paisagem transcende essas formas visíveis, pois parte dos rituais do Candomblé compõe paisagens sacralizadas que são vivenciadas, restritamente, por praticantes do culto. Assim ocorre, por exemplo, no processo de feitura do candidato a iniciação, o qual envolve: a raspagem, a pintura, a catulagem e o resguardo exigidos nas principais nações ainda existentes no Brasil, tais como: o Jêje (com presença significativa na Bahia), o Nagô (Bahia), a Angola (Rio de Janeiro) o Ketu (Rio de Janeiro, Maranhão e recentemente em Goiás) e o JeJe-Fon (no nordeste, sobressaindo Pernambuco e Maranhão).

Os territórios, por sua vez, são plurais em um Ilê Axé. Esses são determinados segundo as obrigações, as oferendas e a senioridade. Estes são demarcados por vários assentamentos⁸ de Orixás. Para obedecer a hierocracia cosmogônica do Candomblé, o território é ordenado em vários momentos presentes; na distribuição dos ofícios que exclusivamente obedecem ao princípio de senioridade e de gênero (YalOrixá ou BabalOrixá, Yalaxé, Yakekeré, Egbomis, Equedis, Ogãs, Iaôs e Abiãs).

Estruturalmente os Terreiros apresentam um salão específico à prática do culto, onde se encontram instalados alguns dos principais assentamentos. Observa-se ainda o local dos atabaques, a cozinha, o Rundeme⁹ e outras instalações que se traduzem em territórios sagrados.

A roda é outro momento em que ficam evidentes as demarcações territoriais. Para sua realização os mais velhos de iniciação na religião sempre se postam a frente dos mais novos. É válido, ainda, mencionar que as dimensões dos territórios para o Candomblé se fazem na

⁸Segundo o dicionário Yorubá, por **assentamento se entende** – Objetos ou elementos da natureza (pedra, árvore, etc.) cuja substância e configuração abrigam a força dinâmica de uma divindade. Consagrados, são depositados em recintos apropriados de uma casa-de-santo. A centralidade do conjunto é dada por um otá, pedra-fetiche do Orixá.

⁹ *Esse é o termo pelo qual se designa o aposento destinado a reclusão dos neófitos durante o processo de iniciação. Conhecido também como aliase, camarinha ou ainda àse.*

justaposição de áreas contínua e descontínua. A primeira vincula-se ao próprio Ilê em interfaces com outras casas e a descontínua se relaciona com as matas, os cemitérios, os rios, as pedras, os trilhos, em suma: locais necessários para manifestação do sagrado.

Na perspectiva de lugar, o Ilê Axé é o espaço das experiências diárias, vistas nas tarefas inerentes à manutenção e organização, a exemplo da fabricação das comidas, dos ebós de Orixás, arrumação das roupas dos líderes ou membros, confecção dos paramentos, acompanhamento espiritual e outras ações necessárias ao praticante em sua vida cotidiana: individual e coletiva. Os estudos apontam que a prática do Candomblé só se realiza em plenitude quando são respeitadas as normas dos grupos, os princípios hierocráticos, os “oros¹⁰”, as tradições repassadas pela oralidade e vivências de seus seguidores, numa prática de costume. Esse conjunto, diretamente relaciona-se aos entendimentos de limite e fronteira no Candomblé.

As territorialidades – vistas com base na religião - se fazem em suas reais efetivações em duas formas: por relações de poder (ideologia) e por relações simbólicas (espaço de referência). No primeiro caso, a territorialidade se formaria por práticas de uma determinada crença, bem como na imposição de sua força política de defesa e de proteção de seus interesses. A segunda forma, ou seja no espaço de referência, a territorialidade se volta para o significado, porém aqui revestida de elementos culturais-religiosos que constituem o espaço sagrado. Nesse caso, as relações sócio-religiosas e culturais se manifestam no território criando um espaço de referência e simbologia. Dessa forma, o atributo religioso no espaço constituído é a referência direta do espaço sacralizado.

Candomblé, Festas, tradição e Religiosidades

No texto da geógrafa Aureanice de Mello Corrêa (2005), o Candomblé foi analisado a partir da festa (Xirê ou Sirê). A autora considera que o Candomblé é parte da reinvenção da África em terras brasileiras, essa idéia está apoiada nos estudos de Silva (1991) e Bastide (2001). Para a autora, “no terreiro, essa relação é bem evidenciada quando os Orixás visitam seus filhos, a visitação decorre por considerar que Orixás não habitaram esse país, esses manifestam em seus filhos, recebem as oferendas e realizam seus rituais” (2005, p.57).

Este entendimento favorece a percepção de um Xirê formado por Orixás que, antes, na África, estavam em reinos distintos e que agora, devido à reinvenção provocada pela diáspora, se encontram cultuados num mesmo ambiente. Isso quer dizer que, por exemplo, dificilmente

¹⁰ Segredos das rezas feitas aos Orixás do Candomblé.

na África encontraríamos o Orixá Xangô, o rei de Oyó, sendo cultuado juntamente com o Orixá Oxum, cultuado em Ijexá.

Mais do que isso o Xirê representa um momento de liberdade, porque essa é uma reinvenção que, desde o seu primeiro instante, reorganiza as relações sociais na qual a escravidão não está presente. Este é um processo de recomposição social que se materializa espacialmente, no Candomblé, palavra de origem Banta que significa festa. Esta palavra, segundo a autora, traduz o anseio dos africanos de “comemorar junto aos deuses a recuperação de sua identidade e, por conseguinte, de sua liberdade” (2005, p. 153).

Assim, Corrêa assinala que “o incorporado com o seu Orixá protetor não é mais um escravo, não ocupa uma posição subalterna na sociedade; para ele não há nem mais a hierarquia do território-terreiro. Ele é Xangô, o rei de Oyó: é Oyá, a guerreira... é “despossuído” de seu papel social e se torna um ser humano divino, visto que baila, por meio de si, seu deus.” (2005, p.166).

As práticas culturais, neste caso a festa, permitem que o processo de recomposição cultural seja o de “aprofundar raízes no espaço”. No caso da cultura oriunda da África isso significa a possibilidade de atualizar por meio dos ritos, dos símbolos, das crenças e dos mitos das diversas etnias, a visão de mundo que outrora partilhavam no continente de origem. E esta visão de mundo, segundo Claval (1999, p.63) é uma visão trazida pelos antepassados.

O Candomblé só se pratica por meio de uma vivência que lhe é elementar, que lhe dá sustentabilidade. Para Edison Carneiro o “objetivo principal do Candomblé parece ser a presença dos Orixás entre os mortais” (1954: p. 74). Para que isso ocorra faz-se necessário os rituais de iniciação e uma rígida educação voltada para o conhecimento da própria religião, uma vez que o iniciado deve estar preparado para receber o seu Orixá. É neste contexto que a festa emerge como um momento fundamental, pois é durante a festa que o Orixá se manifesta com suas paramentas e danças próprias demonstrando, mais uma vez, que o rito vivencia o mito e que sem o rito o mito perde o sentido de existir.

Para além disso, a festa assume o papel de inaugurar e encerrar as atividades religiosas do ano em cada Terreiro. Os Ilês têm autonomia para constituir seus calendários festivos, entretanto observa-se que algumas festas são comuns a todos, e são estas: Feijoada de Ogum, Fogueira de Ayrá (festa consagrada a uma qualidade de Xangô), Olubajé (festa consagrada a Omolú-Obaluayê) e as Águas de Oxalá. Contudo outras podem, e de fato são prestigiadas no decorrer do ano como, por exemplo, a festa que prestigia o Orixá do zelador responsável pelo Ilê, além das festas de “saída” de Iaôs, bem como as obrigações dos filhos da casa. Essas podem ser vistas conforme disposição das fotos abaixo.



Fotos- 1e 2. Festa Feijoada de Ogun, Ilê Axê Omi Gbato Jegedê. Leysa Barbosa
Fonte: Arquivo Centro Interdisciplinar de estudos África Américas- CieAA/UEG, 2009.



Fotos 3 e 4. Festa Fogueira de Ayrá, Ilê Axê Omi Gbato Jegedê. 22/06/2009. Herta Morato.
Fonte: Arquivo Centro Interdisciplinar de estudos África Américas- CieAA/UEG, 2009.



Foto 5: Festade Olubajé, Ilê Axê Gmbalé. Herta Morato, 21/08/2009

Foto 6: Festa de Logunedê. Ilê Axê Omi Gbato Jegedê. Gilson Andrade, 30/08/2009.

Ao adentrar na análise da festa tem-se a oportunidade de verificar outros aspectos que estão além da manifestação do Orixá. Estes estão ligados ao glamour que muitas Casas imprimem aos seus ritos numa concepção de poder advinda da suntuosidade expressa nas vestimentas, na decoração do Ilê, nos acessórios utilizados pelos iniciados, pelo repasto comunal oferecido aos presentes após o término do rito. Neste sentido a festa acaba servindo aos intentos de demarcação de poder e de território tornado-se um fator que diferencia as Casas prestigiando aquelas que demonstram os ritos mais pomposos.

Ademais, durante as festas é possível reencontrar conceitualmente a perspectiva geográfica, de Bonnemaïson (2002) ao inferir que alguns símbolos restritos ao Candomblé são focos de estudos para a compreensão do universo desta religião, contribuindo para um entendimento dos símbolos geográficos. Os Terreiros passam a ser geosímbolos dos adeptos e mesmo de pessoas que não professam a religião em tela. E nesse caso, as festas passam a ser espaços de domínio público, abertos a visitação que, em muitas cidades brasileiras, se colocam como patrimônio imaterial e atrativo de incentivo ao turismo.

Algumas festas do Candomblé extrapolam as fronteiras dos terreiros passando por um processo de popularização. Assim são às consagradas a Iemanjá, a Ibeji (sincretizados como os gêmeos Cosme e Damião no catolicismo) e a lavagem das escadarias da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim, em Salvador-BA. Entretanto, estas muitas vezes, são vistas apenas no âmbito do folclore ficando a par a complexa e rica essencialidade da religião de matriz africana.

Notas preliminares para uma conclusão

As festas realizadas por todos os grupos, inclusive os urbanos, por vários motivos, desempenharam um papel muito mais importante na cultura do que se costuma admitir. A festa é um encontro social, momento de contato, ali a multiplicidade de anseios, valores e crenças dos grupos, parcialmente se une ao sentido hierofânico de cultuar o Orixá. Na condição de encontro social ela também instiga novas posicionalidades ao tratamento não somente das festas de Candomblés, mas da própria cultura que representa. Historicamente, esta ainda se encontra semanticamente negativada por conhecimentos impostos por culturas hegemônicas, o que promove repensar esse conhecimento no seio da educação que se volte à diversidade cultural.

É imprescindível mencionar que a diversidade cultural nesse texto, não é entendida como uma associação de termos que primam por considerar as diferenças por meio de ações

universalizantes, pelo contrário ela se apresenta em um pensamento liminar, em que, essa diversidade assume a concepção de diferença a partir de um árduo exercício de alteridade.

O eixo em que se inseriu o texto caminha para atentar sobre a possibilidade de uma política direcionada aos grupos étnicos e para valorização da cultura, por meio de uma ação que promova as manifestações culturais socialmente produzidas por grupos minoritários no Brasil. O preconceito sofrido pelo povo-de-santo fica claro nos discursos veiculados por uma considerável parte dos praticantes de outros segmentos de credos. Percebem-se nos discursos hegemônicos uma crescente negatização semântica dos elementos que são intrínsecos às religiões de matriz africana.

Este contribui para que as vivências ligadas à cultura afro-brasileira sejam construídas no imaginário das pessoas (que não conhecem, de fato, o culto) de forma demonizada. Assim, mesmo que as festas do Candomblé estejam abertas ao público a participação será, ainda, restrita aos que, de alguma forma, se encontram inseridos nele.

Ademais se deve acirrar a discussão que direciona e exige a participação do Estado como incentivador dessas manifestações religiosas, uma vez que, ao longo da história, verifica-se que este, apóia e privilegia as manifestações religiosas dos credos cristãos (de matriz européia). Um exemplo disso no Estado de Goiás é a festa católica de Nossa Senhora D'Abadia, celebrada no Muquém. A referida festa, de acordo D'Abadia (2010), conta com todo o aparato de: limpeza urbana, rede de água tratada, energia e segurança fornecido e garantido pelo poder estatal. Assim, o Estado deve pensar em ações voltadas diretamente para a cultura e religiosidade afro-brasileira, criar um modelo que se adéque à realidade e às necessidades que emanam desse meio.

Referências

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1971.

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

BHABHA, Homi K. O Terceiro Espaço. Entrevista a Jonathan Rutherford. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, No. 24, 35-41, 1996.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z.(orgs.). *Geografia Cultural: um século (3)*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002: 83-131.

CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. Ed.Ouro. 1954.

CORRÊA, A. M. Ritual, identidade, cultura e a organização espacial: sagrado e profano. In: SILVA, D. (org.). *Identidades étnicas e religião*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.

_____. “Não acredito em Deuses que não saibam dançar”: a festa do Candomblé, território encanador da cultura. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs). *Geografia: temas sobre cultura e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005: 141-171.

PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RIBEIRO e MENDES ROCHA, L. *Projeto ERENA – Etnicidade, Região e Nação*. Goiânia: UFG, 2006.

ROSENDAHL, Z. *Espaço e Religião: – uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ/NEPEC, 1996.

_____. *Religião, identidade e território*. Rio de Janeiro: UERJ, 2001.

SCARAMAL, E. Projeto ABEREM - África no Brasil, estudos de comunidades, religiosidades e territórios. In: *I seminário de pesquisa dos professores da UNUCSEH*. Anápolis, FUEG - UNUCSEH, 2007. V. 1. P. 18-20.

MOURA, E. M. *Candomblé: religião do corpo e da alma*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

ULHOA, C. A. *Organização territorial do sagrado - religiões neopetencostais e Comunidades de Terreiro em Goiânia*. 2007. Iniciação Científica. (Graduando em História) - Programa de Bolsas de Iniciação Científica /UEG.