

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ILÊ OJU ODÉ: POLÍTICAS DE RESISTÊNCIA E TERRITORIALIDADES NO
CANDOMBLÉ DE GOIÁS

Goiânia

2018

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

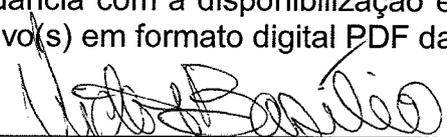
Nome completo do autor: Victor Hugo Basílio Nunes

Título do trabalho: ILÊ OJU ODÉ: POLÍTICAS DE RESISTÊNCIA E TERRITORIALIDADES NO CANDOMBLÉ DE GOIÁS

3. Informações de acesso ao documento:

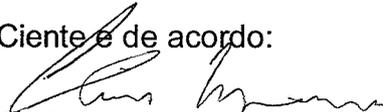
Concorda com a liberação total do documento **SIM** **NÃO**¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.



Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo:


Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 16 / 03 / 2018

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

² A assinatura deve ser escaneada.

VICTOR HUGO BASÍLIO NUNES

ILÊ OJU ODÉ: POLÍTICAS DE RESISTÊNCIA E TERRITORIALIDADES NO
CANDOMBLÉ DE GOIÁS

Dissertação de mestrado apresentada como requisito para a obtenção do grau de mestre em história junto ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás.

Área de concentração: Cultura, Fronteiras, Identidades.

Linha de pesquisa: Fronteiras, Interculturalidades e Ensino de História.

Orientação: Professor Dr. Elias Nazareno.

Goiânia

2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Basílio Nunes, Victor Hugo
ILÊ OJU ODÉ: POLÍTICAS DE RESISTÊNCIA E
TERRITORIALIDADES NO CANDOMBLÉ DE GOIÁS [manuscrito] /
Victor Hugo Basílio Nunes. - 2018.
176 f.

Orientador: Prof. Dr. Elias Nazareno.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História,
Goiânia, 2018.

Inclui fotografias, lista de figuras.

1. Candomblé. 2. Políticas de resistência. 3. Práticas de
descolonização. I. Nazareno, Elias , orient. II. Título.

Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Victor Hugo Basílio Nunes**. Aos 16 (dezesesseis) dias do mês de março de dois mil e dezoito (2018), com início às 14h30, nas dependências da Faculdade de História, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Victor Hugo Basílio Nunes**, cujo título foi **“ILÊ OJU ODÉ: POLÍTICAS DE RESISTÊNCIA E TERRITORIALIDADES NO CANDOMBLÉ DE GOIÁS”**. A Banca Examinadora foi composta, conforme portaria nº013/18-PPGH, de 12 de março de 2018, pelos seguintes Professores Doutores: **Elias Nazareno (Presidente)**, **Anderson Ribeiro Oliva (UnB) – videoconferência**, **Eliesse dos Santos Teixeira Scaramal (UFG)** e, como suplente, **Leandro Mendes Rocha (UFG)**. Os Examinadores arguiram na ordem acima citada. Às 18 horas a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido o candidato..... Aprovado.....

Prof. Dr. **Anderson Ribeiro Oliva (UnB) – videoconferência** Ass.: ALO
Decisão (... aprovado)
Profª. Dra. **Eliesse dos Santos Teixeira Scaramal (UFG)** Ass.: ESQ
Decisão (... aprovado)
Presidente da Banca Prof. Dr. **Elias Nazareno**, Ass.: Elias Nazareno
Decisão (... Aprovado)

Reaberta a Sessão Pública, a Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou-a, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Cintila Alves Garcia, secretária do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora.

Coordenadora: Fabiana de Souza Fredrigo
Profª. Drª. Fabiana de Souza Fredrigo

Secretária: A

Cintila Alves Garcia

DEDICATÓRIA

Este trabalho é dedicado à memória de Durvalina Lopes Machado, mãe Biloca, que faleceu no dia 06 de junho de 2017. Mãe Biloca representa a herança de mestre Bimba em Goiânia, a “raiz de pai João de Abuque”, a luta das mulheres negras.

AGRADECIMENTOS

Essa lista de agradecimentos não poderia deixar de começar com as duas pessoas mais importantes dessa dissertação: Yá Omualé e Ogã Megeomam, Maria do Socorro Rodrigues Alves e Luís Lopes Machado, o pai Luís e a mãe Corrinha, as pessoas que me acolheram na família Oju Odé e, dia após dia, me ensinam o valor dos vínculos afetivos.

Lembro-me muito bem de quando cheguei neste terreiro na noite de 20 de dezembro de 2014 em um toque para caboclo. Ao chegar identifiquei um símbolo de metal sobre o portão, depois soube que se tratava de um ofá – instrumento do orixá Oxóssi. Ao entrar pelo portão vi um barracão, uma construção que pareceu antiga, era o barracão construído por pai João de Abuque no início da década de 1970. Dentro do barracão percebi que três elementos se destacavam propositalmente eram quadros com fotografias de pai João e mestre Bimba e mais abaixo uma estátua do Caboclo Pena Branca. Desde então tenho estado cada vez mais próximo dessas pessoas. Agradeço a eles não só pelas entrevistas que muito contribuíram para a dissertação, mas principalmente o acolhimento e os profundos ensinamentos sobre o candomblé e a vida.

Meus agradecimentos se estendem aos filhos e filhas de santo dessa casa principalmente aqueles com quem eu convivi de forma mais direta, sendo elas: as yaôs Erika, Joyce, Clécia, Fran, o yaô Baú, o ogã Tiago, mãe Biloca e seus netos: André, Larissa, Brenda, Emily e Keila, as abiãs Celma, Daniele e Isabel. Agradeço aos meus familiares em especial a minha vó Benedita Ribeiro de Jesus e a minha mãe Maria José Nunes pela paciência que tiveram comigo ao longo da vida. Agradeço ao professor Elias Nazareno por suas preciosas correções, por sua disponibilidade e direcionamento sem o qual esse trabalho não seria possível. Agradeço a professora Eliesse Scaramal por compartilhar suas experiências e entrevistas produzidas ao longo de anos de estudo sobre o candomblé em Goiás. Agradeço também ao Programa de Pós-graduação em História da UFG, em especial ao Marco Aurélio, Cintila e ao professor Marlon pela seriedade e compromisso na coordenação do programa. A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de mestrado. Por fim agradeço a minha esposa Rosalina Maria Pedrosa Carneiro por nosso casamento.

RESUMO

Este trabalho se desenvolve junto ao terreiro de candomblé Ilê Oju Odé, situado na Rua Machado de Assis, chácara 37, Cidade Satélite São Luís, em Aparecida de Goiânia-GO, e nos espaços de atuação deste terreiro através do Afoxé Omo Odé e da organização do Fórum Goiano de Religiões de Matriz Africana. Nosso objetivo principal é pensar de que forma a atuação do Ilê Oju Odé, por meio do Afoxé e do Fórum, possibilita a valorização do aporte cultural afrodescendente, cria um espaço de discussão política no qual o terreiro se torna um espaço de ressignificação da vida. A convivência diária com esta comunidade nos mostrou a complexidade desta realidade social, marcada por uma relação de sociabilidade que se aproxima da observada por Catherine Walsh (2013) ao afirmar que as pedagogias decoloniais produzem uma “intersubjetividade, reconhecimento mútuo, solidariedade subalterna”. Desta forma religião e organização política se misturam na busca de encontrar saídas para os problemas criados por uma sociedade racista, o que faz surgir à necessidade de organização dos terreiros. As reflexões de Carlos Rodrigues Brandão (1999) nos orientaram no sentido de definir a pesquisa participante como uma das metodologias do nosso trabalho. Num primeiro momento buscamos compreender a perspectiva interna, o ponto de vista dos indivíduos acerca das situações que vivem. Compreendemos assim como Brandão (1999) que é a realidade social com a qual nos deparamos que deve determinar as estratégias metodológicas, e que o método não é algo pronto e acabado podendo ser construído junto com a investigação da realidade social. O outro recurso metodológico ao qual recorreremos, a história oral, serviu à nossa pesquisa uma vez que, objetivamos, ao recorrer à fala de nossos entrevistados, atingir com o máximo de clareza a experiência de organização contra a matriz colonial do poder, que articula a marginalização social e epistêmica, subalternizando saberes e populações, como no exemplo do candomblé. Acreditamos que nosso objetivo foi alcançado por meio da entrevista semiestruturada, levando em consideração que a entrevista possibilita um estudo sobre o relato dos fatos, filtrados pela subjetividade dos entrevistados. A perspectiva teórica que utilizamos para dialogar com nossas fontes consistiu no debate conduzido pelo grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade. A pesquisa nos mostrou que se quisermos podemos pensar uma relação entre o candomblé e as reflexões levantadas por este grupo. Podemos afirmar, a partir da experiência no terreiro pesquisado, que o candomblé se constitui como conhecimento alternativo à matriz do pensamento colonial, ou utilizando o conceito de Walsh (2013) como exemplo de uma “pedagogia decolonial”. Por fim, a conclusão dessa dissertação de mestrado confirmou as hipóteses que levantamos no início de nossa pesquisa: a atuação do Ilê Oju Odé se caracteriza como prática de descolonização, uma vez que através do Fórum e do Afoxé, organiza a comunidade dos terreiros de candomblé de Goiânia e região metropolitana no combate ao racismo, à intolerância religiosa e a invisibilização imposta aos praticantes dessa religião na sociedade goiana. Nossa pesquisa nos mostrou que há um nível significativo de conscientização dos indivíduos, um projeto político. Um estudo como esse pode contribuir para se perceber a decolonialidade como proposição alternativa às epistemologias hegemônicas que sustentam modelos e relações sociais eurocentrados, apresentando para a comunidade acadêmica e para a sociedade como um todo saberes que foram historicamente subalternizados, como no caso do candomblé. Talvez possamos dizer que o Fórum e o Afoxé possibilitam aos membros dos terreiros lerem o mundo a partir de si, dos seus valores e proporem algo. Por meio das entrevistas e da convivência pudemos

concluir que o Fórum é uma organização dos terreiros para defender seus interesses, resolvendo seus problemas por intermédio de articulações políticas e sociais. O Fórum e o Afoxé vêm se constituindo como organização política e se destacando no sentido de apresentar o candomblé para a sociedade goiana e reivindicar seu espaço nela.

Palavras chave: Candomblé. Políticas de resistência. Práticas de descolonização.

ABSTRACT

This work is carried out by the *candomblé* Ilê Oju Odé *terreiro* (cult-house), located at Machado de Assis Street, 37th, neighborhood Cidade Satélite São Luís, Aparecida de Goiânia-GO, and in the spaces where this *terreiro* (cult-house) operates through Afoxé Omo Odé and the organization of the Goian Forum of Religions of African Matrix. Our main objective is to think of how the work of Ilê Oju Odé, through Afoxé and the Forum, enables the valorization of the Afrodescendant cultural contribution, creates a space for political discussion in which the *terreiro* becomes a space of signification of life. The daily coexistence with this community has shown us the complexity of this social reality, marked by a relationship of sociability that is close to that observed by Catherine Walsh (2013) when she says that decolonial pedagogies produce "intersubjectivity, mutual recognition, subaltern solidarity." In this way religion and political organization are mixed in the quest to find solutions to the problems created by a racist society, which gives rise to the need to organize the *terreiros* (cult-houses). The reflections of Carlos Rodrigues Brandão (1999) guided us to define participatory research as one of the methodologies of our work. At first we seek to understand the inner perspective, the point of view of the individuals about the situations that they live. We understand, as Brandão (1999), that it is the social reality with which we face that must determine the methodological strategies, and that the method is not something ready and finished and can be constructed together with the investigation of social reality. The other methodological resource to which we have recourse, oral history, served as our research since, in order to resort to the speech of our interviewees, we aim to achieve with maximum clarity the experience of organization against the colonial matrix of power, which articulates the social and epistemic marginalization, subordinating knowledge and populations, as in the example of *candomblé*. We believe that our objective was achieved through the semi-structured interview, taking into account that the interview allows a study on the reporting of the facts, filtered by the subjectivity of the interviewees. The theoretical perspective that we use to dialogue with our sources consisted in the debate conducted by the modernity/coloniality/decoloniality group. The research showed us that if we want we can think a relationship between the *candomblé* and the reflections raised by this group. We can affirm, from the experience in the *terreiro* (cult-house) surveyed, that *candomblé* constitutes as alternative knowledge to the matrix of colonial thought, or using the concept of Walsh (2013) as an example of a "decolonial pedagogy". Finally, the conclusion of this master's thesis confirmed the hypotheses we raised at the beginning of our research: the performance of Ilê Oju Odé is characterized as a decolonization practice, since, through the Forum and Afoxé, it organizes the community of the *terreiros* (cult-houses) de *candomblé* de Goiânia and metropolitan region in the fight against racism, religious intolerance and the invisibility imposed on the practitioners of this religion in the society of Goiás. Our research has shown us that there is a significant level of individual awareness, a political project. A study like this can contribute to perceive decoloniality as an alternative proposition to the hegemonic epistemologies that support Eurocentred social models and relations, presenting to the academic community and to society as a whole knowledge that has been historically subordinated, as in the case of *candomblé*. Perhaps we can say that the Forum and the Afoxé allow the members of the *terreiros* (cult-houses) to read the world from themselves, their

values and propose something. Through the interviews and coexistence we could conclude that the Forum is an organization of the terreiros to defend their interests, solving their problems through political and social articulations. The Forum and Afoxé have been establishing themselves as a political organization and have stood out in order to present *candomblé* for the society of Goiás and to claim its space in it.

Keywords: Candomblé. Resistance policies. Decolonization practices.

SUMÁRIO

Introdução.....	11
1. DÉCADA DE 1970 - AS ORIGENS E O CONTEXTO DE CHEGADA DO CANDOMBLÉ EM GOIÂNIA: UM OLHAR DECOLONIAL	
1.1 O candomblé em Goiás.....	34
1.2 Goiânia: construção, imigração e marginalização espacial, social e cultural.....	39
1.3 João Martins Alves: João de Abuque.....	45
2. COLONIALIDADE NO SABER E DISCURSO HEGEMÔNICO: EM BUSCA DE NOVAS POSSIBILIDADES	
2.1 O lugar “concedido” ao negro no discurso sobre a formação da identidade nacional.....	57
2.2 Cartografia da produção acadêmica sobre candomblé em Goiás.....	68
3. ILÊ OJU ODÉ: A ATUAÇÃO POLÍTICA DE UM TERREIRO DE CANDOMBLÉ EM APARECIDA DE GOIÂNIA	
3.1 A pesquisa e o lugar de fala.....	89
3.2 “A raiz do velho João”.....	93
3.3 João de Abuque e seu candomblé “fala angola e fala kêtú”.....	108
3.4 O Afoxé e o Fórum: uma tomada de consciência.....	121
3.5 A importância histórica do candomblé: a marca da brasilidade.....	134
Conclusão.....	137
Referências.....	142
Fontes Orais.....	142
Fontes Fotográficas.....	143
Índice de Figuras.....	144
Referências Bibliográficas.....	145
Anexos.....	151
Anexo I – Glossário.....	151
Anexo II - Transcrição da entrevista realizada com Yá Omualé.....	153
AnexoIII -Transcrição da entrevista realizada com Ogã Megeomam.....	168

Introdução

Nas próximas páginas investigaremos a atuação de um terreiro de candomblé situado na cidade de Aparecida de Goiânia – Goiás, que por meio de suas ações reivindica o espaço das religiões de matriz africana na sociedade goiana. A vontade de investigar esse assunto surgiu da compreensão de que os terreiros de candomblé têm se organizado para lutar contra o racismo e a intolerância religiosa em Goiânia e região metropolitana. Percebe-se que o processo de encobrimento desta religião acontece de diferentes formas, seja na invisibilização social e espacial ou na intolerância religiosa. Porém, a partir do contato com a comunidade Ilê Oju Odé, contato iniciado em dezembro de 2014, percebemos que esse terreiro tem construído espaços de atuação nos quais as religiões de matriz africana de Goiânia e região reivindicam seu lugar na sociedade goiana e articulam ações de combate ao racismo e à intolerância religiosa. Estes espaços de atuação são o Afoxé Omo Odé e o Fórum Goiano de Religiões de Matriz Africana.

Por que estudar o candomblé em Goiás? A relevância social de um estudo sobre o candomblé em Goiás reside na compreensão de que histórias como estas podem dar voz a uma parcela da população pobre e negra deste estado. Observando o contexto social e histórico da chegada do candomblé em Goiás percebe-se que o processo de encobrimento desta religião acontece de diferentes formas, seja na invisibilização social e espacial ou na intolerância religiosa. A história do primeiro terreiro de candomblé de Goiás, fundado em Goiânia no início dos anos 1970 por João de Abuque, se confunde com a história da marginalização de trabalhadores imigrantes pobres em Goiânia. Confunde-se também com a história da construção de uma cidade, que como tantas outras, foi planejada sem pensar em espaços reservados para estes trabalhadores, com a história das invasões, da especulação imobiliária e da produção das periferias de Goiânia. Estes elementos se constituem como pano de fundo do principal feito de João de Abuque, o que o diferencia dos demais imigrantes que assim como ele vieram construir Goiânia: ter fundado o primeiro terreiro de candomblé de Goiás. Ao contarmos a história de João de Abuque, do seu terreiro de candomblé e daqueles que dão continuidade ao seu legado, destacaremos o diálogo entre tradição e renovação com ênfase na história de vida destes personagens.

Acreditamos que a relevância social de um trabalho como o nosso está na possibilidade de se questionar nossa herança colonial que dilui as identidades étnicas, africana e indígena, na perspectiva de uma sociedade brasileira, branca, patriarcal, eurocêntrica. A luta dos terreiros de candomblé pode ser compreendida como uma possível resposta aos discursos hegemônicos que inferiorizam as práticas culturais afrodescendentes.

Não me esquivei em assumir minha posição, meu vínculo com o terreiro. Coloque-me na pesquisa por meio da trajetória do meu envolvimento com o terreiro. Porém, é possível afirmar, ao menos em nosso caso, que esse vínculo foi positivo, pois possibilitou o acesso a informações relevantes sobre a formação do Ilê Oju Odé, o legado de pai João de Abuque e a atuação do Afoxé e do Fórum.

Meu primeiro contato com esse terreiro de candomblé se deu no ano de 2014, na noite do dia 20 de dezembro, em um toque para caboclo, no qual estive presente como visitante. Desde então mantive um contato contínuo com essa comunidade, participando, na qualidade de simpatizante, das atividades desenvolvidas pelo terreiro. Apesar de não ser iniciado no candomblé, mas, devido à relação de confiança estabelecida com a mãe de santo do terreiro, tenho participado de forma ativa da atuação política do terreiro, como também, das cerimônias ritualísticas deste terreiro de candomblé: tocando atabaque, auxiliando no sacrifício de animais, além da organização do espaço físico do terreiro: podando árvores, capinando e no ano de 2015 participei da construção de dois banheiros. Minha inserção é marcada pelo vínculo de amizade desenvolvida com a comunidade. Desta maneira nunca me esquivei em assumir minha posição: participante do terreiro e acadêmico que desenvolve uma pesquisa junto a essa comunidade.

Porém, foi só com a entrada no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás - UFG, com um projeto de pesquisa voltado para o estudo da organização e luta dos terreiros de candomblé em Goiânia e Aparecida, que surgiu a necessidade de estabelecer uma estratégia de trabalho para acompanhar a atuação do Ilê Oju Odé e sua dinâmica interna. Foi na busca de sistematizar as informações para a pesquisa que estabelecemos o período de julho de 2016 a março de 2017, como período de investigação e levantamento de dados, neste período estive semanalmente no terreiro, participando de todas as atividades religiosas e políticas. A convivência com as pessoas do terreiro foi fundamental

para a realização das entrevistas, conhecer a história do terreiro e das pessoas que fazem parte dele foi imprescindível para orientar quais temas são relevantes para o nosso trabalho. As entrevistas que fiz com as lideranças do Ilê Oju Odé se destacam pelo seu caráter qualitativo e a importância dos informantes. Luís Lopes Machado e Maria do Socorro Rodrigues Alves, pessoas que estão à frente do Ilê Oju Odé mostraram de forma detalhada quais foram os motivos e o que representa a fundação do terreiro de candomblé Ilê Oju Odé e qual seu papel na organização e atuação política dos terreiros em Goiânia e Aparecida.

Entendemos que as lideranças desse terreiro possuem uma visão ampla das ações desenvolvidas, um posicionamento estratégico para direcionar essas ações, uma quantidade maior de lembranças quanto à chegada e trajetória de formação dos terreiros de candomblé nesta cidade, contribuindo, portanto, para alcançarmos o principal objetivo de nosso trabalho: pensar a atuação do Ilê Oju Odé, através do Fórum e do Afoxé, na luta contra o racismo e a intolerância religiosa em Goiânia e região metropolitana. Ao analisarmos as falas de nossos entrevistados buscamos responder a três perguntas que julgamos centrais para entender qual é o papel deste terreiro na comunidade dos terreiros de candomblé de Goiânia e região, as perguntas foram: Por que o Ilê Oju Odé se apresenta como herdeiro do legado de pai João de Abuque? Qual a importância disso? Como este terreiro atua e qual a relevância dessa atuação?

Além destes dois entrevistados identificados por mim, por meio da observação participante, tive acesso a uma série de entrevistas que compõem o acervo particular de pesquisas da professora Eliesse Scaramal realizadas enquanto ela era coordenadora do Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CieAA) vinculado a Universidade Estadual de Goiás, este material consiste em entrevistas realizadas por ela e por outros pesquisadores com pais e mães de santo de terreiros de candomblé da cidade de Goiânia e região. A partir da leitura desse acervo busquei as falas que abordavam a construção do meu tema. Desta maneira as fontes analisadas nesta dissertação retomam as entrevistas feitas anteriormente por pesquisadores do CieAA e especificamente duas representativas feitas por mim dentro do terreiro. Através da análise da seleção seriada de entrevistas construí a trama deste trabalho: as territorialidades políticas de resistência existentes no Afoxé e no Fórum.

É possível entendermos a atuação deste terreiro de candomblé como um movimento social e de luta contra opressões, acreditamos ser possível produzir uma reflexão

histórica que nos mostrará como o Afoxé Omo Odé, e a organização do Fórum Goiano de Religiões de Matriz Africana, se configuram como importantes espaços no processo de formação identitária e transmissão cultural, em que, o que está em jogo é a possibilidade da comunidade dos membros de terreiros de candomblé de Goiânia e região defenderem seu espaço frente à marginalização social imposta a este grupo.

Acreditamos também que a fala dessas pessoas nos mostrou de que forma essas construções identitárias possibilitam uma reflexão a cerca do papel do Estado, do papel desempenhado por cada um individualmente e do grupo na afirmação da identidade negra em Goiânia e Aparecida.

Durante o tempo em que convivi com a comunidade Oju Odé a frase “aprender fazendo” foi dita várias vezes. Isso nos leva a acreditar em outra sociabilidade, a do aprender fazendo, que produz uma imersão, um compromisso com o grupo. O exemplo concreto dessa afirmação foi confirmado em inúmeras situações na convivência com as pessoas do Ilê Oju Odé. Mesmo não passando de um curioso dos saberes presentes em um terreiro de candomblé, como foi dito anteriormente, fui indicado para realizar tarefas como: ajudar no sacrifício de animais; colher folhas específicas; encontrar o local correto para colocar oferendas para orixás e caboclos; tocar atabaques e agogô, dentre outras. Todas essas são atividades das quais possuo um conhecimento mínimo adquirido no pouco tempo de convivência com Yá Omualé, Ogã Megeomam e filhos e filhas de santo do Ilê Oju Odé. Porém, mesmo sem saber ao certo o que estava fazendo eram destinadas a mim essas tarefas, o que me leva a buscar na memória alguma história que haviam me contado, na cozinha, de forma quase distraída, a observar como os outros faziam, a agir intuitivamente, enfim, a aprender fazendo.

Identificamos em nosso trabalho de campo que ao aprender fazendo, música, tradição, cultura, religião, de forma indissociável há um fortalecimento dos vínculos entre as pessoas direcionando-as em torno de objetivos em comum. Percebemos que a forma como se aprende o conhecimento sobre o candomblé, a música, os ritmos, as danças, as rezas, o uso das plantas e dos animais, as preferências de cada orixá se dão em uma relação extremamente hierárquica. A hierarquia existente em um terreiro de candomblé é baseada no tempo que o adepto tem de iniciação, as pessoas iniciadas há mais tempo têm mais poder de decisão. Porém, mesmo em um espaço extremamente hierarquizado os participantes, que assim como

eu, não são iniciados, são envolvidos nas atividades e no cotidiano do terreiro, gerando uma imersão de todos. Observamos que para as lideranças do Ilê Oju Odé quem comanda o terreiro é o orixá de seu fundador, no caso o Oxóssi do pai João de Abuque, todas as decisões são submetidas à aprovação dele. Desta forma é possível afirmarmos que os orixás e as pessoas formam um grande organismo vivo e correspondente entre si.

Reivindicando a legitimidade do espaço afrodescendente na sociedade goiana, acreditamos que a atuação do Ilê Oju Odé na organização dos terreiros de candomblé possibilita a valorização do aporte cultural africano, cria um espaço de discussão política, no qual, o terreiro se torna um espaço de ressignificação da vida.

Antes mesmo da conclusão desta pesquisa já havia alcançado o mais gratificante resultado: as amizades que surgiram ao longo destes meses. Eu, que não tenho em minha trajetória de vida um histórico de luta contra o racismo e a intolerância religiosa, fui acolhido nesta comunidade que permitiu que o que eu vi e ouvi fosse relatado em minha dissertação.

Ao entrarmos em contato com as experiências e saberes presentes em um terreiro de candomblé compreendemos assim como Hampatê Bá (2010), que a tradição oral pode parecer caótica àqueles que não desvelam o segredo e confundir a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Observamos que na tradição oral presente no terreiro em que a pesquisa se desenvolveu, o espiritual e o material não estão dissociados. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência, história, divertimento e recreação. Compreendemos que em um terreiro de candomblé, encontramos, além de religião, uma visão de mundo, valores, práticas, formas de se relacionar com o sagrado, com a natureza, diferentes do cristianismo e da matriz ocidental. Desta forma apresenta possibilidades de se pensar a construção e transmissão de conhecimentos alternativos que diferem do modo de pensar ocidental.

Neste sentido podemos afirmar que a tradição oral no candomblé resiste a colonialidade do poder constituindo-se como outra episteme oposta a ocidental/moderna fundada na tradição escrita. Desta maneira a palavra escrita como elemento da autoridade cultural eurocentrada nos remete ao problema de saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita, quando se trata de testemunho dos fatos.

Compreendemos que em um terreiro de candomblé, encontramos, além de religião, uma visão de mundo, valores, práticas, formas de se relacionar com o sagrado, com a natureza, diferentes do cristianismo e da matriz ocidental, pois pensa o ser humano relacionado a um grande organismo vivo, uma rede de correspondência entre os orixás, a natureza e os humanos, se construindo fora dos binarismos mente/corpo, razão/emoção, indivíduo/natureza, sagrado/cotidiano. Desta forma apresenta possibilidades de se pensar a construção e transmissão do conhecimento como outra epistemologia, que resiste ao modo de pensar ocidental, uma postura perante a vida, um modo imanente que não situa o ser fora da natureza e, que considera uma rede de relações entre os seres e a natureza.

Desta maneira, por compreendermos que o terreiro em que se deu nossa investigação se configura, além de espaço religioso, como espaço de atuação política, de ressignificação da vida, de solidariedade subalterna, escolhemos como perspectiva teórica para dialogar com a atuação deste terreiro a crítica decolonial, produzida pelo grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade.

Buscamos confirmar, ao lançar um olhar decolonial sobre o candomblé, se a concepção de mundo presente em um terreiro de candomblé resiste à forma ocidental de se pensar o mundo, o que Quijano (2000) chamou de colonialidade do poder. Para, a partir daí, pensar de que forma esta compreensão serve de base para a articulação política e identitária desenvolvida pelo terreiro Ilê Oju Odé nas atividades que realiza. Em síntese nos propomos, através da realização de entrevistas com as lideranças deste terreiro, pensar o universo do candomblé como espaço de subjetivação autônoma que resiste a matriz colonial do poder.

No sentido de construir nosso objeto de análise apresentamos as bases teóricas de nossa reflexão, o grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade. A partir daí mostraremos como o debate levantado por esse grupo serve ao nosso trabalho, identificando como a trajetória do candomblé em Goiás se caracteriza como movimento silenciado, subalternizado e como a atuação política do Ilê Oju Odé pode ser compreendida como “giro decolonial”.

Fazendo parte desta corrente de pensamento podemos destacar os autores: Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómes, Ramon Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Catherine

Walsh, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Enrique Dussel, entre outros intelectuais, que compõem o grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade.

Castro-Gómez (2005b) afirma que a Europa/Ocidente é elaborada como o lugar privilegiado de enunciação, que tenta retirar a fala desse outro pela constituição do que o autor conceituou como “hibrys del punto cero”, que significa o ponto de vista que se esconde e, escondendo-se, se coloca para além de qualquer ponto de vista, ou seja, é o ponto de vista que se representa como não tendo um ponto de vista. Para ele a negação epistêmica de diferentes formas de produzir conhecimento confere à Europa um estágio superior de desenvolvimento social, tecnológico e cognitivo, promovendo a noção de que a forma de vida ocidental é superior às demais, controlando o conhecimento, o direito de enunciar a diferença.

Na obra “La Poscolonialidad explicada a los niños” (2005) Santiago Castro-Gómez afirma que a Epistemologia científica moderna está baseada na neutralidade científica, na superioridade natural e na diferença ontológica. Apresenta esta perspectiva na produção dos mapas na cartografia europeia a partir do século XVI como exemplo disso. O autor nos mostra que sob esta perspectiva o centro étnico é o centro geométrico, bem como na pintura, no qual a perspectiva é um ponto de vista único e fixo, um “olhar soberano” que se encontra fora da representação, “um ponto de vista sobre o qual não é possível adotar nenhum ponto de vista” (CASTRO-GÓMEZ 2005^a, p. 62). Tudo isto significa que, além de fazer referência a um tipo hegemônico de subjetividade, a colonialidade do poder também faz referência a um tipo hegemônico de produção de conhecimento. Uma forma de conhecimento que parte do pressuposto de que o observador não é parte do observado. Entendemos que nosso papel, através desse trabalho, é questionar esse tipo de compreensão.

Dois conceitos são centrais na formalização de repostas à colonialidade do poder: a interculturalidade crítica e a decolonialidade. Como reação a colonialidade, o grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade propõe realizar o giro decolonial que significa produzir um pensamento livre, perceber outras formas de vida, economias e teorias políticas. Desprender-se da retórica da modernidade e de seu imaginário que negam outros povos não ocidentais, objetivando, ao mesmo tempo, a decolonialidade do poder, da matriz colonial de poder. É algo que vai além de uma opção teórica mantendo um forte vínculo com movimentos sociais, indígenas e afro-americanos. O giro decolonial é um movimento teórico, ético e

político questionador das pretensões de objetividade do conhecimento científico, da sujeição dos saberes, da racialização das relações de poder e da internalização da subalternidade nas estruturas subjetivas do colonizado. Compreendemos que esses questionamentos e proposições estão presentes na experiência de atuação do Ilê Oju Odé e que sua trajetória traduz-se em um movimento a contrapelo, resistente e subalterno.

Para Walsh (2007, p. 56-57), interculturalidade crítica considera que as diferentes culturas são sopesadas em um diálogo entre iguais, o que significa entendimento, mas possibilidade de falas diversas sem uma pressuposta hierarquização. Transformando a estrutura sócio-histórica, mais que simplesmente reconhecendo ou incluindo, o que tornaria possível um estado plurinacional, em que a diferença se coloca como constitutiva e não adicional como faz o multiculturalismo. Compreende a decolonialidade e a interculturalidade crítica como respostas, no sentido de transgredir as fronteiras do que é hegemônico. A autora diferencia multiculturalismo de interculturalidade crítica, ao afirmar que o primeiro se sustenta a partir de interesses hegemônicos, que visam obscurecer as histórias locais, dando um sentido universal às sociedades multiculturais, referindo-se à diversidade da sociedade e a necessidade de manter a unidade na diversidade, permanecendo inalterada a estrutura social e institucional que constrói e reproduz as desigualdades sociais.

Em síntese, utilizamos a crítica presente no pensamento decolonial como base de nosso percurso metodológico contrariando as metodologias clássicas fundadas em uma filosofia e epistemologia ocidental e compreendendo de forma mais crítica os valores que motivam as práticas de investigação. Entendemos que para este grupo descolonizar refere-se também ao ponto de partida metodológico de proximidade e compromisso com o excluído, além de novas formas de investigação cujo objetivo é a transformação da realidade partindo da noção de que a ciência ocidental já não tem mais o privilégio exclusivo de definir o outro. Acreditamos, portanto, que para além de descrever etapas e processos o mais importante é o nosso lugar de fala e o compromisso pelo direito de falar não ocidental, como nos mostra (PUENTES, 2015)

Uma perspectiva decolonial não pode evitar o seguinte problema: como ser metodologicamente decolonial quando se é epistemicamente desobediente?

(Mignolo, 2010). Faz sentido pensar em uma metodologia decolonial? Como pré-escrever procedimentos de pesquisa que são decoloniais? (...) Com um caráter heurístico, minha resposta será a seguinte: toda pesquisa empírica nas ciências sociais será decolonial, se, e somente se, tender a estabelecer uma interculturalidade prolongada. O último, em vez de ser dirigido do Estado para povos indígenas/afrodescendentes, é dirigido daqueles para o Estado e a sociedade civil (Díaz e Rodríguez de Anca, 2012). Se algum grupo ou ator precisa do interculturalismo, não são os povos indígenas/originários, mas os Estados e a sociedade em geral, uma vez que os membros dos povos indígenas e afrodescendentes tiveram que ser forçosamente interculturalizados como meio de subsistência (depois de terem sido violentamente submetidos). Este tipo de interculturalidade busca desconstruir discursos monoculturais hegemônicos sobre identidade e cultura e visa considerar as interseções entre etnia, gênero, orientação sexual, idade, religião e nacionalidade que se coesionam no Estado e na sociedade. (PUENTES, 2015, p. 5)

O horizonte teórico levantado pelo grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade fornece para o nosso trabalho os marcos epistemológicos que orientam nossa pesquisa. Através do conceito de colonialidade do poder entendemos que a naturalização do imaginário do europeu produz a negação de processos históricos não-europeus. Portanto, o eurocentrismo torna-se também a perspectiva cognitiva daqueles educados sob sua hegemonia. Desta maneira o colonialismo se mantém vivo em textos didáticos, na cultura, na auto-imagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos. É neste sentido que histórias como a do primeiro terreiro de candomblé de Goiás se constituem como uma resposta à colonialidade do poder.

Ainda sobre uma metodologia decolonial (PUENTES, 2015) nos esclarece que,

Isso nos permitirá deixar uma mera enunciação genealógica em torno da decolonialidade, começar a investigar a realidade empiricamente, retomando a ideia da desobediência epistêmica de Mignolo, mas começando a desobedecer desde o trabalho de campo, buscando insistir em uma interculturalidade estendida. Assim, podemos romper com as garantias ontológicas hierárquicas em que os pesquisadores foram (de)formados, evitando a violência epistêmica e buscando, no trabalho de campo, as formas de descolonização metodológica, colocando em primeiro plano e tornando explícito sempre em todos os momentos nossos pontos de partida políticos e nossas ansiedades de que a ciência esteja comprometida eticamente com um projeto de libertação. (PUENTES, 2015, p.13)

Por essa perspectiva afirmamos que um dos pontos fortes de nosso trabalho está no compromisso e envolvimento com a comunidade na qual a pesquisa se desenvolve. Nossa compreensão é sustentada pela afirmação de que “se queremos continuar investigando a partir da opção decolonial, precisamos incluir mais teoria político sociológica e menos teoria literária em seu corpo de pesquisa” (PUENTES, 2015, p.3). Nosso centro é o movimento étnico-político protagonizado pelo terreiro em destaque, as questões levantadas em nosso debate teórico giram entorno disso. Acreditamos que a metodologia decolonial alcança as questões da fala subalterna.

Partimos do pressuposto de que um estudo sobre o candomblé pode nos mostrar formas de pensar o indivíduo, a natureza, o ser, o corpo, a mente, o sagrado, e o papel dos processos corporais na experiência do aprendizado, uma vez que os orixás são deuses que dançam e ao dançarem contam, através de seus movimentos, as histórias que carregam os ensinamentos do candomblé (PRANDI, 1991). Desta forma o aprendizado se dá na experiência prática de uma cognição guiada pela percepção corporal. Acreditamos ser possível uma aproximação entre os processos de transmissão dos saberes no candomblé e o debate teórico de Humberto Maturana e Francisco Varela presente na obra: “A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana” (2001). Inspirado no debate realizado por estes autores, compreendemos que os esquemas sensoriais, a dança, a música, o transe emergem em um aprendizado sensorial que ao serem vivenciados permitem a compreensão guiada pela percepção, em que, a ação constitui-se como percepção e aprendizado. Desta forma o candomblé se torna um rico campo de investigação das formas de interação e dos valores sobre os quais o conhecimento é construído, nos mostrando a vida como uma complexa rede que se dá nas emoções, na linguagem, na razão, nas relações, na existência humana em sua interação com os demais sistemas vivos. Acreditamos, assim como Maturana e Varela (2001), que o sentido ético de compreensões como as que levantamos está na forma como interagimos com o mundo que não pode ser separada da forma como o interpretamos, o que consiste em compreender como compreendemos, ou seja, a forma como interpretamos a realidade.

Levantamos, também, possíveis aproximações entre os saberes presentes em um terreiro de candomblé e a crítica presente no pensamento decolonial.

Pensando uma possível aproximação entre as reflexões do grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade, com as formas de se viver/posicionar frente à vida presentes em um terreiro de candomblé. Buscamos na relação que compreende os orixás, a natureza e o homem como um organismo vivo, perceber se é possível enquadrar os saberes do candomblé e sua concepção de mundo em um modelo de ação que se contrapõe a colonialidade do poder constituindo-se como um conhecimento alternativo a matriz do pensamento colonial.

Neste sentido, apresentamos Escobar (2005) como possível autor que se enquadra na proposta de se pensar a relação entre os orixás, a natureza e o homem na perspectiva decolonial. Apresenta os conceitos de “enfoque enativo” ou “teorias enativas” de Francisco Varela, na busca por caracterizar o conhecimento como ação, no qual, a cognição não se separa do corpo e o conhecer se dá pela ação. Para tanto, afirma que

Estes biólogos sugerem que a cognição não é um processo de construir representações de um mundo prefigurado, por uma mente prefigurada externa para a esse mundo, tal como apresentado pela ciência cognitiva convencional; eles argumentam que a cognição está arraigada à experiência que ocorre em um contexto histórico e deve sempre se teorizar a partir do ponto de vista da coincidência ininterrupta da nossa existência, nosso fazer e nosso saber (Maturana e Varela, 1987). No que eles chamam de enfoque enativo, a cognição se converte em enação de uma relação entre a mente e o mundo, baseada na história de sua interação. [...] Ao rejeitar a separação de saber e o fazer, e estas da experiência, esses biólogos oferecem uma linguagem que pode questionar radicalmente as relações binárias e assimétricas entre natureza e cultura e teoria e prática. (ESCOBAR, 2005, p.123).

Em seu texto Escobar (2005) destaca como a cultura local pode ser considerada o outro da globalização, de modo que uma discussão sobre o local oferece uma perspectiva importante para repensar a globalização e as questões de alternativas ao capitalismo e a modernidade. Chama a atenção para o fato de que o lugar e o conhecimento local não resolverão os problemas do mundo, pois compreende que o conhecimento local não é puro, nem livre de dominação, os lugares podem ter suas próprias formas de opressão, estão conectados ao mundo através de relações de poder. A defesa do conhecimento local que o autor propõe é política e epistemológica, e surge do compromisso com um discurso anti-

essencialista do diferente. Se contrapondo a defesa do lugar e do conhecimento local como algo romântico que reforça o estereótipo do nativo intocado, do bom selvagem (ESCOBAR, 2005, p. 129). Por fim o autor conclui reforçando a crítica do privilégio do espaço sobre o lugar, do capitalismo sobre o não capitalismo, das culturas globais sobre as locais, é uma crítica da compreensão do mundo tanto como das teorias sociais que o apoiam. Esta crítica é também uma tentativa de alinhar a teoria social com os pontos de vista de mundo e das estratégias políticas que fazem parte dos conhecimentos locais, não capitalista.

Os autores citados acima, Humberto Maturana e Francisco Varela, no livro “A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana” (2001) exploram o conceito de autopoiese. Poiese é um termo grego que quer dizer produção, autopoiese quer dizer autoprodução, o termo surgiu a partir dos estudos destes autores na busca da compreensão, dos seres vivos como sistemas que produzem a si mesmo continuamente. Defendem que os seres vivos se caracterizam por produzirem de modo contínuo a si próprios, o que indicamos quando chamamos a organização que os define de organização autopoietica. Destacam as similaridades entre o processo orgânico e epistemológico, propondo a autopoiese como teoria epistemológica e também no campo ético e cultural, como dinâmica que pensa o ser vivo enquanto unidade e interação com o mundo em que vive. Pensando a formação do processo cognitivo e a forma como conhecemos, a partir de uma complexa estrutura de fatores biológicos e culturais, propõem a pergunta: “Que relação existe entre o nosso ser orgânico e o nosso comportamento?” (MATURANA;VARELA, 2001, p. 136). É evidente nesta obra que os autores ressaltam as bases biológicas de sua teoria destacando a relação entre organização e meio, no qual, o meio não é determinante, ele desencadeia processos estruturais em um processo cíclico. Defendem uma relação recíproca entre unidade e meio sem sobreposição do meio, essa relação é chamada pelos autores de “acoplamento estrutural”. Essa ideia se constitui como uma das bases da ideia de imanência que permeia a teoria autopoietica. O acoplamento estrutural é sempre mútuo, organismo e meio sofrem transformações, é o que os autores chamam de adaptação. Portanto, a adaptação de uma unidade a um meio é uma consequência necessária do acoplamento estrutural dessa unidade nesse meio (MATURANA;VARELA, 2001, p. 116).

Os autores chamam a atenção para o fato de que as condutas inatas e as aprendidas são, na qualidade de comportamento, indistinguíveis em sua natureza e realização. A distinção está na história das estruturas que as tornam possíveis. Desta forma, fazem uma dura crítica ao representacionismo ao se contraporem a compreensão de que a aprendizagem e a memória seriam fenômenos de mudança de comportamento que acontecem quando se recebe algo vindo do meio. A reflexão dos autores aponta para a compreensão da aprendizagem como expressão do acoplamento estrutural, que manterá sempre uma compatibilidade entre o funcionamento do organismo e o meio em que ele ocorre.

O que interessa da teoria destes autores para nossa pesquisa é a compreensão de que a perspectiva autopoietica da estrutura de formação do ser vivo pode ser aplicada para pensarmos uma outra epistemologia alternativa à matriz do pensamento colonial. A autopoiese propõe negar o determinismo do meio e da perspectiva idealista do representacionismo, compreendendo o conhecimento como algo constitutivo da própria existência, que podemos observar na afirmativa: “Todo fazer é um conhecer e todo conhecer é um fazer” (MATURANA;VARELA, 2001, p. 32). Porém, a autopoiese não nega o meio em que estão inseridos os indivíduos, não é, portanto uma teoria subjetivista, ela se ocupa da correlação interna em que atribuímos sentido ao externo e das relações entre os sistemas vivos, propondo uma reorientação hermenêutica que supere o pensamento cientificista, sob a afirmação de que somos sistemas vivos e orgânicos que temos nosso processo cognitivo conformado por organizações biológicas e culturais. O sentido ético da teoria autopoietica está na compreensão de que a forma como interagimos com o mundo não pode ser separada da forma como interpretamos o mundo. A forma como nós interagimos com o mundo está ligada de forma inseparável da forma como nós interpretamos o mundo, contrapondo-se a solidão cognitiva do solipsismo e ao representacionismo. Neste sentido a interpretação e a interação se constituem como reciprocidade entre estímulo e resposta. Esta relação entre interpretação e interação nos mostra a imanência, porém o paradigma do pensamento ocidental nos leva a acreditar na transcendência do posicionamento enquanto observador, na separação do objeto, instituindo uma relação hierárquica com o objeto observado.

Ainda na busca de considerar autores do grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade que possam nos fornecer bases teóricas para a

investigação de nosso problema central que consiste em: confirmar que a concepção de mundo presente em um terreiro de candomblé resiste à forma ocidental de se pensar o mundo, o que Quijano (2000) chamou de colonialidade do poder, e de que forma esta compreensão serve de base para a articulação política e identitária desenvolvida pelo terreiro Ilê Oju Odé nas atividades que realiza. Continuamos nosso referenciamento destacando o autor, Santiago Castro-Gómez (2005) que busca a genealogia dos processos de subalternização ao apresentar o conceito “orientalismo” de Edward Said mostrando como o dominador europeu construiu o outro como objeto do conhecimento (Oriente) e construiu também uma imagem autocentrada do seu próprio *locus* de enunciação (Ocidente). Destaca que as representações, as concepções de mundo e a formação da subjetividade no interior dessas representações foram elementos fundamentais para o estabelecimento do domínio colonial do Ocidente. Dialoga com Aníbal Quijano (2000) afirmando que o conceito de colonialidade do poder nos remete, portanto, à estrutura de controle da subjetividade,

A colonialidade do poder faz referência, inicialmente, uma estrutura específica de dominação através da qual foram submetidas às populações nativas da América a partir de 1492. Aníbal Quijano, quem utilizou pela primeira vez a categoria, afirmou que os colonizadores espanhóis travaram com os colonizados ameríndios uma relação de poder fundada na superioridade étnica e epistêmica dos primeiros sobre os segundos. Não se tratava somente de submeter militarmente os indígenas e destruí-los pela força, mas sim de transformar sua alma, de fazer com que mudassem radicalmente suas formas tradicionais de conhecer o mundo e conhecer a si mesmo, adotando como próprio o universo cognitivo do colonizador. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p.58)

Concordamos com o autor e compreendemos que a colonialidade do poder é a dominação por meios não exclusivamente coercitivos. Esta forma de dominação não se limitou em reprimir fisicamente os dominados, mas tratou também de conseguir naturalizar o imaginário europeu como a única forma de relacionamento com a natureza, com o mundo social e com a própria subjetividade, ou seja, uma colonização epistêmica.

Porém mesmo destacando os efeitos da colonialidade o autor ressalta os trânsitos culturais que formam a América, ressaltando que a primeira identidade geocultural moderna e mundial foi a América, a Europa foi a segunda e foi constituída como consequência da

América. Conclui propondo como resposta a este cenário por ele delineado que é tempo de aprender a nos libertarmos do espelho eurocêntrico no qual nossa imagem é sempre distorcida. Esta afirmação de Quijano (2000) nos leva a acreditar na possibilidade de que a relação entre o corpo, a natureza, e os orixás presente no candomblé confirma a nossa compreensão de que além de religião o candomblé se constitui como narrativa decolonial que resiste à matriz colonial do poder.

Dialogando com Quijano e com os autores apresentados acima, Catherine Walsh (2013), pensa a experiência de resistência afro-equatoriana destacando o papel das pedagogias decoloniais que constroem outro modo de viver. Seu interesse é com as práticas que abrem caminhos e condições radicalmente outras de pensamento, práticas como pedagogias, que por sua vez, fazem questionar e desafiar a razão única da modernidade ocidental e do poder colonial. Destaca a importância de pensar a partir de, e com práticas e sistemas de viver diferentes. Pedagogias que incitam a possibilidade de estar, ser, sentir, fazer, pensar, olhar, escutar e conhecer de outro modo, ancoradas em processos e projetos de caráter, horizonte e tentativa decolonial. A autora destaca que a pedagogia e o pedagógico em sua obra não são pensados em um sentido instrumentalista de ensinar e transmitir conhecimento, e muito menos limitado à educação em espaços escolarizados. Neste sentido, observamos a proximidade dos aspectos levantados por Walsh (2013) com a tradição oral e o aprendizado corporal presentes nos saberes de um terreiro de candomblé.

Deste modo, podemos afirmar que os conceitos de interculturalidade crítica (WALSH, 2007) e colonialidade do poder (QUIJANO, 2000), assim como os demais autores apresentados acima, ressaltam em suas teorias a crítica à subalternização epistêmica e ontológica do outro não-europeu e a própria negação e o esquecimento de processos históricos não-europeus.

Em um primeiro momento buscamos identificar como o universo do candomblé se constitui como conhecimento alternativo à matriz colonial do poder, para tanto recorreremos ao livro “Mitologia dos Orixás” (2001) de Reginaldo Prandi. Em sua pesquisa desenvolvida durante os anos 1980 e 1990 em terreiros de candomblé no Brasil, o autor nos mostra que cada orixá pode ser cultuado segundo diferentes invocações, que no Brasil são chamadas de qualidades e em Cuba, caminhos. Pode-se, por exemplo, cultuar uma Iemanjá jovem e

guerreira, de nome Ogunté, outra velha e maternal, Iemanjá Sabá, entre outras. Assim, cada orixá se multiplica em vários, criando-se uma diversidade de devoções, cada qual com um repertório específico de ritos, cantos, danças, paramentos, cores, preferências alimentares, cujo sentido pode ser encontrado nos mitos. No candomblé acredita-se que homens e mulheres descendem dos orixás, não tendo, pois, uma origem única e comum, como no cristianismo. Cada um herda do orixá de que provêm suas marcas e características, propensões e desejos, tudo como está relatado nos mitos, o que reafirma nossa compreensão inicial de que a visão de mundo no candomblé compreende de forma indissociável a relação entre os orixás, a natureza e os humanos contrapondo-se a uma visão antropocêntrica. Os orixás alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos são apenas cópias dos orixás dos quais descendem. Prandi (2001) nos mostra que os mitos dos orixás falam da criação do mundo e de como ele foi repartido entre os orixás. Relatam uma infinidade de situações envolvendo os deuses e os homens, os animais e as plantas, elementos da natureza e da vida em sociedade.

No candomblé “é pelo mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, é pelo mito que se interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida” (PRANDI, 2001, p. 24). Pena (2014, p. 34) destaca “a indivisibilidade entre o Orum e o Ayê, pois, de certa forma, no Candomblé tudo é sagrado tudo faz parte do Orum, de modo que o Ayê, o mundo material terreno, seria apenas a extensão do sagrado e não a sua oposição em um sistema pretensamente binário”. Orum é o mundo onde vivem os orixás e Ayê é o mundo dos humanos. A relação entre os orixás, a natureza e os humanos é a base do candomblé, a relação que se estabelece com a natureza contrapõe-se ao representacionismo, que compreende o conhecimento como um fenômeno baseado em representações mentais que fazemos do mundo, no qual a mente seria um espelho da natureza e nossa tarefa seria extrair a informações dela por meio da cognição, o conceito de autopoiese, assim como a compreensão de mundo presente no candomblé, pensam o conhecimento a partir da imanência entre o organismo e o meio. A fragmentação traduz a separação sujeito-objeto, principal característica da concepção representacionista. “O candomblé afirma o mundo, valoriza-o: muito daquilo que é considerado ruim segundo outras religiões, como dinheiro, prazeres (inclusive os da carne), sucesso, dominação, poder, para o candomblé é bom” (PRANDI, 1991, p. 214).

Concluimos que a forma como o candomblé compreende a relação entre os orixás, a natureza e o homem resiste a colonialidade do poder por se constituir como uma outra matriz de conhecimento diferente da Ocidental. O reconhecimento destas formas de se pensar no mundo está de acordo com a afirmação de Quijano (2000) de que, “é tempo de aprender a nos libertarmos do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, em fim, de deixar de ser o que não somos.” (QUIJANO, 2000, p.51). Em relação à ecologia dos saberes e a diversidade epistemológica do mundo Santos (2009) nos mostra que,

Na perspectiva das epistemologias abissais do Norte global, o policiamento das fronteiras do conhecimento relevante é de longe mais decisivo do que as discussões sobre diferenças internas. Como consequência, um epistemicídio maciço tem vindo a decorrer nos últimos cinco séculos, e uma riqueza imensa de experiências cognitivas tem vindo a ser desperdiçada. Para recuperar algumas destas experiências, a ecologia dos saberes recorre ao seu atributo pós-abissal mais característico, a tradução intercultural. (SANTOS, 2009, p. 52)

O que nos interessa da teoria dos autores levantados acima é relacionar suas reflexões sobre a complexidade dos processos cognitivo e epistemológico com a relação entre seres vivos, orixás e a natureza presente no candomblé. A centralidade das reflexões dos autores apresentados neste artigo está além da preocupação com a realidade em si, consiste em compreender como compreendemos, ou seja, a forma como interpretamos a realidade. Esta busca se justifica na compreensão de que a forma como conhecemos as coisas decorre de uma relação interna da forma como organizamos e atribuímos sentido. Desta forma o que apresentamos até o presente momento nos traz um pouco da compreensão de mundo presente no candomblé e confirma nossa hipótese de que o candomblé se constitui como conhecimento alternativo que resiste a matriz colonial do poder.

A metodologia do nosso trabalho consiste na junção da pesquisa participante com a utilização de recursos da história oral, como também, a análise inventariante de dissertações e teses, através da qual produzimos a cartografia da produção acadêmica sobre o candomblé em Goiás. A seguir apresentaremos o caminho que percorremos, o período trabalhado e as fontes.

Como nos mostra Carlos Rodrigues Brandão (1999) a inserção atenua a distância que separa o pesquisador do grupo com quem pretende trabalhar. “Esta aproximação, que sempre exige paciência e honestidade, é a condição inicial necessária para que o percurso de pesquisa possa, de fato, ser realizado dentro do grupo, com a participação de seus membros enquanto protagonistas e não simples objetos” (BRANDÃO, 1999, p. 27). As reflexões deste autor nos orientaram no sentido de definir a pesquisa participante como uma das metodologias do nosso trabalho. Num primeiro momento buscamos compreender a perspectiva interna, o ponto de vista dos indivíduos acerca das situações que vivem. Foram de extrema importância as reflexões metodológicas acerca da pesquisa participante para o entendimento de que é a realidade social com a qual nos deparamos que deve determinar as estratégias metodológicas, e que o método não é algo pronto e acabado podendo ser construído junto com a investigação da realidade social, sobre isto (BOTERF, 1999, p. 52) nos mostra que “Não existe um modelo único de “pesquisa participante”, pois se trata, na verdade, de adaptar o processo às condições particulares de cada situação concreta (os recursos, as limitações, o contexto sociopolítico, os objetivos perseguidos etc.)”.

A história oral serviu à nossa pesquisa uma vez que, objetivamos, ao recorrer às entrevistas que analisamos atingir com o máximo de clareza a experiência de organização contra a matriz colonial do poder, que articula a marginalização social e epistêmica, subalternizando saberes e populações, como no exemplo do candomblé. Acreditamos que nosso objetivo foi alcançado por meio da entrevista semiestruturada, levando em consideração que a entrevista possibilita um estudo sobre o relato dos fatos, filtrados pela subjetividade dos entrevistados. Como nos mostra (MANZINI, 1991) ao recorrermos a uma entrevista semiestruturada para construirmos nosso objeto de análise devemos levar em conta que o fato pode não ter ocorrido da maneira como foi relatado. A elaboração das perguntas de nosso questionário aberto foi orientada pela compreensão de que o número de perguntas em um roteiro deve ter relação direta com o objetivo trabalho, um objetivo mais amplo deve conter um número maior de perguntas. De acordo com (MANZINI, 1991) um roteiro bem elaborado não significa que o entrevistado ficará refém de perguntas pré-elaboradas, principalmente porque uma das características da entrevista semiestruturada é a possibilidade de fazer outras perguntas durante a entrevista, na tentativa de compreender a informação que está sendo dada ou mesmo de indagar sobre questões momentâneas que sejam relevantes para a pesquisa.

Desta maneira a elaboração do roteiro para a condução das entrevistas levou em conta os seguintes aspectos: 1-Adequação da linguagem para um fácil entendimento; 2-Adequação da forma da pergunta evitando perguntas longas e de difícil compreensão; 3-Sequência de apresentação das perguntas no roteiro seguindo a ordem das mais fáceis para as mais difíceis; 4-Organização das perguntas dentro de blocos temáticos evitando sair de um tema para outro e depois voltar a esse tema. Tomando como base as reflexões de (ALBERTI, 2004) concluímos que as perguntas elaboradas previamente são apenas um guia, são flexíveis. No momento da entrevista é possível refazê-las se preciso for. A escolha de nossos entrevistados aconteceu, como apresentamos acima, por conta da representatividade destas duas pessoas no segmento social do candomblé nas cidades de Goiânia e Aparecida de Goiânia.

Através de um questionário aberto direcionamos as perguntas buscando atender aos seguintes temas:

- 1-Qual sua função dentro do terreiro Ilê Oju Odé?
- 2-Quais as recordações que o senhor(a) tem do início deste terreiro?
- 3-Quando foi a fundação deste terreiro?
- 4-Quais pessoas estavam presentes na fundação deste terreiro?
- 5-Qual a história que envolve a fundação deste terreiro?
- 6-Qual sua tradição dentro do candomblé?
- 7-Você acha que as atividades que este terreiro realiza, sendo estes o Afoxé e o Fórum, contribuem para o reconhecimento do candomblé como parte da sociedade goiana? De que forma?
- 8-Como está a vida da comunidade dos terreiros de candomblé na região de Goiânia e Aparecida hoje em dia?
- 9-Existem relatos de intolerância religiosa contra os terreiros que você tem contato? Qual foi a reação da comunidade dos terreiros de candomblé as estes episódios de intolerância?

10-Você percebe uma renovação de participantes nos terreiros de candomblé hoje?

11-As pessoas que têm procurado os terreiros de candomblé que você tem contato têm mudado ao longo do tempo?

É fundamental destacarmos que a entrevista foi organizada de forma semiestruturada, realizada como uma conversa, com perguntas sendo formuladas no momento, de acordo com a dinâmica da conversa. Os temas apresentados acima orientaram a condução da entrevista, as perguntas foram surgindo ao longo da conversa, para aprofundar as falas dos entrevistados nos temas em destaque. Esta forma de realizar as entrevistas na forma de conversa se baseia na experiência que Verena Alberti apresenta na obra: “História oral: a experiência do cpdoc”. A experiência deste autor nos mostrou que para atender aos nossos objetivos é fundamental considerarmos que

O respeito ao discurso e à abordagem do entrevistado poder ser alcançado em grande parte se o roteiro individual não for considerado uma camisa de força, se for possível desobedecer a ordem cronológica, com avanços e retrocessos característicos do esforço de recordação, se permitirmos o desenvolvimento de assuntos antes não previstos, enfim, se deixarmos o entrevistado seguir o ritmo de seus pensamentos. É por isso que o roteiro individual deve ser tomado antes como guia, um roteiro de lembretes ao pesquisador, não como um esquema fechado de perguntas e respostas, ao qual somos obrigados a nos restringir. (ALBERTI, 1989, p. 63)

Transcrevemos as entrevistas na íntegra destacando emoções como choro e risos entre parênteses. Estabelecemos uma forma pela qual cada fala da entrevista foi graficamente introduzida, introduzimos as falas pelas iniciais dos falantes, desta maneira, as perguntas feitas por mim foram introduzidas pelas iniciais (V.H.) a transcrição da fala de Maria do Socorro Rodrigues Alves foi introduzida pelas iniciais (Y.O.) que significa Yá Omualé, que é a forma como ela pediu que nos referíssemos a ela na escrita na dissertação. E as iniciais (O.M.) indicam a fala de Luís Lopes Machado, estas iniciais significam Ogã Megeomam, que é a forma como pediu para ser chamado ao nos referirmos a ele em nosso trabalho. Desta maneira é fundamental a leitura das transcrições das duas entrevistas para conhecer como se desenvolveu a conversa em torno de cada tema. Assim, levantamos uma gama de informações sobre estes dois atores sociais envolvidos no processo de formação e consolidação deste

terreiro de candomblé como espaço de afirmação da identidade negra em Goiânia e Aparecida. Reiteramos que para um melhor entendimento desse trabalho é imprescindível a leitura completa das transcrições das entrevistas que estão em anexo. Considero que seja importante para trabalhos futuros que sejam retomadas mais entrevistas com lideranças e adeptos do candomblé em Goiás. Porém, como este não é o objeto da presente dissertação focaremos na atuação do Ilê Oju Odé. Desta maneira as principais fontes desse trabalho se resumiram ao acervo de entrevistas cedido pela professora Eliesse Scaramal, que consiste em entrevistas realizadas por ela e por outros pesquisadores durante o período em que ela coordenou o Centro Interdisciplinar de Estudos África Américas (CieAA). Esse vasto material foi analisado por mim que identifique trechos que confluem para o objeto de nossa análise nas entrevistas realizadas com os pais de santo Marcos D'Ávila e Juremeiro Neto e com a mãe de santo Teresa de Omolú. Os dados referentes às entrevistas mencionadas em nosso trabalho tais como: nome do entrevistado; entrevistador que conduziu a entrevista; data da entrevista; projeto ao qual está vinculado podem ser observados no item – fontes orais – de nossos anexos. Além do material cedido pela professora Eliesse as fontes que analisamos compreendem também as entrevistas realizadas por mim com as lideranças do Ilê Oju Odé, reforçamos a importância destas duas entrevistas posto que o objetivo fundamental da dissertação é tratar da articulação política do terreiro em questão através do Fórum Goiano de Religiões de Matriz Africana e do Afoxé Omo Odé.

Em síntese podemos afirmar que a pesquisa foi participante e sistemática, uma vez que nos envolvemos e participamos efetivamente das atividades religiosas do terreiro, das reuniões do Fórum, do primeiro seminário do Fórum e da organização e apresentação do Afoxé na caminhada de rua. Outra questão fundamental para nosso trabalho foi a boa relação com as duas pessoas que lideram o terreiro Ilê Oju Odé, foram fundamentais, pois proporcionaram condições especiais para o desenvolvimento da pesquisa, nos dando livre acesso a lugares e fatos da história deste terreiro.

Ao lançar um olhar decolonial sobre o candomblé, buscamos confirmar se a concepção de mundo presente em um terreiro de candomblé resiste à forma ocidental de se pensar e de se relacionar no mundo, o que Quijano (2000) chamou de colonialidade do poder. Em síntese nos propomos, por meio da realização de entrevistas com as lideranças deste

terreiro, pensar o universo do candomblé como espaço de manifestação política, cultural e epistêmica que resiste à matriz colonial do poder.

Diante do exposto, resolvemos dividir esse estudo em três capítulos. A dissertação está estruturada da seguinte forma: no primeiro capítulo, intitulado: Década de 1970 – as origens e o contexto de chegada do candomblé em Goiânia: um olhar decolonial, apresentamos a contextualização sócio-histórica da chegada do candomblé em Goiânia, no início da década de 1970 com pai João de Abuque. É fundamental destacar que para entendermos a atuação do Ilê Oju Odé é preciso situar a trama, o enredo que envolve a trajetória de vida de pai João de Abuque, seu protagonismo na luta pelo espaço do candomblé na sociedade goiana, os conflitos que surgem com a chegada de pais de santo vindos de outros estados a partir dos anos 1990, e por fim sua morte, a disputa por sua herança, pela continuação de seu legado, pelo seu Axé.

No segundo capítulo abordamos a marginalização imposta à cultura negra na formação da identidade nacional brasileira, elementos que acreditamos articulam e corroboram a intolerância religiosa e o racismo. Nossa análise procura explicar como, do ponto de vista decolonial, a questão do negro, do candomblé, compõem a identidade brasileira de forma subalterna. Apresentamos também a cartografia da produção acadêmica sobre o candomblé em Goiás, procuramos entender de que forma o candomblé goiano tem sido tratado nas produções acadêmicas, para tanto, apresentamos o levantamento a cerca das pesquisas já realizadas sobre o assunto, destacando as motivações para o aparecimento recente de estudos sobre terreiros de candomblé em Goiás.

Tendo em mente essas questões chegamos ao terceiro capítulo. No capítulo três – Ilê Oju Odé: a atuação política de um terreiro de candomblé em Aparecida de Goiânia, chegamos ao que entendemos ser o ponto alto de nossa pesquisa. Este capítulo é uma resposta ao capítulo um e dois, nele apresentamos nossos entrevistados, a transcrição de suas falas, a discussão e os resultados. Esta etapa da pesquisa consistiu na convivência semanal com as pessoas do terreiro Ilê Oju Odé, no período de julho de 2016 a março de 2017. Como também a realização das entrevistas, em abril de 2017 e análise dos dados levantados. Com o objetivo de compreender e explicar a atuação política do terreiro de candomblé Ilê Oju Odé identificamos e observamos diferentes aspectos da realidade de atuação política deste terreiro.

A análise e interpretação dos dados têm como um de seus objetivos compreender a complexidade da realidade social e a luta que circunscrevem o espaço do candomblé na sociedade goiana. Destacamos também, possíveis aproximações entre os saberes presentes em um terreiro de candomblé e a crítica que o pensamento decolonial faz às matrizes do pensamento colonizador.

Estar em contato direto com a organização dos terreiros de candomblé pensando as questões levantadas por parte dos estudos decoloniais nos levou a observar primeiramente os objetivos de índole intelectual e política de nosso trabalho. Acreditamos que nosso trabalho além de refletir sobre a atuação do Ilê Oju Odé, a organização e luta dos terreiros de candomblé em Goiânia e região, pode ajudar a pensar as possibilidades de uma ciência comprometida eticamente com um projeto de libertação e descolonização. Uma ciência baseada no horizonte ético-político da descolonização, com ênfase na ausência da fala de setores subalternizados. Essa reflexão e os desdobramentos dessa reflexão podem servir para pensarmos estratégias para que se saia da enunciação e que se coloque em prática a produção e transmissão do conhecimento sob a perspectiva decolonial.

Por meio da convivência semanal por mais de seis meses, entre 2016 e 2017, no terreiro Ilê Oju Odé e das entrevistas realizadas com as pessoas que estão à frente deste terreiro, concluímos, nas considerações finais, que há uma tomada de consciência, organização coletiva e projeto político nas ações desenvolvidas pelo terreiro. Percebemos que além da organização e atuação coletiva há a proposição de um projeto político: defender seu espaço e seus direitos na sociedade goiana, combatendo a intolerância religiosa e o racismo.

É fundamental ressaltar que a análise da atuação do Ilê Oju Odé como articulador da cultura negra em Goiás, através do Fórum e do Afoxé, se mistura com a história de pai João de Abuque, sua importância para o candomblé goiano, a herança de sua tradição no candomblé. A trama que se desenvolve e delinea nosso objeto central, é a separação entre terreiros com a morte de pai João, a reivindicação de seu legado, e a manutenção de sua tradição no Ilê Oju Odé. Entendemos que não é possível falarmos da articulação dos terreiros através do Fórum e do Afoxé sem contextualizar a trama que envolve a história de vida dos nossos personagens.

A pesquisa nos mostrou que se quisermos podemos pensar uma relação entre o candomblé e o debate conduzido pelo grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade. Podemos afirmar, a partir da experiência no terreiro pesquisado, que o candomblé se constitui como conhecimento alternativo à matriz do pensamento colonial, ou utilizando o conceito de Walsh (2013) como exemplo de uma “pedagogia decolonial”. Em nossa compreensão esta forma de transmissão do conhecimento dentro do candomblé produz outra sociabilidade que estabelece uma relação entre a atuação política e a aprendizagem no candomblé como outras epistemologias, alternativa à matriz colonial do poder, do saber e do ser. A convivência com a comunidade dos terreiros de candomblé nos mostrou também que o candomblé não deve ser tomado como um objeto a ser observado, mas sim como um modelo epistêmico, que as pessoas que formam essa comunidade não precisam que pesquisas acadêmicas deem a elas espaços de fala, pois a fala delas já é ouvida a partir de suas práticas, de sua resistência, de sua história, de seus atabaques, de seu sagrado. Percebemos também que nossa dissertação é apenas um mecanismo através do qual essa fala é apresentada, que a dissertação é um encontro de saberes que ela em si é um exercício decolonial.

1. DÉCADA DE 1970 - AS ORIGENS E O CONTEXTO DE CHEGADA DO CANDOMBLÉ EM GOIÂNIA: UM OLHAR DECOLONIAL

1.1 O candomblé em Goiás

Neste capítulo iniciamos a história da chegada do candomblé em Goiás. Acreditamos que ao refletirmos sobre o contexto sócio-histórico da chegada do candomblé em Goiás, a marginalização imposta a essa religião e seus membros, destacando a atual organização dos terreiros para reivindicar seu espaço na sociedade goiana, estamos dialogando com a crítica decolonial que apresentamos acima.

Os trabalhos acadêmicos sobre o candomblé em Goiânia, assim como o povo de santo¹, apontam para o estabelecimento desta religião no início dos anos 1970. Unanimemente reconhecido como o primeiro sacerdote de candomblé do estado, o baiano João de Abuke chegou a Goiânia em 1971 e se fixou primeiramente no Setor Ferroviário e posteriormente, ainda em 1971, no Setor Pedro Ludovico, bairros formados a partir de invasões, e que naquele tempo situavam-se em áreas bastante periféricas da cidade. A história de João de Abuke se confunde com a história de muitos trabalhadores, que assim como ele não possuíam recursos financeiros para comprar um lote ou alugar uma casa e que fazem parte das histórias das invasões de Goiânia.

O fato do primeiro terreiro de candomblé de Goiânia ter se situado nos setores, Ferroviário e Pedro Ludovico e de ter sido fundado por um imigrante nordestino nos anos 1970 nos diz também muito da história da cidade, que ao ser observada um pouco mais de perto nos ajuda a compreender porque esta religião chega neste contexto, se situa nestes bairros e conta com a participação dos imigrantes nordestinos.

Analisando a produção acadêmica sobre o candomblé goiano concluímos que de fato a versão de que o candomblé passa a ser praticado em Goiás com a chegada de João de Abuke se confirma. De acordo com Ulhôa (2011, p. 62) não se sabe de nenhuma prática religiosa similar ao candomblé ou de culto a divindades de origem africana na capitania e província de Goiás, embora seja bem provável que divindades dessa procedência tenham sido cultuadas individualmente ou até em grupo, mas sem constituir um conjunto de elementos que pode ser compreendido como terreiro de candomblé, um estudo mais aprofundado sobre essa questão seria interessante. A autora aponta como possível explicação para a ausência dessa religião em Goiás até os anos 1970, “seu insipiente e instável urbanismo, a que se somou a inexistência de níveis elevados de cosmopolitismo como na capital baiana, com seus portos sempre voltados para o continente africano e para o restante do mundo” (ULHÔA, 2011, p. 73).

¹De acordo com (LODY, 2006) povo de santo, ou do santo, é como se definem as pessoas devotadas ao culto dos orixás. Ser do santo é uma atitude de afirmação individual, mas também do grupo na busca por espaço dentro da sociedade brasileira.

Desta forma a religiosidade afro-brasileira aparece na história de Goiás com a construção de Goiânia e o deslocamento de trabalhadores atraídos pela construção da nova capital. A umbanda foi a primeira forma de religiosidade afro-brasileira praticada em terras goianas. Para contextualizarmos a umbanda em Goiás é preciso conhecermos um pouco da história da umbanda no Brasil. Nosso objetivo ao destacarmos a umbanda em Goiás é encontrarmos elementos que contribuíram para a inserção de pai João de Abucque e do candomblé, ou seja, como a umbanda abre caminho para o estabelecimento do candomblé nesta região. Para entendermos melhor como a umbanda inaugura a religiosidade afro-brasileira em Goiás, antes da chegada do candomblé, é preciso conhecer um pouco da histórica da umbanda, e as diferenças entre umbanda e candomblé. Vejamos o mito fundador da umbanda.

Nogueira (2009, p. 59) nos mostra que na primeira metade do século XX surge no Rio de Janeiro a União Espírita de Umbanda do Brasil e que em 1941 realiza o primeiro Congresso Nacional de Umbanda, este congresso teve como objetivo definir as bases da doutrina umbandista, começando por sua origem. Após inúmeras discussões as lideranças umbandistas acabaram por definir as origens da umbanda por uma história que hoje vem sendo tratada como o “mito fundador da umbanda”. O que Nogueira (2009) chama de mito fundador da umbanda, é um relato também confirmado por umbandistas, este relato conta que esta religião foi fundada no dia 15 de novembro de 1908 em uma Federação Espírita na cidade de Niterói, Rio de Janeiro.

Naquela ocasião, Zélio Fernandino de Moraes, recebeu a entidade espiritual Caboclo das Sete Encruzilhadas, que convocou a todos para no dia seguinte se reunirem para a fundação de uma nova religião. No dia 16 de novembro de 1908, na Rua Floriano Peixoto nº 30, em São Gonçalo, Rio de Janeiro, estavam presentes os membros da Federação Espírita, parentes, amigos e do lado de fora muitas pessoas. Pontualmente às 20:00 horas o Caboclo das Sete Encruzilhadas desceu e usando as seguintes palavras iniciou o culto:

Aqui se inicia um novo culto em que os espíritos de pretos velhos africanos, que haviam sido escravos e que desencarnaram não encontram campo de ação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase que exclusivamente para os trabalhos de feitiçaria, e os índios nativos da nossa terra, poderão trabalhar

em benefícios dos seus irmãos encarnados, qualquer que seja a cor, raça, credo ou posição social. A prática da caridade no sentido do amor fraterno será a característica principal deste culto, que tem base no Evangelho de Jesus e como mestre supremo Cristo.²

Como foi observado a umbanda se caracteriza pela junção do cristianismo com elementos indígenas e africanos. Mesmo com a presença do elemento cristão não podemos negar que entidades de origem africana, como os pretos-velhos da umbanda, marcam o início da prática de cultos afro-brasileiros em Goiás. Nogueira (2009, p. 77) nos mostra que a umbanda havia se estabelecido em Goiânia nos anos 1940, no Setor Vila Nova com um grupo chamado, Casa de Reuniões, passando a se chamar em 1953, Centro Eclético Espiritualista Tenda do Caminho. É possível identificarmos elementos afro-brasileiros no início da umbanda em Goiânia, porém, a influência do kardecismo é predominante e evidencia a relação hierárquica e eurocentrada, na qual, o elemento kardecista é tido como evoluído espiritualmente em relação aos caboclos e preto-velhos.

Nogueira (2009, p. 78) mostra que importantes centros de umbanda, que se destacam por seu pioneirismo em Goiânia: Centro Espírita São Sebastião fundado em 1965 por Dona Geraldina Barbosa e o Centro Espírita Anjo Ismael fundado em 1967 pelo Senhor Luís Fernandes Salles, usam a denominação centro espírita, confirmando nossa compreensão de que o kardecismo foi uma forma de desviar a atenção do elemento afro-brasileiro da umbanda, colocando em evidência sua perspectiva cristã. A umbanda como percebemos é marcadamente sincrética conjugando elementos afro-brasileiros, indígenas, cristãos e kardecistas. Já no candomblé a origem africana é colocada em destaque. Prandi (1991) nos ajuda a entender melhor como o candomblé se estrutura em torno de uma ideia de origem africana,

²Este relato foi retirado da dissertação: “Umbanda em Goiânia – das origens ao movimento federativo (1948-2003)”. Defendida por Leo Carrer Nogueira no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás em 2009; e do documentário “O que é umbanda”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XAZY4scRm10>

Para o adepto do candomblé, somos parte do orixá, mas somos arremedos imperfeitos dos deuses. Mais imperfeitos ainda pelo fato de não se saber exatamente quais são as formas rituais “exatas” do culto, pois partes delas teriam sido perdidas, esquecidas ou modificadas ao longo dos processos de transferência do culto dos orixás da África para o Novo Mundo. Acredita-se nisso nos meios do povo de santo. Acredita-se que é preciso voltar (primeiro à Bahia, depois à África) para se redescobrir qual é a reza certa, a folha específica, a sequência precisa do ritual. (PRANDI, 1991, p. 217)

Desse modo, percebemos que a principal diferença entre umbanda e candomblé consiste na incorporação de elementos de diferentes matrizes, enquanto a umbanda é marcadamente sincrética na conjugação de elementos afro-brasileiros, indígenas, kardecista e cristãos, o candomblé apesar de sincretizar o próprio culto aos orixás, cultuando em um mesmo terreiro orixás que na África são cultuados separadamente, é marcado pela busca de sua origem africana. Porém, compreendemos que essa busca de uma origem africana não deve ser confundida com essencialismos relacionados à tradição, se caracterizando melhor como condição situacional, em que, ao menos nas comunidades de terreiros de candomblé que tivemos contato, a busca de uma origem africana nos parece uma estratégia de se reestruturar individual e identitariamente inventando a si mesmo. Em parte concordamos com Prandi (1991) na citação que apresentamos acima, porém compreendemos que as tradições no candomblé são diversas e que a bibliografia sobre o tema reforça a ideia de uma maior africanidade das tradições de candomblé vinculadas ao complexo cultural yorubano, conhecidos de forma genérica como candomblé de kêtú, em detrimento do complexo cultural banto, conhecidos também de forma genérica como candomblé de angola. Destacamos que compreensões como estas vêm alimentando disputas de prestígio entre terreiros de candomblé acerca da ideia de que quanto mais africanizado, mais puro o culto aos orixás. Em nossa opinião as construções identitárias relacionadas a uma pretensa africanidade no candomblé se relacionam mais a artifícios da disputa por prestígio do que propriamente à reconstrução de um caminho de volta à África.

Sendo assim, defendemos que o candomblé, independente da tradição a qual está vinculado, nos diz mais do Brasil do que propriamente da África. Neste sentido acreditamos que a inserção de elementos indígenas junto ao culto dos orixás, como no exemplo dos caboclos cultuados no candomblé de angola, nos mostra a resistência subalterna, enquanto o

contrário, a pretensa pureza africana do candomblé de kêtú, evidencia a vontade de reproduzir discursos hegemônicos como os de pureza. No item três deste capítulo apresentaremos como esse debate sobre a pureza africana nas tradições de candomblé chega a Goiás, como essas disputas estão presentes na trajetória de vida de pai João de Abuque e como após sua morte seu legado passa a ser disputado por diferentes tradições de candomblé.

Em um contexto ampliado nossa abordagem se apresenta como expressão das novas significações decorrentes do trânsito histórico, no que se refere ao debate sobre os papéis históricos e a possibilidade de atuação social das populações negras no Brasil. Em síntese compreendemos o candomblé como prática cultural, como espaço de tomada de consciência e formação identitária e como elemento articulador dos mecanismos de resistência.

Para entendermos como o terreiro de João de Abuque atuou como centro de difusão da cultura negra em Goiânia, articulando ações de combate ao racismo, à intolerância religiosa, e reivindicando o espaço do candomblé na sociedade goiana é preciso conhecermos um pouco da história da construção da capital do estado de Goiás, como também o lugar reservado aos imigrantes que construíram essa cidade.

1.2 Goiânia: construção, imigração e marginalização espacial, social e cultural

Na época da fundação de Goiânia, em 1933, o estado de Goiás era predominantemente agrário. Louzada (2011, p. 258) mostra que nos anos 1940 das 52 cidades goianas apenas Goiânia, Cidade de Goiás, Anápolis e Ipameri possuíam mais de 4 mil habitantes. A propaganda para atrair mão de obra era alimentada pela possibilidade de enriquecimento através das oportunidades de trabalho, atraindo inúmeros trabalhadores do nordeste brasileiro que muitas vezes vinham para Goiás a pé em viagens que duravam meses.

A construção de Goiânia pode ser pensada a partir de diferentes interesses, desta maneira como destaca Carvalho (2002, p. 154) é possível pensarmos nas “construções” de

Goiânia, ou seja, em diferentes significados e interesses presentes na construção de Goiânia. O autor destaca as construções mentais de Goiânia que, em certa medida, guardam todas relação entre si, diferenciando-se muitas vezes uma da outra apenas na ênfase sobre determinado aspecto. São elas: a construção de Goiânia simbolizando o rompimento com a ideia e o sentimento de decadência; como justificativa para o movimento revolucionário de 1930 em Goiás; como símbolo do progresso e da modernidade; e, por fim, a construção de Goiânia como uma utopia realizada. Carvalho (2002) nos ajuda na compreensão de que outros fatores levaram a mudança da capital,

Não basta mais buscar uma explicação para Goiânia a partir exclusivamente de fatores objetivos, tais como: problemas geográficos e urbanísticos que envolviam a cidade de Goiás, que a inabilitavam para a função de capital; fatores relacionados à preeminência econômica progressista da região sul e sudeste do Estado, mais ligada a atividade agrícola, em contraposição aos fazendeiros pecuaristas da cidade de Goiás; fatores políticos como a hegemonia e o controle que as velhas oligarquias exerciam sobre a antiga capital; etc. Em certa medida, parece plausível que cada um desses fatores possa ter contribuído de alguma maneira nos acontecimentos que culminaram com a mudança da capital. No entanto, é preciso que se acrescente o componente utópico no rol amplo de possíveis causas que teriam levado ao sucesso da ideia da nova capital. Mesmo porque os argumentos e as forças “antimudancistas” eram demasiado fortes, não podiam ser menosprezados [...] Por detrás das razões de caráter econômico e político, o processo de construção da nova capital foi marcado por um conjunto de ideias, utópicas, sobretudo, bastante sólidas, que apresentaram até momentos de certa autonomia sobre as demais razões. (CARVALHO, 2002, p. 165-166).

Como nos mostra o autor são vários os interesses em disputa na construção da nova capital e é preciso nos afastar de explicações simplistas, centradas em fatores políticos, ou econômicos, ou no protagonismo de Pedro Ludovico, seu fundador. Porém o que interessa em nosso trabalho é observarmos como uma cidade planejada não reservou espaços para receber trabalhadores sem condições financeiras para se estabelecer nos bairros planejados, como esse cenário produziu a marginalização dessas pessoas e as primeiras invasões de Goiânia, para daí compreendermos como o candomblé enquanto religião marginalizada chega a Goiás, com a construção de Goiânia. Neste contexto, trazido por um imigrante, que se instala primeiramente na invasão do Setor Ferroviário e posteriormente na invasão do Setor

Pedro Ludovico, evidenciando que a marginalização espacial, econômica e cultural imposta a esses trabalhadores também é imposta ao candomblé e a cultura negra em geral.

Assim que o interventor Pedro Ludovico resolve transferir a capital, ele convida o urbanista Armando de Godói para projetá-la. Sem tempo para realizar a tarefa Armando de Godói vem a Goiás e elabora um documento técnico indicando o local onde seria construída Goiânia e retorna ao Rio de Janeiro. Em meados dos anos 1930 ele retorna a Goiânia, convidado pela empresa Coimbra Bueno e Cia, responsável pela construção da cidade, para substituir o urbanista Atílio Corrêa Lima responsável pelo primeiro projeto traçado para a construção de Goiânia, mas que havia rompido seu contrato com o estado de Goiás.³ Armando dá continuidade ao projeto iniciado por Atílio que implantara apenas parte do que fora planejado para a cidade.

Armando de Godói resolve adaptar o projeto de Goiânia, já parcialmente implantado, ao sistema inglês de cidade (DAHER, 2009, p. 78). Como nos mostra Daher (2009, p. 84), em seus primeiros anos Goiânia contava com os seguintes Setores: Central – zona comercial, residencial e centro administrativo; Norte – zona comercial, residencial popular, zona industrial e estrada de ferro; Sul – zona residencial e comércio local; Oeste – zona residencial e comércio local. O Setor Oeste não foi desenhado por Godói, mas foi reservado para quando o Setor Sul estivesse ocupado e o Setor Leste não foi incluído no plano original.

Em relação à divisão socioeconômica da população o zoneamento urbano implantado por Godói não alterou o projeto inicial de Atílio que já havia sido implantado e separava a zona residencial dos operários das demais zonas residenciais. De acordo com Daher (2009, p. 89) foi prevista para Goiânia uma população de 50 mil habitantes, mas a área da cidade não ficou restrita a essa densidade populacional, existia a possibilidade de estendê-la futuramente. Assim o traçado da nova capital é desenhado em uma estrutura aberta, conforme o modelo francês, no qual as avenidas são implantadas para unir a parte existente às novas áreas acrescidas.

³Em nossa pesquisa bibliográfica não encontramos os motivos que levaram Atílio Corrêa Lima a romper o contrato com o estado de Goiás.

Como nos mostra Barreira e Deus (2006, p. 82), o planejamento urbano de Goiânia reservava o Setor Norte para as atividades industriais e a região que ficou conhecida como Bairro Popular, situada dentro deste setor, para abrigar os trabalhadores da classe média como funcionários públicos e pessoas com menor poder aquisitivo. Nestas condições o grande número de trabalhadores que não possuíam recursos para se estabelecer na cidade de Campinas ou no Bairro Popular, sendo estes, os trabalhadores imigrantes com baixo poder aquisitivo, acabaram ocupando as áreas vazias da cidade e mais próximas do centro, esses espaços estavam situados principalmente as margens do córrego botafogo, dando origem as primeiras invasões de Goiânia, região em que hoje estão situados os setores: Ferroviário, Vila Nova, e Universitário.

A cidade planejada a partir de critérios de divisão social e econômica, não reservou espaço para receber esses trabalhadores produzindo as invasões e a marginalização dessa população. Tal afirmação é confirmada com os estudos de Barreira e Deus (2006) que nos mostram que na implantação da cidade estes trabalhadores tiveram que residir fora dos Setores Central, Sul, Norte e Oeste. Trabalhadores que viajavam por meses, muitas vezes a pé, quando chegavam a Goiânia não tinham dinheiro para se estabelecer.

Na década de 1950 houve a pressão de proprietários de terras para a aprovação de novos loteamentos quando então foram aprovados 130 novos loteamentos, descaracterizando o plano original (BARREIRA; DEUS, 2006, p. 83). A ocupação urbana nas décadas de 1950 e 1960 aumentou a densidade populacional em até três vezes, de acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em uma década a população de Goiânia teve um aumento de 53.389 para 153.505 habitantes (BARREIRA; DEUS, 2006). Essa população, na sua grande maioria composta por trabalhadores que chegavam sem recursos financeiros para se estabelecer, teve que ser assimilada de forma precária. Estes imigrantes formaram as primeiras invasões localizadas em espaços públicos de Goiânia, estas invasões surgem nas imediações do Centro da cidade e vão sendo gradativamente empurradas para regiões mais distantes por conta da regularização de loteamentos e da especulação imobiliária nessas áreas.

Segundo Gonçalves (2003, p. 110), à exceção dos bairros que faziam parte do traçado original de Goiânia, os primeiros a serem regularizados foram: os Setores Leste

Universitário, Vila Nova e Nova Vila que iniciaram sua regularização no final dos anos 1940. A regularização da Vila Operária ocorreu nos anos 1950, que posteriormente se transformou nos Setores Centro-Oeste e Setor dos Funcionários, Campinas já era um centro comercial e estes bairros surgem em seu entorno.

A regularização não representou sua urbanização, o que requer a oferta de água encanada, rede de esgoto e iluminação pública. De acordo com dados estatísticos apresentados por Daher (2009, p. 238) no ano de 1960, apenas 22% da população residente em Goiânia possuía rede pública de coleta de esgoto e somente 23% possuía água tratada.

Reforçando nossa ideia inicial de que a história da chegada do candomblé em Goiás se funde com a marginalização dos trabalhadores imigrantes que vêm para construir a nova capital Louzada (2011) nos mostra que,

Seria justamente os bairros estigmatizados (por conta de serem no plano original da cidade destinadas as camadas mais pobres) situados nas regiões leste e norte da cidade que os trabalhadores migrantes e seus descendentes, em longo prazo, mais se estabeleceriam. Do mesmo modo, seria predominantemente nas referidas áreas da cidade, em que, por meio da bagagem cultural trazida por esses mesmos trabalhadores, religiões como a Umbanda e o Candomblé seriam instaladas nesse primeiro momento. Desde então elas ficaram estabelecidas à margem do planejamento urbano da capital e de seu projeto de modernidade. A umbanda seria predominante difundida nos setores “estigmatizados” das regiões leste e centro-oeste, tais como o setor universitário e o setor ferroviário e o setor dos funcionários. Estes bairros formados a partir de invasões sobre as quais discorreremos antes continuariam a serem, ao menos até a década de 1970, os principais lugares de estabelecimento da umbanda, e, portanto como o candomblé apenas se estabelece na cidade após os anos setenta do próprio campo religioso afro-brasileiro em Goiânia. (LOUZADA, 2011, p. 276-277)

As primeiras ocupações de áreas públicas por imigrantes de baixo poder aquisitivo que não possuíam recursos para se estabelecer em áreas loteadas ocorreu na região central e região de campinas. Em pesquisa realizada nos arquivos da Federação de Umbanda de Goiás, Louzada (2011) constatou que entre 1969 e 1973 as instituições umbandistas goianienses encontravam-se estabelecidas no que hoje corresponde à região Central e região Campinas, regiões em que se situam quase todos os bairros originários das primeiras ocupações de áreas públicas por migrantes. A especulação imobiliária provocou o

deslocamento da população mais pobre e imigrante para regiões periféricas e com ela suas práticas culturais e religiosas.

O lugar onde se situavam a maioria dos centros de umbanda, como também a região em que foi fundado o primeiro terreiro de candomblé de Goiânia mostra a marginalização espacial imposta a essas religiões, esta marginalização é também social e cultural, pois ainda hoje terreiros de candomblé buscam manter fachadas discretas e escondem as características de seu culto com o objetivo de evitar problemas com a vizinhança. A marginalização social e espacial, muitas vezes sustentada com concepções cristãs que condenam o candomblé, evidencia, dentre outros aspetos, a mentalidade eurocêntrica orientada pelo que Quijano (2000) chamou de “colonialidade do poder”. Na colonização dos saberes a mentalidade eurocêntrica subalterniza o negro e o indígena, sua cultura e saberes.

O que, no caso em que estudamos, promoveu a marginalização por fazer com que os terreiros se situassem em bairros distantes do centro, os terreiros não devem chamar a atenção em suas fachadas e seus membros recorrentemente tem problemas em assumir sua religião sendo tratados de forma pejorativa como “macumbeiros”. Observamos que a construção negativa da imagem social das populações negras constitui-se como elemento central na manutenção do projeto hegemônico, impossibilitando a subjetivação autônoma dos atores sociais e os processos de identificação e pertencimento.

A construção da identidade negra é fundamental para a articulação coletiva e constituição de espaços de resistência e fala. Estas relações culturais se estabelecem na perspectiva da política das diferenças, desconstruindo as estratégias de manutenção do mito da democracia racial, e inserindo estes grupos em processos constitutivos de um *status* social medido pelo pertencimento. Ser do candomblé, ser do afoxé, transformando as leituras que se faz de sua própria negritude, orientadas pela construção identitária através do pertencimento, a exemplo de conexões de ancestralidade por vínculo cultural e não necessariamente consanguíneo, justificado na relação pessoa-grupo.

No item a seguir começaremos a contar a história de pai João de Abueque. Esse baiano que inaugura o candomblé em terras goianas tem seu terreiro como grande centro de difusão do candomblé em Goiás, destacando-se como articulador político da luta pelo espaço

do candomblé e da cultura negra na sociedade goiana. Além do pioneirismo e da luta pelo espaço do candomblé na sociedade goiana sua história de vida é marcada pela disputa de prestígio entre nações de candomblé. Ainda hoje, mais de dez anos após sua morte, a herança de seu legado, ou como se diz no candomblé, a herança de seu Axé ainda é disputada por dois terreiros candomblé: Ilê Iba Ibomim e Ilê Oju Odé. Evidenciando os processos situacionais e outras misturas que permeiam a construção das identidades no candomblé.

1.3 João Martins Alves: João de Abuque

João de Abuque tinha como nome de registro João Martins Alves, nasceu no ano de 1937 em Juazeiro na Bahia, foi iniciado no candomblé em Salvador no ano de 1945 aos oito anos de idade, por iniciativa de sua mãe que procurou o terreiro para resolver problemas espirituais de seu filho, sua iniciação ocorreu no terreiro de Zequinha Gongombira que foi extinto anos depois, Oxóssi foi o orixá a quem foi entregue. Passou pelas cidades baianas de Bonfim e Bom Jesus da Lapa e Petrolina/PE cidade na qual conheceu sua esposa, dona Luzia, ainda viva, e teve sua única filha Maria do Socorro Rodrigues Alves. No ano de 1971 saiu de Petrolina para tentar se estabelecer em Brasília, chegando à então capital nascente por não conhecer ninguém se viu na situação de muitos imigrantes: desamparado e entregue a própria sorte, como ele mesmo relata em sua fala,

[...]Aí então achei sem dinheiro, mal mal mesmo e hoje eu tô feliz, encontrei dois moço que era soldado do exército ainda era recruta *procuraro* o que é que eu estava fazendo naquela pilastra lá de Brasília, as lágrimas descera, [chora por um instante] eu não gosto de lembrar isso, fomo, não tinha ninguém que eu conhecia, foi que eles me trouxeram aqui pra Goiânia, quando eu cheguei aqui em Goiânia me botaram num hotel chamado Santana que fica perto da rodoviária de Campinas no outro dia eles foram me buscar aí me levaram para a casa deles, tive muitos amigos, os pais deles foram ótimos, hoje a família deles são filhos meus, filhos de santo meu,

eu me mudei lá do ferroviário, fui para o setor Pedro Ludovico quem arrumou o terreno foi dona Geraldina.⁴

Em 1971, no Setor Ferroviário em Goiânia, João de Abuque realizou os primeiros toques de candomblé de angola, iniciando o culto aos orixás em Goiás. Residindo no Setor Pedro Ludovico, ainda no ano de 1971, fundou seu terreiro que se chamava “Tenda Caboclo Pena Branca” onde era praticado o candomblé de angola, somente nos anos 1980 quando passa a tomar obrigações⁵ com Júlio Duarte de Oxum, sacerdote vindo de São Paulo para Goiânia nos anos 1980, é que João de Abuque incorpora elementos de outras tradições de candomblé, em seu terreiro, porém sem deixar de praticar o candomblé de angola. Neste período seu terreiro passa a se chamar “Casa de Oxóssi, fala angola e fala kêtu”.

Ainda no ano de 1971, João de Abuque se mudou para o Setor Pedro Ludovico, bairro ainda sem infraestrutura e regularização, mas que já contava com presença da religiosidade afro-brasileira através do centro espírita São Sebastião, que praticava umbanda e havia sido fundado naquele setor em 1965 por dona Geraldina Barbosa (TEIXEIRA, 2009). Outro ponto importante para o estabelecimento do terreiro de João de Abuque em Goiânia foi a vinda de mestre Bimba com sua família para Goiânia em 1973. Mestre Bimba foi o responsável por tirar a capoeira da marginalidade, criador da Luta Regional Baiana nome dado por ele à capoeira, que tinha sua prática passível de punição pelo Código Penal brasileiro. Em 1953 se apresentou para o presidente Getúlio Vargas que retirou as proibições impostas à prática da capoeira chegando a afirmar que seria a capoeira o único esporte verdadeiramente nacional. Em 1973 descontente com a falta de reconhecimento na Bahia mestre Bimba, a convite do goianiense Osvaldo Rocha de Souza que havia feito o curso de Luta Regional Baiana na academia de mestre Bimba, como seu aluno, se muda para Goiânia com sua família e alguns alunos. Com a promessa de possibilidades de trabalho, mestre

4Este relato está registrado na fala proferida por Pai João de Abuque no vídeo do III encontro afrogoiano, realizado pelo SEBRAE na Cidade de Goiás no ano de 2006 e retirado de:
<https://www.youtube.com/watch?v=iI-SZGqrVsI>.

5Tomar obrigação consiste em uma série de práticas ritualísticas em que um sacerdote renova a força vital chamada de axé daquele que recebe a obrigação.

Bimba, reconhecido por muitos como o capoeirista mais importante de todos os tempos, se muda para Goiânia no ano de 1973 e acaba falecendo no ano seguinte em 1974. Alguns capoeiristas e membros de sua família que acompanharam mestre Bimba, pessoas que como ele praticavam a religião dos orixás, ajudaram nos primeiros anos do terreiro de João de Abuque.

A participação de mestre Bimba no terreiro de pai João revela a solidariedade subalterna, a resistência destes dois imigrantes nordestinos que trazem para Goiás dois importantes elementos na formação da identidade negra brasileira, a capoeira e o candomblé. Compreendemos que mestre Bimba e pai João estavam, neste momento da história de Goiás, contribuindo de forma significativa para a afirmação da identidade negra neste estado. No trecho da entrevista colocado em destaque a seguir podemos observar a presença de mestre Bimba e de capoeiristas vindos com ele da Bahia no terreiro de João de Abuque. Nessa passagem Juremeiro Neto filho de santo de pai João de Abuque, iniciado no candomblé em julho de 1980 e que tem como nome de santo Abaritã, descreve seu primeiro contato com o terreiro de pai João ainda na década de 1970.

Juremeiro Neto: (...) Aí com quinze anos lá de casa você ouvia um bate-congo lá pelo Ludovico [Setor Pedro Ludovico]. E eu muito curioso pra saber o que que era, e quando eu chequei lá, a primeira vez eu vi a, uma das esposas que é do mestre Bimba, que foi a madrinha Brazu (?). Ela era de Iansã. E tinha dois ogãs, que era o Lauro e o Macalé, que era o Onça e o Macalé... (JUREMEIRO NETO, 2008)

É importante destacar a participação dessas pessoas que se mudaram para Goiânia por influência de mestre Bimba. Este vínculo se mantém até hoje com a atuação de Luís Lopes Machado, filho de mestre Bimba, que atualmente mora em Aparecida de Goiânia, cidade que faz parte da região metropolitana de Goiânia, e ainda hoje desempenha um importante papel no terreiro fundado por João de Abuque. Fica evidente, portanto, o apoio que pai João recebeu das pessoas que vieram da Bahia com mestre Bimba trazendo consigo o conhecimento da religião dos orixás.

É bem provável que dos vários imigrantes nordestinos que vieram para Goiânia dos anos 1940 aos 1960 alguns cultuavam orixás e caboclos, porém não há registro de que terreiros de candomblé tenham sido abertos nesse período. Dentre os trabalhos acadêmicos sobre o candomblé em Goiânia destacamos a dissertação de mestrado: “Essa terra aqui é de Oxum, Xangô e Oxóssi: um estudo sobre o candomblé na cidade de Goiânia” (2011) de Clarissa Ulhôa por conta da investigação realizada sobre as origens do candomblé nesta cidade. Para (ULHÔA, 2011, p.131)

O candomblé, como conjecturamos, demorou a se instalar em Goiânia especialmente por se tratar de uma cidade nascida sob os auspícios do discurso da modernidade eurocentrada, onde, por esse motivo, não caberiam religiões afro-brasileiras, as quais se encontram historicamente conectadas ao atraso, ao arcaísmo, à irracionalidade. Desse modo, imaginamos que a entrada da umbanda na cidade de Goiânia, ao contrário do que possivelmente ocorreria com o candomblé, não se apresentou como um insulto ou como um acontecimento que desestabilizou o projeto da modernidade eurocentrada, associado, claro, ao projeto cristão, principalmente porque o agenciamento dos terreiros umbandistas se pautou em importantes estratégias de sobrevivência como, por exemplo, o uso do termo “centro espírita” em seus nomes, de modo que pudessem se passar por “inofensivos” centros kardecistas.

Um marco do processo de estabelecimento dos elementos religiosos afro-brasileiros na sociedade goiana foi a procissão em homenagem aos pretos velhos que a Federação de Umbanda de Goiás realizou de 1972 a 1991, a procissão ocorria no dia 13 de maio, data da abolição da escravatura e que também homenageia os pretos-velhos (NOGUEIRA, 2009).

Diante disso, imaginamos que a presença anterior da umbanda naquela época possivelmente abriu as portas para que o candomblé pudesse se estabelecer na capital goiana no princípio dos anos 1970, justamente porque expôs publicamente a existência de determinados símbolos que também compunham o corpo religioso do candomblé. Esta afirmação se sustenta na identificação de elementos em comum entre o candomblé e a umbanda: roupas brancas, colares de contas coloridas, elementos considerados sagrados em ambas religiões, porém, com sentidos distintos.

Outro marco da inserção dos elementos religiosos afro-brasileiros na sociedade goianiense é o Afoxé criado por João de Abuque. Os afoxés são blocos que saem às ruas em cortejos que exaltam elementos da cultura negra, se caracterizam por ser uma modalidade cultural intimamente relacionada ao candomblé, podem ser relacionados aos festejos do carnaval, mas não necessariamente estão presos a esta festa, no caso do Afoxé Omo Odé seu cortejo ocorre sempre no mês de setembro, percorrendo a região do Jardim Botânico e levando às ruas as roupas, toques, músicas, cores dos terreiros de candomblé. No trecho colocado em destaque a seguir, podemos observar como o Afoxé criado por pai João está presente na memória da comunidade do povo de santo de Goiânia, nele o pai de santo Marcos D'Ávila se lembra da importância de pai João de Abuque e de seu Afoxé para a comunidade dos terreiros de candomblé em Goiânia.

Marcos D'Ávila: E a gente deve render graças a ele [pai João de Abuque], porque, assim, hoje a gente não participa mais desta mesma ideia que ele tinha, mas na época ele detinha o poder e o conhecimento, e esse conhecimento, esse poder e essa sabedoria e foi ele que fez, que iniciou, de certa forma, a maioria dos pais de santo, ou, se não todos, os pais de santo que a gente conhece em Goiânia.

Eliesse: Eu gostaria de voltar na história que o senhor estava contando. Aí, o senhor foi e comprou todo o paramento ... [faz referência a história em que o pai de santo Marcos D'Ávila se preparava para se iniciar no candomblé com pai João de Abuque, porém, mudou de ideia nos últimos momentos]

Marcos D'Ávila: É, e era época de carnaval. Então eu iria recolher acho que quarta-feira e cinzas, uma coisa assim, acaba o carnaval, essa história toda, o afoxé dele [pai João de Abuque] saía, porque ele tinha um afoxé muito grande no carnaval. Carnaval de Goiânia não passava sem o afoxé do velho João. (D'ÁVILA, 2008)

O Afoxé Omo Odé foi criado por João de Abuque no ano de 1991, é o único de Goiânia e região. Durante a década de 1990 o Afoxé participou do carnaval realizado pela prefeitura de Goiânia ao lado da rodoviária. Suas atividades públicas foram interrompidas em meados dessa década e retomadas no ano de 2008. Por iniciativa própria de Luís Lopes Machado, Ogã Megeomam, o Afoxé retornou às suas atividades públicas com uma caminhada da Praça do Trabalhador até a Praça Cívica, no dia 13 de maio de 2008. Afoxé Omo Odé significa o Afoxé dos filhos do orixá Oxóssi que é o orixá que também comanda o terreiro Ilê Oju Odé. A utilização de expressões de origem africana nos nomes, a música, os deuses, tudo nos mostra a valorização do aporte cultural africano. Comandado pelo já mencionado Luís

Lopes Machado o Afoxé Omo Odé realiza até hoje caminhadas anuais, em que a comunidade dos terreiros de candomblé resiste e luta pelo espaço da cultura negra na sociedade goiana.

Este Afoxé é caracterizado pelo seu forte ativismo político e mesmo estando vinculado ao carnaval de rua de Goiânia nos anos 1990 sempre foi realizado com recursos próprios. Neste sentido podemos afirmar que o Afoxé Omo Odé é uma iniciativa da própria comunidade dos terreiros de candomblé e que a única contribuição do poder público, independente de partidos ou governantes que administraram Goiânia desde a década de 1990 até o momento, foi deslocar agentes públicos para organizar o trânsito, o que é obrigação do Estado em qualquer evento que reúna grande número de pessoas. Na fotografia apresentada a seguir podemos observar Ogã Megeomam conduzindo o Afoxé Omo Odé pelas ruas do setor Pedro Ludovico.

FOTOGRAFIA 1 - Luís Lopes Machado (Ogã Megeomam) conduzindo o Afoxé Omo Odé pelas ruas do Setor Pedro Ludovico



Fotografia de Nando Dias. Acervo do Ilê Oju Odé. Data: 17 de setembro de 2016.

Apresentar os elementos do candomblé para a sociedade goiana se caracteriza, portanto, como um ato de resistência frente ao racismo e à intolerância religiosa. Na fotografia abaixo observamos Yá Omualé, mãe de santo do terreiro de candomblé Ilê Oju Odé, acompanhada de uma das abiãs⁶ deste terreiro, Brenda, apresentam as roupas festivas do

⁶Abiã é a condição da pessoa que está ligada a um terreiro de candomblé, porém, ainda não passou pelos ritos iniciáticos chamados de “fazer o santo”. A condição de abiã é similar à de uma noviça que aspira à iniciação no candomblé. A iniciação, geralmente, ocorre após o período em que a pessoa tem um primeiro contato com a rotina de um terreiro de candomblé e é observada e analisada pela comunidade, neste período a candidata a filha de santo é chamada de abiã.

candomblé na caminhada realizada no Afoxé de 2016. Nas imagens podemos observar de que forma este terreiro se apresenta publicamente para a sociedade goiana.

FOTOGRAFIA 2 – Yá Omualé e Abiã Brenda no Jardim Botânico de Goiânia na caminhada do Afoxé Omo Odé



Fotografia de Nando Dias. Acervo do Ilê Oju Odé. Data: 17 de setembro de 2016.

Quando recebe o candomblé, a capital goiana apresenta uma série de características que mostra um ambiente de mudanças marcado pelo aumento populacional e o crescente número de imigrantes nordestinos, especialmente baianos, que construíram o cenário que o primeiro terreiro de candomblé de Goiás encontraria ao se estabelecer em Goiânia nos anos 1970. Desta maneira, compreendemos que o estabelecimento do candomblé é uma atitude de resistência da população negra subalternizada.

Em sua fala durante do III encontro afro-goiano João de Abubeque relata que em seu primeiro toque de candomblé em Goiânia, ainda no Setor Ferroviário, recebeu a visita da polícia que o levou para a delegacia para averiguações, o delegado o indagou sobre sua procedência e sobre o toque dos atabaques, pois os centros de umbanda que existiam em

Goiânia não tocavam atabaques. João de Abuque em sua fala relata este episódio ocorrido no ano de 1971, no qual o toque dos atabaques fez com que a polícia fosse até o seu terreiro e o conduzisse à delegacia. Vejamos como ele conta este fato,

No primeiro toque que eu fiz lá no ferroviário tive uma visita importante, boa, um camburão cheio de soldado cada qual com um fuzil desse tamanho, aí me levaram, nessa época era seu Edson Nunes, seu Luís que eram o presidente [da federação de umbanda] foi que foram para delegacia comigo era no tempo do telefone que ficava na parede, rodava e colocava no ouvido, procuraram a minha descendência onde eu morava..., limpeza, não tinha sujeira, limpeza, aí foi que me liberaram, eu fui pra casa e continuei a tocar meus atabaques, foi o primeiro atabaque a tocar em Goiânia.⁷

No diálogo entre pai João e o delegado podemos observar a resistência, em que o terreiro passa a ser não só um espaço religioso, mas também, um espaço em que a voz subalterna reclama seu espaço na sociedade. Como nos mostra Nogueira (2009), uma forma de se organizar contra a repressão policial foi o chamado movimento federativo, que consistiu na fundação de federações para auxiliar na proteção dos terreiros perseguidos pela polícia. Dentre estes podemos destacar: federação baiana do culto afro-brasileiro (FEBACAB) 1946; união espírita de umbanda no Brasil (UEUB) 1939; federação de umbanda do estado de Goiás (FUEGO) 1969; federação de umbanda e candomblé do estado de Goiás (FUCEGO) 1991. A repressão contra as manifestações religiosas afro-brasileiras ocorrem desde o período colonial, o catolicismo como religião oficial da metrópole e da colônia perseguia qualquer religião que não fosse católica, as práticas religiosas vindas com os negros eram interpretadas pelas autoridades como superstição e feitiçaria.

Durante o Estado Novo (1937-1945) os terreiros poderiam funcionar se tivessem registro na delegacia destinada a manutenção da ordem social, o Departamento de Ordem Política e Social (DOPS), este registro seria obrigatório até o fim da ditadura militar no Brasil (1964-1984). Em relação ao controle desta delegacia sobre os terreiros, Ulhôa (2010) nos

⁷Fala proferida por pai João de Abuque durante atividade intitulada “saberes com Griôs”, realizada durante o III encontro afro-goiano promovido pelo SEBRAE, na Cidade de Goiás, entre os dias 11 a 14 de maio de 2006. Retirado de: <https://www.youtube.com/watch?v=iI-SZGqrVsl>

mostra que “os terreiros goianienses permaneceriam a ela submetidos até, pelo menos 1983, ano do mais recente prontuário encontrado nos arquivos da polícia civil” (ULHÔA, 2010, p. 109).

João de Abuque iniciou muitas pessoas no candomblé, estas passaram a ser consideradas seus filhos de santo, algumas delas abriram terreiros de candomblé e passaram a iniciar outras pessoas, de modo que até os anos 1990 o seu terreiro atuou enquanto principal centro de difusão do candomblé em Goiás. Muitos dos seus filhos de santo passaram a tomar obrigação com pais de santo da Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo, assumindo a nação kêtú, dentre os filhos de santo feitos por pai João, somente Durvalina Lopes Machado, falecida em junho de 2017, e Luís Lopes Machado, filhos de mestre Bimba, nunca se vincularam a outro pai de santo.⁸

Para compreendermos as ações do Ilê Oju Odé como espaço de atuação política é preciso conhecermos trama que se estabelece com a morte de pai João, a reivindicação de sua herança imaterial, chamada no candomblé de Axé. Destacamos que ao contar a história da fundação do Ilê Oju Odé e a separação do Ilê Iba Ibomim não estamos construindo dois objetos em nosso trabalho, a separação e a disputa após a morte de pai João são centrais para entendermos a trama que envolve a atuação do Ilê Oju Odé através do Fórum e do Afoxé.

Pai João foi o primeiro articulador de visibilidade para o candomblé em Goiás, pioneiro na articulação política antirracista da cidade de Goiânia. Além de sua atuação política sua história de vida é marcada pela disputa de hegemonia entre diferentes tradições de candomblé. Inegavelmente reconhecido como o primeiro ancestral do candomblé goiano seu pioneirismo é destacado na fala de mãe Teresa de Omolú, uma de suas primeiras filhas de santo, vejamos como ela narra sua chegada ao terreiro de pai João,

Teresa de Omolú: Bem, eu conheci o candomblé em 1972 porque, na verdade, eu fiquei virada no santo por seis meses. Uma senhora chamada dona Estela, passou pela minha casa e ela era filha de Omolú com Oxum, filha de João de Abuque, João Martins Alves, de angola. E ela viu que eu estava virada e me levou pra lá. Nesse dia

⁸As informações apresentadas foram retiradas da fala de nossos entrevistados que estão em anexo.

quando eu recebi orixá eu voltei a mim, foi então o primeiro dia que eu conheci o candomblé: no início de 1972. Logo em seguida eu fiz um bori por sete dias e fui me preparar para a raspagem. O orunkó do meu santo foi dado em 29 de junho de 1972. (...) Eu paguei todas as minhas obrigações, até os 21 anos com o meu pai João de Abuque. A partir daí eu comecei a procurar outras casas, porque eu queria entrar na parte de kêtú, na parte jêje/nagô, então eu procurei outras casas. Procurei a casa do seu Tito de Omolú, em Brasília, procurei a casa de Babá PC em Salvador e procurei a casa de mãe Dila em São Paulo, na época em que ela era viva. (...)

Herta: E o seu João ele vem do Maranhão?

Teresa de Omolú: Não, ele vem do Pernambuco. Realmente ele foi a primeira pessoa a iniciar o candomblé aqui em Goiânia, o candomblé de angola.

Herta: Mas tinha outro candomblé sem ser o de angola?

Teresa de Omolú: Não, candomblé tinha só o dele. (TERESA DE OMOLÚ, 2010)

Na fala de mãe Teresa de Omolú percebemos dois pontos importantes para o nosso trabalho: a chegada do candomblé em Goiás com pai João de Abuque e a influência de outras tradições de candomblé em Goiás, a partir dos anos 1990. A chegada de outras tradições de candomblé fez com que muitos filhos de santo de pai João deixassem seu terreiro e se vinculassem a outros pais de santo. Essa situação fez com que o próprio pai João incorporasse em seu terreiro outra tradição de candomblé, a nagô-vodum, porém, sem nunca deixar de praticar sua raiz, suas origens, o candomblé de angola.

Toda essa problemática contribui para o surgimento do Ilê Oju Odé, da seguinte maneira: com a morte de pai João em 20 de setembro de 2006 seu terreiro fica fechado por um ano, com a reabertura passa a ser comandado por seu neto Stive Rodrigues com o auxílio de Maria do Socorro Rodrigues Alves, sua mãe, e Luís Lopes Machado, seu padrasto. Porém, Stive decide se vincular ao Axé Oxumarê de Salvador, se negando a praticar o candomblé de angola e afirmando-se na tradição do candomblé de kêtú. Com o passar do tempo a negação em praticar o candomblé de angola passou a desgastar a relação entre eles e no ano de 2012, Luís e Socorro, deixam o Ilê Iba Ibomim e se mudam para a Chácara Caboclo Pena Branca, local adquirido por pai João ainda nos anos 1970 e que já havia passado por todos os procedimentos de fundação de um terreiro de candomblé, que se chama “plantar o Axé”.

Dessa maneira, surge o Ilê Oju Odé reforçando para Yá Omualé (Maria do Socorro) o Axé que já havia sido plantado por pai João naquele local. Essa é a trama que envolve o surgimento deste terreiro, a reivindicação do legado de pai João. É essa trama também, que alimenta sua atuação política através do Afoxé e do Fórum. Porém, essa história

não pode ser resumida em um parágrafo, desta maneira, voltaremos no capítulo três a abordar esse tema apresentando a fala de nossos entrevistados. A fotografia apresentada abaixo é uma recordação em memória do falecimento de pai João.

FOTOGRAFIA 3 – Em memória de pai João de Abuque



Fotografia de autoria desconhecida. Acervo do Ilê Oju Odé. Data: 20 de setembro de 2006.

Ressaltamos que a força de nosso trabalho como historiador está em registrar, através de nossa narrativa, o pioneirismo de pai João e como isso reverbera no Fórum e no Afoxé. Destacamos a dimensão política na trajetória deste pai de santo, a proximidade entre religião e política.

Como apresentamos na introdução, neste primeiro capítulo abordamos a contextualização sócio-histórica da chegada do candomblé em Goiânia, no início da década de 1970 com pai João de Abuque, as justificativas para um estudo sobre o candomblé em Goiás e a trajetória de vida deste pai de santo que além de precursor do candomblé em Goiás se destacou por sua articulação política na luta contra o racismo e pelo lugar da cultura negra na sociedade goiana. No segundo capítulo procuramos entender a marginalização imposta à cultura negra na formação da identidade nacional brasileira, observada sob o prisma do debate

teórico que fundamenta nossa análise, como também de que forma o candomblé goiano tem chegado às produções acadêmicas, para tanto, apresentamos a cartografia das pesquisas já realizadas sobre o assunto destacando as motivações para o aparecimento recente de estudos sobre terreiros de candomblé em Goiás.

2. COLONIALIDADE NO SABER E DISCURSO HEGEMÔNICO: EM BUSCA DE NOVAS POSSIBILIDADES

2.1 O lugar “concedido” ao negro no discurso sobre a formação da identidade nacional

Neste capítulo iremos tratar das leituras feitas por alguns dos interpretes do Brasil, nosso objetivo é entender como o candomblé se constitui como movimento silenciado e subalternizado em nossa sociedade. Para tanto é preciso conhecermos como a formação da sociedade brasileira a partir de diferentes matrizes étnicas vem sendo pensada ao longo do tempo. A análise que realizamos se fundamenta no grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade que tem origem com a atuação de pensadores latino-americanos, que na última década do século XX e início deste século, assumem o desafio político e epistemológico de superar a colonialidade do poder. A leitura que empreendemos a seguir tem como objetivo refletir sobre a colonialidade do poder e do saber presente nas leituras feitas por esses autores que chamaremos de interpretes do Brasil, ressaltando as estruturas de poder que colocam à margem populações como negros, indígenas e mulheres. Para Aníbal Quijano (2007) a colonialidade é diferente, embora vinculada, ao colonialismo, entendendo este como estrutura de dominação política e social de uma população sobre outra. A colonialidade do poder é um produto da estrutura colonial do poder, uma construção intersubjetiva, que se coloca como científica e objetiva, e constrói um sistema discriminatório baseado na ideia de raça. Como nos mostra Castro-Gómez (2005a) a colonialidade do poder é a categoria chave do debate realizado por este grupo. Esta categoria faz referência ao controle da subjetividade e da dimensão epistêmica, sua característica mais geral é a dominação por meio da coerção não somente física, “não se trata só de reprimir

fisicamente os dominados, mas sim de conseguir naturalizar o imaginário cultural europeu como forma única de relacionamento com a natureza, com o mundo social e com a própria subjetividade” (CASTRO-GÓMEZ, 2005^a, p. 59). Dialogam com o grupo de estudos subalternos do sul da Ásia, no qual se destacam pensadores indianos como Gayatri Spivak e Home Bhabha. Sofre a influência dos estudos culturais, estudos subalternos, teoria pós-colonial, filosofia africana e estudos feministas. O grupo destaca sua diferença ao compreender que o contexto latino-americano requer um debate teórico próprio, no qual, as teorias pós-coloniais, dentre outras, não dariam conta de suas particularidades, cabendo-lhes fundar sua crítica específica a partir da experiência histórica da América Latina. É possível dizer que o grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade amplia a crítica pós-colonial de autores como Frantz Fanon, fazendo emergir o que Walter Dignolo chamou de pensamento liminar. Para Dignolo (2003) o local resiste ao fluxo homogeneizante do universalismo atribuindo à diferença o caráter subalterno. É neste sentido que afirma existir um posicionamento crítico fronteiriço, no qual, o pensamento liminar é mais do que uma enunciação híbrida é uma enunciação fraturada em situações dialógicas com a cosmologia territorial e hegemônica. Para estes autores a face oculta da modernidade é a colonialidade. Autores como Enrique Dussel (1992) defendem a ideia de que a Europa não é o centro da modernidade e que a América é parte constitutiva da modernidade.

Quijano (2000) afirma que apesar de o colonialismo tradicional ter chegado ao fim, para os autores do grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade as estruturas subjetivas, os imaginários e a colonização epistemológica ainda estão fortemente presentes. Esta seria uma estrutura de dominação que submeteu a América Latina, a África e a Ásia, a partir da conquista. O termo faz alusão à invasão do imaginário do outro, ou seja, sua ocidentalização. Mais especificamente, diz respeito a um discurso que se insere no mundo do colonizado. Nesse sentido, o colonizador destrói o imaginário do outro, invisibilizando-o e subalternizando-o, enquanto reafirma o próprio imaginário. Assim, a colonialidade do poder reprime outras formas de conhecimento impondo o conhecimento do colonizador.

Para Quijano (2000, p. 25) a colonialidade implica também um padrão cognitivo, uma perspectiva de conhecimento dentro da qual o não europeu é inferior, sempre primitivo. O eurocentrismo na experiência histórica da América Latina opera como um espelho que

distorce o que reflete. Desta forma quando olhamos o nosso espelho eurocêntrico, vemos uma imagem distorcida.

É possível compreender o candomblé como um mecanismo de resistência ao histórico processo de diferenciação que subalterniza saberes, povos e culturas, legitimando a diferença e instituindo estruturas de poder. O modelo de nação moderno/capitalista/liberal não é um modelo conformado a identidades associadas por vínculos autônomos. A formação da identidade comum, da identidade da nação, afirma uma origem e integra as diferenças culturais, conectando os atores históricos ao discurso nacional, que se reencena por meio dos símbolos da nação.

O espaço de tensão que institui a identidade da nação se dá em diferentes campos, no discursivo, político e educacional. A manutenção da unidade integradora é central para o projeto da nação, na história do Brasil diferentes episódios ilustram esse processo de nacionalização frente à diferença étnica e cultural. A construção da miscigenação como discurso político de Estado, no caso brasileiro, tem início a partir dos anos 1930 e passa a perder espaço na intensificação dos debates sociais e políticos dos anos 1980. Apresenta-se como solução aos problemas de integração dos diferentes grupos socioculturais na construção da nação brasileira, unitária e progressista.

São inúmeras as vertentes teóricas que pensam a formação da identidade nacional brasileira, apesar da importância desse debate, não iremos apresentá-lo a fundo por não ser o objetivo de nossa pesquisa. Contudo para entendermos melhor o lugar reservado ao negro na construção da identidade nacional, e, portanto, a marginalização de sua religião tradicional, o culto aos orixás, escolhemos referenciar as leituras sobre a formação da identidade brasileira realizadas pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB, por Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Darcy Ribeiro. Nosso esforço consiste em melhor situar o debate sobre o lugar do negro na sociedade brasileira por meio do viés da identidade nacional, reforçamos que nosso objetivo não é o de se aprofundar nas teorias que apresentaremos.

O debate político e intelectual sobre a formação da sociedade brasileira, a partir de grupos heterogêneos, não é algo novo. Como nos mostra José Carlos Reis (2007, p. 31), “o problema político que os historiadores brasileiros enfrentavam teoricamente nos anos 1840-50

era o da transformação da ex-colônia em uma nação.” De acordo com o autor a identidade da nova nação não rompeu com sua herança portuguesa, a ruptura teria se limitado ao campo político. O Brasil buscava sua identidade no elemento português, defendendo valores como: progresso, razão, civilização, cristianismo. A herança portuguesa representava a Europa. A busca desta identidade portuguesa levanta outra questão: o que o Brasil não queria ser? O Brasil não queria ser negro, índio.

Como nos mostra Reis (2007, p. 36) a criação do IHGB, por iniciativa de D. Pedro II, em 1838, demonstra que o processo de consolidação da nação ocorre juntamente com o projeto de pensar a história brasileira de forma sistematizada, delineando um perfil para a nação brasileira. Porém, uma sociedade marcada por uma grande população indígena e negra e pelo trabalho escravo encontrou dificuldades em construir sua identidade a partir de modelos europeus no século XIX.

No processo de formação da identidade nacional brasileira a historiografia do IHGB tenta produzir uma visão de Brasil homogênea. A história do Brasil escrita pelo IHGB constrói uma gênese da nação brasileira a partir de um modelo de civilização branca e europeia. Guimarães (1988, p. 10) afirma que “escrever a História brasileira enquanto palco de atuação de um Estado iluminado, esclarecido e civilizador, eis o empenho para o qual se concentram os esforços do Instituto Histórico.” Como afirma Diehl (1998, p.25) diferentemente das demais nações latino-americanas, no Brasil, a construção da ideia de nação não se opôs à antiga metrópole portuguesa, se reconhecendo como continuadora da tarefa iniciada pela colonização portuguesa.

Dentre aqueles que produziram para o IHGB destaca-se Francisco Adolfo de Varnhagen, autor da obra História Geral do Brasil (1854-1857), não divergindo do IHGB e do poder monárquico, este autor compreende a identidade nacional enquanto herança da colonização europeia. Varnhagen se posicionava radicalmente contra o projeto do romantismo literário de transformar o indígena em representante da nacionalidade brasileira. A perspectiva defendida por ele é a de colonizar os índios por meio da catequese e do contato permanente com os brancos, no qual, a miscigenação atua como forma de branqueamento dos grupos indígenas, negando, portanto a participação do indígena na formação de uma brasilidade.

Desta forma, como nos mostra Diehl (1998, p. 45) problema que se coloca para Varnhagen é a da organização social da sociedade brasileira, da constituição do povo e do homem brasileiro.

Centralização do poder político e homogeneização cultural foram objetivos políticos da monarquia brasileira e se sustentavam em uma história nacional voltada para a marcha do progresso social, no qual, o Instituto era o centro autorizado para a produção de um discurso sobre o Brasil.

Desta forma para se produzir a nação unitária e homogênea, a partir do modelo europeu, o negro e o índio são um problema para a pretensa civilização brasileira. O IHGB aponta no sentido de imputar à escravidão negra a responsabilidade pelo atraso do país. Quanto ao indígena cabe ao Estado e as ordens religiosas a tarefa de integração por meio da miscigenação. Como nos mostra Diehl (1998, p. 52) a unidade territorial e a unidade racial se integram e se confundem na compreensão de que somente a nação unitária tem condições de sobreviver. Não existem espaços para elementos heterogêneos, raciais ou políticos. Para a nação qualquer voz discordante é um perigo, uma ameaça, devendo ser combatida. Os anseios da monarquia orientam a obra de Varnhagen e a produção do IHGB, configurando-se como elemento estratégico para a manutenção da unidade e do centralismo do poder político monárquico.

No fim do século XIX a discussão sobre a inserção da matriz africana, sua história e cultura, na história do Brasil era fortemente influenciada pelas doutrinas raciais que emergiram no final deste século. O determinismo e o darwinismo social permeavam as discussões do período, produzindo uma naturalização das diferenças sociais explicadas a partir do conceito de raça, “a antropologia criminal, cujo principal expoente - Cesare Lombroso - argumentava ser a criminalidade um fenômeno físico e hereditário e, como tal, um elemento objetivamente detectável nas diferentes sociedades” (SCHWARCZ, 1993, p. 49), este tipo de compreensão reforçou uma visão negativa da presença negra na formação da sociedade brasileira produzindo uma naturalização das diferenças sociais explicadas a partir do conceito de raça.

Como nos mostra Diehl (1998, p. 178), na década de 1930 houve a contestação das teorias racialistas, procurou-se imprimir uma visão antropológica considerando o mestiço e o negro na formação do povo brasileiro, tendência representada especialmente por Gilberto

Freyre em “Casa Grande e Senzala” (1933) e Sérgio Buarque de Holanda em “Raízes do Brasil” (1936). Buscou-se inserir o negro e o mestiço em um contexto social mais complexo, cujo enfoque era o caráter nacionalista de cunho integrativo.

Ao analisarmos a obra “Casa Grande e Senzala” (1933) de Gilberto Freyre compreendemos que o autor lança um olhar diferenciado sobre a temática assumindo um caráter progressista em relação às teorias racialistas que predominaram do final do século XIX até a década de 1930. Se contrapondo a uma visão negativa da miscigenação defende a valorização da inter racialidade destacando sua contribuição para a grandeza do país, desta maneira inaugura uma abordagem que reconhece a participação de diferentes matrizes culturais na formação da sociedade brasileira, se contrapondo ao ideário racista que predominava no cenário intelectual do período. Influenciado pela antropologia cultural se ocupa da família patriarcal fazendo uma análise sociológica, centrada na figura do senhor bondoso e do escravo submisso, atentando para as estratégias de dominação que se travavam no cotidiano, trabalhando com a ideia dos conflitos que se harmonizam. Desta maneira, inaugura uma abordagem que reconhece a participação de diferentes matrizes culturais na formação da sociedade brasileira, opondo-se ao ideário racista que predominava no cenário intelectual do período.

A análise que empreendemos da obra de Freyre nos mostrou que o autor destaca as estratégias de dominação que se construía na relação senhor escravo. Trabalha com a ideia dos conflitos que se harmonizam, portanto, na perspectiva do ajustamento. O discurso religioso e a sexualidade são apresentados como elementos que tendem a diminuir as distâncias entre os escravos e a família senhorial, através da proximidade, ainda que espiritual ou erótica, instituída pelo discurso cristão ou por práticas sexuais. A sexualidade ocupa lugar central em sua obra. O homem branco deseja sexualmente a mulher negra, porém, a mulher socialmente recomendável é a branca. Como afirma (REIS, 2007, p. 67) ao analisar o pensamento de Freyre destaca, “Na casa-grande, palco dessas relações complexas de crueldade e desejo-amor, estaria depositada a alma brasileira.” A miscigenação racial é apresentada a partir da temática sexual, destacando a oposição existente aos valores familiares e religiosos, como podemos observar na obra, “Casa Grande e Senzala” (1933), no capítulo intitulado, O negro na vida sexual e de família do brasileiro, que nos traz,

Conhecem-se casos no Brasil não só de predileção, mas de exclusivismo: homens brancos que só gozam com negras [...] Casos de exclusivismo ou fixação. Mórbidos, portanto, mas através dos quais se sente a sombra do escravo negro sobre a vida sexual e de família do brasileiro. (FREYRE, 2005, p. 368)

Em “Casa Grande e Senzala” (1933) o autor parte da hipótese da existência de uma especificidade da cultura brasileira. Gilberto Freyre inovou ao atribuir um caráter positivo à mistura. Para Freyre (2005, p.17) a miscigenação que se praticou aqui diminuiu a distância social entre a casa-grande e a senzala. De acordo com (REIS, 2007, p. 64) o fio condutor da obra está na busca em responder as perguntas: seria a miscigenação o mal que condenaria definitivamente a raça brasileira? O atraso brasileiro não teria sido causado pela influência debilitante do negro? A sexualidade exagerada, o pecado sem punição não teriam enfraquecido a raça brasileira?

Para Freyre sem a miscigenação não seria possível efetivar a colonização. Freyre tem grande admiração pelo português colonizador. Segundo ele, o português criou uma civilização original tropical, miscigenada. Ao caracterizar o processo da miscigenação destaca o estabelecimento da monocultura fundiária. A monocultura latifundiária criou uma sociedade brasileira aristocrática e extremada entre senhores e escravos. De acordo com o autor foi a monocultura escravista que desvirtuou a miscigenação e não a mistura em si. Freyre defende a colonização portuguesa afirmando que foi a primeira nação europeia a constituir uma sociedade moderna nos trópicos com características nacionais e permanentes. Os outros europeus não se misturavam com as mulheres de cor. O português venceu o clima, o solo e miscigenou-se, criando uma população mestiça plenamente adaptada ao clima e à geografia. A “democracia racial”, empreendida pelo português em sua colonização, foi possível, segundo Freyre, porque o passado étnico e cultural português a favoreciam.

Como nos mostra (REIS, 2007, p. 68) “O português não era branco puro, e do ponto de vista cultural, não era um europeu puro. Assim, “impuro” étnica e culturalmente, ele estava predisposto à colonização híbrida e escravocrata dos trópicos.” O mestiço-brasileiro, um homem de cultura branca com sangue negro e índio seria o homem ideal para a colonização tropical. Para Freyre, a miscigenação que formou o brasileiro, foi vantajosa.

Criou o tipo ideal do homem moderno para os trópicos, culturalmente branco com sangue negro e indígena.

A importância de “Casa Grande e Senzala” está na contribuição que a obra trouxe para se pensar a formação da sociedade e do povo brasileiro. A obra desenvolve a ideia positiva da miscigenação, até então a maior parte dos estudos sobre o tema no Brasil baseavam-se na inferioridade dos negros, retratando um Brasil destinado ao fracasso. Freyre atribui valor positivo ao fato de a sociedade brasileira ser etnicamente misturada, reconhecendo a mistura como uma especificidade positiva, compreendendo, equivocadamente, a miscigenação como um indicador de tolerância racial. Ao longo dos anos os ecos da teoria de Freyre alimentaram o “mito da democracia racial brasileira” postura que obliterou o reconhecimento do racismo no Brasil por muito tempo.

Autores como Gilberto Freyre, - “Casa Grande e Senzala” (1933), Sérgio Buarque de Holanda com “Raízes do Brasil” (1936) e Darcy Ribeiro - “O Povo Brasileiro” (1995), parecem ter em comum a preocupação em analisar as origens da formação e construção da identidade brasileira.

Sérgio Buarque de Holanda em “Raízes do Brasil” (1936) apresenta uma análise da sociedade tradicional brasileira e da emergência de novas estruturas políticas, após a Revolução de 1930. Utiliza os conceitos de patrimonialismo e burocracia para pensar a sociedade brasileira. Descreveu o brasileiro como um homem cordial. Para Holanda o homem cordial quer ser íntimo, tem horror às distâncias, é individualista, indisciplinado. De acordo com Reis (2007, p.119) a interpretação do Brasil realizada por Sérgio Buarque de Holanda inclui-se na sociologia compreensiva de Weber: “interpreta sinais, articula os meios e fins de uma ação, recria a situação em que as escolhas foram feitas, procura pôr-se no lugar dos seus personagens.” Outro traço weberiano identificado por Reis (2007) está na discussão sobre o Estado brasileiro: Holanda defende a separação radical entre as esferas do público e do privado que se confundiam no país, além de uma modernização, racionalização e burocratização do sistema público.

Em sua obra “Raízes do Brasil” (1936), o autor começa discutindo o caráter da colonização ibérica na América. Ele critica a implantação de uma cultura europeia no Brasil,

argumentando que uma região tropical não deveria importar uma cultura fora de seus padrões. Para ele, faz-se necessário que os brasileiros reconheçam seu passado desastroso e se ajustem ao presente na construção de uma identidade propriamente brasileira e não neoportuguesa. Sérgio Buarque de Holanda não critica a miscigenação, afirma que o problema é a nossa herança portuguesa. A miscigenação não nos diferenciou o bastante dos portugueses, para ele o Brasil é mais português do que gostaríamos que fosse. É sob este argumento que ele se refere pouco a índios e negros, já que não foram tão eficazes sobre a história do Brasil.

De acordo com Diehl (1998, p. 201), em *Raízes do Brasil* Holanda defende o argumento de que o interesse do português pelas conquistas teria sido o de fazer fortuna rápida, dispensando o trabalho regular, que nunca teria sido virtude própria desse. Argumenta que as características do brasileiro, formadas nos quadros da estrutura familiar, dificultam as relações impessoais, características do Estado, procurando reduzi-las ao padrão pessoal. Para o autor é de Weber que Sérgio Buarque de Holanda emprega os conceitos de patrimonialismo e burocracia para fundamentar sociologicamente as características do homem cordial. Em sua concepção, os brasileiros preferem as relações pessoais em lugar do cumprimento das leis imparciais. Estas relações teriam sido herdadas do nosso sistema colonial.

Ao analisarmos a obra “*Raízes do Brasil*” (1936), compreendemos que a crítica que Holanda faz à colonização portuguesa está fundamentada na formulação dos dois modelos de colonização que ele utiliza para comparar a colonização portuguesa e espanhola. Na América, os espanhóis tiveram como meta transplantar e consolidar as estruturas que compunham sua organização social, organizaram-se em cidades, construíram universidades, “a colonização espanhola caracterizou-se largamente pelo que faltou à portuguesa: por uma aplicação insistente em assegurar o predomínio militar, econômico e político da metrópole sobre as terras conquistadas, mediante a criação de grandes núcleos de povoação estáveis e bem ordenados” (HOLANDA, 1995, p. 95). Para analisar a colonização portuguesa e espanhola Holanda define dois modelos: o aventureiro cujo objetivo final é mais importante do que os meios, ignora fronteiras, é invasor, ladrão, aceita riscos; e o ladrilhador que está dominado pelos meios, metódico, seu horizonte é mais curto, realista. O português é o semeador, sem trabalho, sem plano, sem método. A ordem do espanhol é a do ladrilhador, o oposto. Argumenta que diferentemente de Portugal, a Espanha foi mais organizada no

processo de colonização na América, apoiando-se nas cidades como centros administrativos sistemáticos, como o ladrilhador. Como nos mostra Reis (2007, p. 135) esta tese se sustenta no peso que tiveram as relações familiares no Brasil colonial, no isolamento rural e na ausência de espaço público cosmopolita. Holanda faz tal distinção tratando com desprezo a colonização portuguesa, segundo ele, o que a sociedade brasileira tem de pior é consequência de suas raízes portuguesas. Percebe-se então que em *Raízes do Brasil*, Holanda propõe uma mudança profunda na visão de mundo da sociedade brasileira, repensando seu passado português e criando um futuro legitimamente brasileiro.

Em sua obra, “O Povo Brasileiro” (1995), Darcy Ribeiro buscou responder à pergunta “por que o Brasil não deu certo?”. No estudo, ele defendeu a miscigenação como fator preponderante da diversidade que caracteriza o Brasil. Ribeiro levanta como questão importante para entender porque o Brasil não deu certo o fato de o brasileiro não se orgulhar totalmente de ser brasileiro, apresentando como solução para este problema a possibilidade de reinventar o Brasil. O autor destaca a prática indígena do cunhadismo, que consistia em incorporar estranhos à sua comunidade através do casamento. Os portugueses à medida que faziam filhos nas negras e índias criavam uma nação mestiça. Como nos mostra Ribeiro (1995, p. 97) “Os brasilíndios ou mamelucos foram vítimas de duas rejeições: do pai colonizador, que os via como impuros filhos da terra; dos índios pois quem nasce é o filho do pai, e não da mãe.” Sem poder se identificar com seus ancestrais, o mameluco caía na terra de ninguém, a partir da qual constrói sua identidade de brasileiro.

Diante a complexidade e alcance da obra, “O Povo Brasileiro” (1995), e do pensamento de Darcy Ribeiro nos limitamos a lançar um olhar sobre a tônica de sua análise, sem analisarmos em profundidade seu pensamento. Portanto, compreendemos que para Ribeiro, se nascemos ninguém, negando a mãe índia ou preta e rejeitados pelo pai português, é deste lugar, do não-ser, do ser ninguém que os brasileiros se ergueram como um povo. De populações exploradas, negadas por uma minoria dominante nasceu, uma nova identidade étnica e social: o brasileiro, um povo, que ainda hoje busca sua identidade.

Percebe-se, portanto, que a inserção da matriz africana na história do Brasil se fez presente nas reflexões sobre a formação do povo brasileiro no último século, mostrando que esta temática vem sendo pensada de maneiras distintas em diferentes tempos históricos, os

postulados que norteiam tais reflexões nos informam das transformações sociais decorrentes das várias formas de conflito racial inseridos na dinâmica social. As novas possibilidades que esta temática alcança na produção acadêmica esta intimamente ligada às transformações sociais ocorridas no Brasil, em que, se não ocorreram no meio acadêmico, este ao menos sentiu seus efeitos.

Compreende-se que a problemática das relações raciais e a forma como esta é pensada tem se transformado na história recente do Brasil, a exemplo das possibilidades historiográficas apresentadas acima, pode-se levantar como elementos que contribuíram para esta transformação o alargamento das noções de direitos humanos, a democratização da informação, e as discussões sobre cidadania que se intensificaram no processo de redemocratização a partir do final dos anos 1970 e dos anos 1980. Destacando o papel dos movimentos sociais organizados que figuram como principais agentes nesta transformação, levantando o debate sobre cidadania que servirá de base para a elaboração da constituição de 1988. Neste sentido, as políticas públicas para a promoção da igualdade racial se inscrevem neste contexto como indicador de uma demanda social que aponta para revisões históricas sobre o papel dos negros na formação social brasileira.

Discursivamente, a nação brasileira passa a ser construída sobre esta base, não de uma homogeneidade racial, mas sim, de uma brasilidade mestiça, unificadora, que assimila diferenças étnicas, diluindo-as, sob a perspectiva do branqueamento social. Kabengele Munanga nos ajuda entender melhor essa realidade apresentando uma resposta aos interpretes do Brasil elencados acima, (MUNANGA, 1999, p. 101-102) nos mostra que a mestiçagem na sociedade brasileira atua como anulação das identidades étnicas indígena e africana. Nesta perspectiva o surgimento de uma identidade brasileira, passa pela anulação das identificações étnicas indígenas, africana e europeia, porém este modelo não democrático, construído pela pressão política e psicológica exercida pela elite dirigente resultou em um processo assimilacionista hegemonicamente pensado a partir de uma visão eurocêntrica.

Percebemos que uma das questões que articulam a marginalização do negro e de sua cultura, portanto, o candomblé, são os processos de exclusão na formação da identidade brasileira e também goiana. Desta maneira, o enfoque decolonial que empreendemos sobre o candomblé pode ser compreendido como uma resposta à marginalização da presença negra na

formação da identidade brasileira, como apresentamos acima. No item a seguir apresentamos a cartografia da produção acadêmica sobre o candomblé em Goiás, acreditamos que as dissertações e teses apresentadas são uma saída para superar a colonialidade do saber e o discurso hegemônico presentes nas leituras feitas pelos interpretes do Brasil, e que nos ajudam a pensar respostas aos modelos de interpretação da sociedade brasileira que coloca negros e indígenas como coadjuvantes de sua própria história.

2.2 Cartografia da produção acadêmica sobre candomblé em Goiás

Neste item realizamos a análise inventariante da produção acadêmica sobre o candomblé em Goiás. As novas possibilidades historiográficas que esses trabalhos apresentam nos mostram que o candomblé além de religião se constitui como campo de atuação política, como movimento social e de luta contra opressões, que ao manter línguas, tradições e práticas que remontam ao passado africano nos mostra que a tradição oral revela que,

O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra. (HAMPATÊ BÁ, 2010, p. 168)

A relevância social desta análise está na busca de se perceber outras formas de vida, desprender-se da retórica da modernidade objetivando a decolonialidade da matriz colonial do poder.⁹ Também questionar a autoridade cultural que dilui as identidades étnicas, africana e indígena na narrativa histórica que apresenta o elemento europeu como civilizador,

⁹A decolonialidade nos remete ao grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade, a proposta de giro decolonial pode ser compreendida como um movimento teórico, ético e político questionador das pretensões de objetividade do conhecimento científico, da sujeição dos saberes, da racialização das relações de poder e da internalização da subalternidade nas estruturas subjetivas do colonizado.

responsável pelo ordenamento social, afirmando um discurso hegemônico. Em levantamento da produção acadêmica sobre candomblé em Goiânia e região observou-se que os estudos sobre esta temática em Goiás são recentes e que o tema foi pouco trabalhado, pois no período analisado, que vai da primeira dissertação defendida em 2002 até a última defendida em 2015, foram encontradas apenas oito dissertações e uma tese, que serão apresentadas em seguida. Os trabalhos apesar de diferentes abordagens apresentam muitos pontos em comum, dentre eles a versão de que o terreiro Ilê Iba Ibomim, fundado por pai João de Abube, foi o primeiro candomblé do estado e que se instalou em Goiânia no início dos anos 1970.

Identificamos o ano de 2006 como um momento importante para a produção acadêmica sobre candomblé em Goiás. A pesquisadora Mary Anne Viera Silva em sua tese de doutorado afirma que,

A partir dos estudos realizados por Scaramal (2006) verificou-se que se via nos trabalhos científicos a divulgação da umbanda e do kardecismo, o que confirma o convencimento pré-estabelecido pelo consenso acadêmico. A partir desses resultados de pesquisa outras produções acadêmicas dentre dissertações monografias e artigos foram surgindo. (SILVA, 2013, p. 52)

Mesmo com o aparecimento deste tema na produção acadêmica é evidente a necessidade de se ampliar os estudos acerca do candomblé em Goiás, sob o argumento de que tal religião vive um processo de encobrimento neste estado. Porém, é possível identificarmos que este processo gradualmente vem sendo revertido. Para tanto podemos destacar o (CieAA) Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas formado pelo Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB) da Universidade Estadual de Goiás (UEG), fundado em 2004 e atualmente coordenado pela professora Mary Anne Vieira Silva, como o único centro de pesquisa direcionado especificamente ao estudo desta temática e que muito tem contribuído para o reconhecimento do candomblé no estado. As pesquisas desenvolvidas pelo (CieAA), dentre outras questões, evidenciam os processos de encobrimento das religiões de matriz africana, a periferização e a segregação espacial. É importante destacarmos o papel da professora/pesquisadora Eliesse Scaramal no processo de inserção da temática negra na produção acadêmica em Goiás. No ano de 2005, Eliesse Scaramal, aprova junto ao Conselho

Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq o projeto “ABEREM – dinâmicas territoriais do sagrado em Goiânia” (2005-2007), até a execução desse projeto o candomblé estava invisibilizado para a produção acadêmica goiana. Foi a partir desse projeto que o tema chegou às universidades goianas.

Outro momento de grande relevância para a produção acadêmica sobre o candomblé em Goiás foi a aprovação do projeto: “Mães de Santo: Domínios territoriais, sociais e históricos do sagrado em Goiânia” (2008-2010) financiado pela Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de Goiás - FAPEG e coordenado pelas professoras/pesquisadoras Eliesse Scaramal (História-UFG) e Mary Anne Vieira Silva (Geografia-UEG). Estes projetos podem ser referenciados como importantes iniciativas no reconhecimento dos terreiros de candomblé em Goiânia, ampliando os estudos sobre candomblé, mapeando os terreiros e registrando importantes festas. Como confirma Sacaramal (2011),

No ano de 2006, a partir dos resultados obtidos por um projeto de pesquisa aprovado pelo CNPq foi possível a construção de vários produtos acadêmicos, dentre monografias, dissertações, teses e artigos que viabilizaram a tessitura de uma história até então desconhecida no cenário nacional e regional sobre o estado de Goiás: a história das religiões afro-brasileiras goianas, especialmente em suas variantes conhecidas por candomblé de kêtu e angola. (SCARAMAL, 2011, p.1)

O pioneirismo da professora Eliesse torna-se ainda mais importante a partir da entrada de alguns de seus ex-alunos, que participaram dos projetos coordenados por ela, no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Podemos afirmar que seu pioneirismo na realização de pesquisas sobre o candomblé em Goiás gerou frutos. Essa afirmação é confirmada na análise inventariante das dissertações e teses que realizamos, uma vez que são de seus ex-alunos 80% da produção acadêmica que apresentaremos a seguir. Na figura abaixo podemos observar a importância da professora Eliesse para a produção acadêmica sobre o candomblé em Goiás.

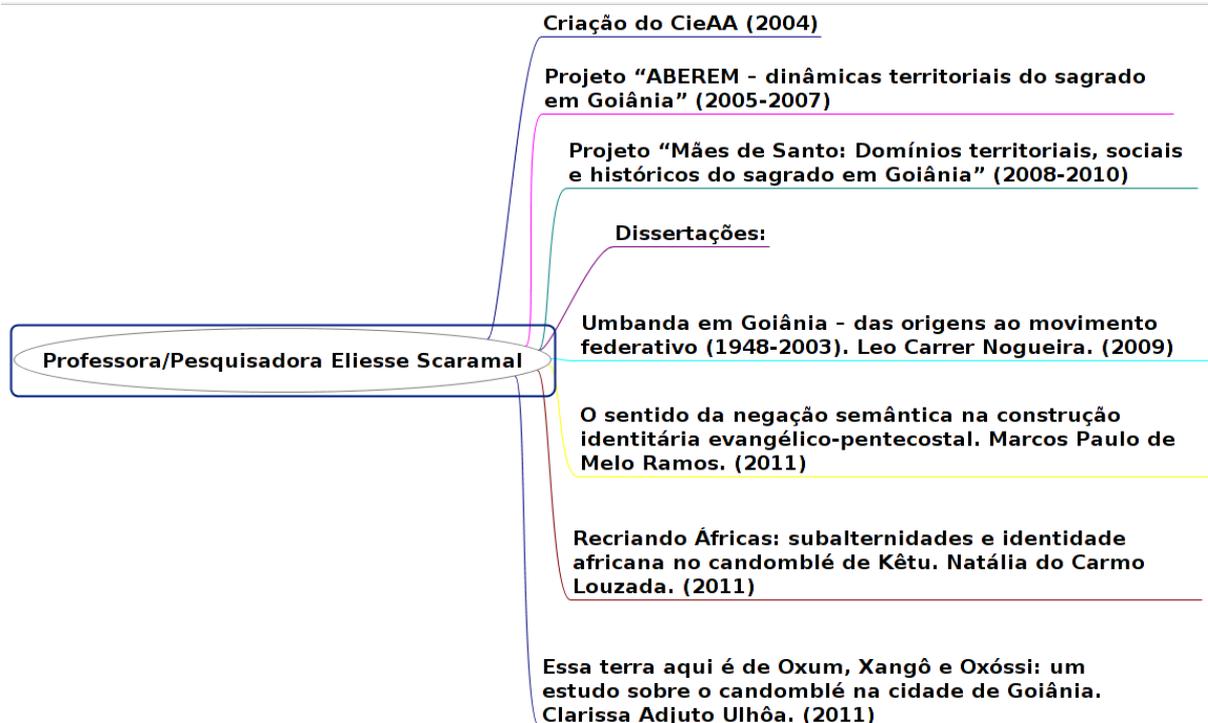


Figura 1 – Figura demonstrando a importância da professora Eliesse Scaramal para os estudos realizados sobre o candomblé em Goiás.

O surgimento de pesquisas sobre o candomblé em Goiás evidenciou uma realidade conhecida pela comunidade dos terreiros de candomblé, como nos mostra a autora,

As recentes pesquisas sobre a configuração social das religiões de matriz africana no estado de Goiás revelaram que no espaço público goianiense vigoram situações que variam de uma invisibilidade silenciosa para situações de conflitos revelados e intolerâncias declaradas. (SCARAMAL, 2011, p.6)

A metodologia que utilizamos para analisar as dissertações e teses foi de caráter inventariante e descritivo acerca da produção acadêmica, consistindo em uma pesquisa de levantamento e de avaliação do conhecimento produzido acerca da temática. Apresentaremos os trabalhos acadêmicos mapeando essas produções num período delimitado, da primeira dissertação defendida 2002 até a última defendida em 2015, destacando o ano de produção, a

instituição a qual está vinculada e a área do conhecimento, quantificando e identificando os dados bibliográficos. Seguiremos, dessa maneira, as seguintes etapas: 1 – Interagir com a produção acadêmica por meio da quantificação e identificação dos dados bibliográficos, com o objetivo de mapear essa produção, ano, local, área de produção, dados objetivos. 2 – Inventariar essa produção identificando tendências, ênfases, escolhas metodológicas e teóricas. Neste sentido não realizaremos uma análise em profundidade da produção acadêmica uma vez que este não é o objetivo de nosso trabalho. Para fins didáticos produzimos uma tabela que apresentamos a seguir.

CARTOGRAFIA DA PRODUÇÃO ACADÊMICA SOBRE O CANDOMBLÉ EM GOIÁS					
Título do trabalho e autor	Natureza e vínculo do trabalho	Ano de publicação	Abordagem	Escolhas teórico-metodológicas	Tese defendida
Bataguengué a Rongo: sincretismo identidade e religião. Padre Célio de Pádua Garcia.	Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.	2002	Aborda as temáticas, identidade, sincretismo e religião.	Estudo das Religiões	Defende a tese de que o terreiro de candomblé de pai João de Abuque foi o primeiro de Goiás, porém não se aprofunda na história do terreiro deixando de abordar questões importantes como: a nação (tradição) ao qual o terreiro está vinculado, a atuação política desse sacerdote, a disputa por prestígio entre as diferentes tradições de candomblé no Brasil e em Goiás, dentre outros.
Umbanda em Goiânia – das origens ao	Dissertação de mestrado defendida no	2009	Analisa a trajetória da umbanda em	O trabalho propõe pensar o sincretismo,	Trabalhando no âmbito da antropologia e da

movimento federativo (1948-2003). Leo Carrer Nogueira.	Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás.		Goiânia, tendo como foco suas origens, a ação da Federação de Umbanda de Goiás e os conflitos entre repressão do Estado e a resistência dos terreiros entre 1948 e 2003.	hibridismo e transculturação a partir do estudo da umbanda em Goiânia, destacando esses aspectos a partir de diferentes possibilidades de negociação cultural.	história cultural defende que há na umbanda uma abertura para o novo, para a incorporação de elementos de outras matrizes religiosas, não existindo um código ritualístico e doutrinário que seja reconhecido por todos os praticantes da umbanda em Goiânia.
Paisagens e territórios religiosos afro-brasileiros no espaço urbano: terreiros de candomblé em Goiânia. José Paulo Teixeira.	Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Goiás.	2009	Analisa a formação territorial e espacialização na paisagem urbana dos terreiros de candomblé em Goiânia.	O trabalho se desenvolve através da metodologia da observação participante apresentando de forma descritiva, quais são e quantas são as igrejas evangélicas e os terreiros de candomblé de Goiânia.	Apresenta a distribuição espacial dos terreiros em relação às igrejas evangélicas e católicas em Goiânia. Constitui-se como um importante trabalho de levantamento dos terreiros em Goiânia e do espaço reservado a eles na cidade.
O sentido da negação semântica na construção identitária evangélico-pentecostal. Marcos Paulo de Melo Ramos.	Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás.	2011	Realiza uma análise sobre a intolerância religiosa, presente no discurso evangélico contra o candomblé em Goiás.	Observação participante em cultos de denominações evangélico-pentecostais.	Por meio da observação participante em cultos de denominações evangélico-pentecostais buscou perceber a visão de mundo que articula o arcabouço identitário que possibilita entender os modelos discursivos dos “crentes” em função de sua abjeção aos “macumbeiros”.
Recriando Áfricas:	Dissertação de mestrado	2011	O foco do trabalho está em	Através da realização de	Problematiza a relação entre africanidade

<p>subalternidades e identidade africana no candomblé de Kêtu. Natália do Carmo Louzada.</p>	<p>defendida no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás.</p>		<p>compreender como a emergência da nação de candomblé kêtú, marcada pela recusa ao sincretismo e afirmação de uma autenticidade africana, se insere nas dinâmicas de negociação cultural desenvolvidas pelo povo de santo.</p>	<p>entrevistas busca perceber como o candomblé se constitui como espaço de emergência de sujeitos e saberes subalternizados.</p>	<p>autêntica, discurso recorrente nos candomblés de nação kêtú, e a negociação por sobrevivência cujo agenciamento está na afirmação da identidade africana. A centralidade do trabalho está em entender como a africanidade, a pureza, a autenticidade e a identidade da nação kêtú, fazem parte da dinâmica do povo de santo goianiense. Como resultado verificou a existência de uma estratégia de sobrevivência negociada em que a afirmação da africanidade consiste na legitimidade. Busca analisar de que forma os princípios de preservação da tradição, pureza, e afirmação de africanidade se contrapõem ao sincretismo nos candomblés que se autodenominam de nação kêtú, relacionando essa afirmação com as estratégias de sobrevivência e expansão dessa religião em cidades como Goiânia.</p>
<p>Essa terra aqui é de Oxum, Xangô e Oxóssi: um estudo sobre</p>	<p>Dissertação de mestrado defendida no Programa de</p>	<p>2011</p>	<p>O trabalho retoma as teses de Prandi (2001) e Capone (2004) para</p>	<p>Observação participante e entrevistas.</p>	<p>Defende a partir de “possibilidades explicativas” que o candomblé não havia</p>

<p>o candomblé na cidade de Goiânia. Clarissa Adjuto Ulhôa.</p>	<p>Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás.</p>		<p>pensar o cenário atual de disputas em torno das noções de tradição e africanidade.</p>		<p>sido implantado nas mais antigas cidades goianas Pirenópolis e Goiás, levanta como explicação para a ausência do candomblé ou de uma religião semelhante na província goiana o seu insipiente e instável urbanismo. Em seguida conta como transcorreu a chegada e o estabelecimento do primeiro terreiro goianiense, nos anos 1970, relacionando-o com a expansão do candomblé para outros estados, no qual a Bahia é o principal centro irradiador. Destaca o papel do Ilê Iba Ibomim como dinamizador da cultura negra em Goiânia. Relaciona, a partir de exemplos de troca de nação por parte dos terreiros, o cenário goiano atual com um cenário ampliado das dinâmicas do candomblé: uma pretensa superioridade e pureza jêje – nagô em detrimento de uma suposta mistura presente na nação angola.</p>
<p>Ayrábegi de Xangô: o cine-transe e sua rubrica etnográfica. Frederico Mael</p>	<p>Dissertação defendida no Programa de Pós-graduação em História da Pontifícia</p>	<p>2011</p>	<p>O objetivo do trabalho consiste em produzir um documentário sobre o terreiro pesquisado. Faz</p>	<p>Observação de campo.</p>	<p>Descreve através de um diário de fotos como se desenvolveu a festa em homenagem ao orixá xangô ayará. O</p>

Silva Bueno.	Universidade Católica de Goiás.		um debate técnico sobre a linguagem documental explicando a estética do documentário e a história do cinema documental.		trabalho pode ser compreendido como um diário de campo ilustrado com imagens descrevendo a festa. Afirma a partir de sua observação de campo que existe uma proximidade entre candomblé e umbanda, mas não faz referência direta a terreiros. Ao contrário de todas as dissertações anteriores não apresenta o terreiro do pai João de Abuque como o primeiro terreiro de candomblé de Goiás, mas sim o terreiro Cabocla Jurema de 1960, baseado em um alvará expedido pela Federação de Umbanda de Goiás, o que demonstra a compreensão do autor de que existe uma proximidade entre umbanda e candomblé.
Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana: o candomblé em Goiânia e região metropolitana. Mary Anne Vieira Silva.	Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Goiás.	2013	Analisa as dinâmicas territoriais das religiões de matriz africana. As categorias centrais da tese são: território, cultura e política. O debate teórico se desenvolve entorno das questões pós-coloniais, dialogando com	O percurso metodológico adotado no trabalho é a geotnografia que pode ser compreendida como uma associação entre os procedimentos e as técnicas de estatística e de sistemas informacionais geográficos com	Através dos procedimentos metodológicos da geotnografia observa como as comunidades de terreiro e a disputa pelo uso do espaço produz o “território-rede” constituído pelos terreiros. Desta forma aborda relevantes questões do terreiro-comunidade e das relações que se estabelecem com a

			Spivak (2010), pensa o sujeito subalterno e sua condição de fala na subalternidade, relacionando a geografia cultural com os estudos pós-coloniais e subalternos.	aqueles que empregam os conhecimentos etnográficos. Afirma que os estudos que seguem essa metodologia resultam da combinação da pesquisa quantitativa com a pesquisa qualitativa.	cidade. Por fim conclui que as identidades territoriais dessas comunidades sofrem de um fenômeno de periferização e segregação no que se refere à apropriação do espaço, melhores localizações e infraestrutura, acesso aos recursos naturais e aos espaços públicos. A autora nos mostra que as políticas territoriais, inclusive em seus planos diretores, influenciam na construção do espaço, no uso social do espaço que produz uma relação desigual entre credos cristãos e religiões de matriz africana.
As múltiplas contextualidades espaciais do candomblé: estudo de geografia da religião. Rodolfo Alves Pena.	Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná.	2014	O objetivo do trabalho é discutir como a relação entre o candomblé e seus praticantes passa a configurar o espaço geográfico no contexto da religião.	Observação de campo realizada no terreiro Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã, situado na cidade de Aparecida de Goiânia e liderado por pai Kênio de Oxalá.	A dissertação tem sua centralidade na interpretação das ações, falas e elementos simbólicos através de uma hermenêutica que evidencia o que está além das aparências imediatas na produção do espaço geográfico no contexto do candomblé em Goiânia e região. Afirma que o candomblé se constrói a partir da ressignificação de contextos culturais e religiosos, que ocorre na relação que se

					estabelece entre tradicional, por ser uma prática milenar, e o moderno, já que é redefinido em espaços que reinventam o sistema cosmogônico original.
--	--	--	--	--	---

O primeiro trabalho acadêmico sobre candomblé produzido em Goiás foi uma dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC-Go, em 2002. Com o título: “Batuguengué a Rongo: sincretismo identidade e religião” seu autor o padre Célio de Pádua Garcia, com a orientação da professora Irene Dias de Oliveira, aborda as temáticas identidade, sincretismo e religião. O trabalho consiste em um estudo sobre o terreiro estabelecido por pai João de Abuque em Goiânia na década de 1970. Sobre este trabalho vejamos o que nos diz Scaramal (2011),

Tomando por base alguns resultados da pesquisa por mim coordenada – acrescida de uma análise da dissertação produzida por Garcia – esta se revelou, em minha opinião, além de deficitária na apresentação de dados basilares para quem se propõe um *study case*, falhas e incoerências históricas importantes como, por exemplo, a ausência no nome do *Ilê Axé*, que Garcia apenas cognominou de “Terreiro de Pai João de Abuque”, além de equívocos sobre sua filiação iniciática e à ‘nação’ a que esse pertencia. (SCARAMAL, 2011, p.2)

No ano de 2009, no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás – PPGH/UFG, Leo Carrer Nogueira, orientado pelo professor Danilo Rabelo, defendeu a dissertação: “Umbanda em Goiânia – das origens ao movimento federativo (1948-2003)”. O trabalho teve como objetivo analisar a trajetória da umbanda em Goiânia, tendo como foco suas origens, a ação da Federação de Umbanda de Goiás e os conflitos e tensões criados entre os aparelhos repressores do Estado e os terreiros entre 1948 e 2003. O trabalho propõe pensar o sincretismo, hibridismo e transculturação a partir do estudo da umbanda em Goiânia, destacando esses aspectos a partir de diferentes possibilidades de

negociação cultural, classificadas em cinco tipos: fusão, adição, assimilação, ressignificação e correspondência, que articulam a existência de um “continuum religioso” identificado na variedade de formas de culto, desde aquelas mais próximas ao candomblé até as que assimilaram o kardecismo. Trabalhando no âmbito da antropologia e da história cultural defende que há na umbanda uma abertura para o novo, para a incorporação de elementos de outras matrizes religiosas, não existindo um código ritualístico e doutrinário que seja reconhecido por todos os praticantes da umbanda em Goiânia.

No mesmo ano de 2009, no Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Goiás, José Paulo Teixeira, com a orientação do professor Alecsandro J. P. Ratts, abordou a formação territorial e espacialização na paisagem urbana dos terreiros de candomblé em Goiânia, em dissertação intitulada: “Paisagens e territórios religiosos afro-brasileiros no espaço urbano: terreiros de candomblé em Goiânia”. Apresenta a distribuição espacial dos terreiros em relação às igrejas evangélicas e católicas em Goiânia. O trabalho se desenvolve através da metodologia da observação participante apresentando de forma descritiva, quais são e quantas são as igrejas evangélicas e os terreiros de candomblé de Goiânia, se constituindo, portanto, como um importante trabalho de levantamento dos terreiros em Goiânia e do espaço reservado a eles na cidade.

Em 2011, no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás, Marcos Paulo de Melo Ramos, orientado pelo professor Leandro Mendes Rocha, escreveu sobre a intolerância religiosa, presente no discurso evangélico contra o candomblé em Goiás em dissertação intitulada: “O sentido da negação semântica na construção identitária evangélico-pentecostal.” Por meio da observação participante em cultos de denominações evangélico-pentecostais buscou perceber a visão de mundo que articula o arcabouço identitário que possibilita entender os modelos discursivos dos “crentes” em função de sua abjeção aos “macumbeiros”. No mesmo ano e programa, Natália do Carmo Louzada com a orientação do professor Danilo Rabelo defende a dissertação: “Recriando Áfricas: subalternidades e identidade africana no candomblé de Kêtu”. O foco de seu trabalho está em compreender como a emergência da nação de candomblé kêtu, marcada pela recusa ao sincretismo e afirmação de uma autenticidade africana, se insere nas dinâmicas de negociação cultural desenvolvidas pelo povo de santo. O trabalho analisa de que forma os princípios de

preservação de tradição, pureza, e afirmação de africanidade se contrapõem ao sincretismo nos candomblés que se autodenominam de nação kêtú, relacionando essa afirmação com as estratégias de sobrevivência e expansão dessa religião em cidades como Goiânia. Problematisa a relação entre africanidade autêntica, discurso recorrente nos candomblés de nação kêtú, e a negociação por sobrevivência cujo agenciamento está na afirmação da identidade africana. Busca perceber nas entrevistas como o candomblé se constitui como espaço de emergência de sujeitos e saberes subalternizados. A centralidade do trabalho está em entender como a africanidade, a pureza, a autenticidade e a identidade da nação kêtú, fazem parte da dinâmica do povo de santo goianiense. Como resultado verificou a existência de uma estratégia de sobrevivência negociada em que a afirmação da africanidade consiste na legitimidade.

Ainda em 2011, e pelo programa de PPGH/UFG, Clarissa Adjuto Ulhôa, com a orientação do professor Alexandre Martins de Araújo, defendeu: “Essa terra aqui é de Oxum, Xangô e Oxóssi: um estudo sobre o candomblé na cidade de Goiânia”. O trabalho retoma as teses de Prandi (2001) e Capone (2004) para pensar o cenário atual de disputas em torno das noções de tradição e africanidade. Dá início a reconstrução acerca do modo como se deu o processo histórico e de delineamento do candomblé, buscando estabelecer um paralelo entre o cenário baiano e goiano. Relaciona a formação do candomblé à diversidade de etnias e o kalundu como organização religiosa anterior ao candomblé. Defende a partir de “possibilidades explicativas” que o candomblé não havia sido implantado nas mais antigas cidades goianas Pirenópolis e Goiás, levanta como explicação para a ausência do candomblé ou de uma religião semelhante na província goiana o seu insipiente e instável urbanismo. Em seguida conta como transcorreu a chegada e o estabelecimento do primeiro terreiro goianiense, nos anos 1970, relacionando-o com a expansão do candomblé para outros estados, no qual a Bahia é o principal centro irradiador. Afirma que nos anos 1950 o candomblé passa a ser visto como patrimônio nacional associado ao turismo e ao crescimento econômico, sendo essas características um elemento importante para o processo de deslocamento do candomblé para além do reduto baiano. No tópico “Goiânia: modernidade, migrações e candomblé”, explica o sentido da modernidade na construção de Goiânia. Fala da região sul de Goiânia e do papel do Ilê Iba Ibomim como dinamizador da cultura negra na região. Relaciona, a partir de exemplos de troca de nação por parte dos terreiros, o cenário goiano

atual com um cenário ampliado das dinâmicas do candomblé: uma pretensa superioridade e pureza jêje – nagô em detrimento de uma suposta mistura presente na nação angola.

No ano de 2011, no Programa de Pós-graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Frederico Mael Silva Bueno com a orientação do professor Luiz Eduardo Jorge, defendeu a dissertação: “Ayrábegi de Xangô: o cine-transe e sua rubrica etnográfica”. Em seu primeiro capítulo apresenta a história de formação do candomblé, ressalta a importância da religião como forma de sobrevivência da identidade negra. Analisa os elementos do culto, altares e imagens. Diferencia umbanda e candomblé a partir de Prandi (1996) e Bastide (1985). Afirma a partir de sua observação de campo que existe uma proximidade entre candomblé e umbanda, mas não faz referência direta a terreiros. Ao contrário de todas as dissertações anteriores não apresenta o terreiro do pai João de Abuke como o primeiro terreiro de candomblé de Goiás, mas sim o terreiro Cabocla Jurema de 1960, baseado em um alvará expedido pela Federação de Umbanda de Goiás, o que demonstra a compreensão do autor de que existe uma proximidade entre umbanda e candomblé. O objetivo do trabalho consiste em produzir um documentário sobre o terreiro pesquisado. Faz um debate técnico sobre a linguagem documental explicando a estética do documentário e a história do cinema documental. Descreve através de um diário de fotos como se desenvolveu a festa em homenagem ao orixá xangô ayará. O trabalho pode ser compreendido como um diário de campo ilustrado com imagens descrevendo a festa.

Em 2013 no Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Goiás, na área de concentração: natureza e produção do espaço, linha de pesquisa: espaço e práticas culturais, Mary Anne Vieira Silva defendeu a única tese sobre candomblé escrita em Goiás, com a orientação da professora Maria Geralda de Almeida, e intitulada: “Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana: o candomblé em Goiânia e região metropolitana”. Analisa as dinâmicas territoriais das religiões de matriz africana. Trabalha com o conceito de religião de matriz africana em contraposição ao conceito de religião afro-brasileira em respeito a um sentimento legítimo cuja demanda provém dos próprios professantes do candomblé. As categorias centrais da tese são: território, cultura e política. O debate teórico se desenvolve entorno das questões pós-coloniais, dialogando com Spivak (2010), pensa o sujeito subalterno e sua condição de fala na subalternidade, relacionando a geografia cultural

com os estudos pós-coloniais e subalternos (SILVA, 2013, p. 239). Nos mostra que até os anos 2000 não há produção acadêmica sobre candomblé em Goiás (SILVA, 2013, p.52), e que isso se relaciona com o processo de reconhecimento desta religião neste estado. O percurso metodológico adotado no trabalho é a geoetnografia que pode ser compreendida como uma associação entre os procedimentos e as técnicas de estatística e de sistemas informacionais geográficos com aqueles que empregam os conhecimentos etnográficos. Os estudos que seguem essa metodologia resultam da combinação da pesquisa quantitativa com a pesquisa qualitativa. A autora compreende que,

Seguindo esse caminho metodológico é possível recorrer às formas interpretativas que se contrapõem as narrativas oficiais de história. Por meio de construções que se apoiam os construtos das ideias de Spivak (2010) e de Jameson (1981), uma vez que ambos partem da valorização das narrativas que revelam as realidades reprimidas. (SILVA, 2013, p. 80)

Através dos procedimentos metodológicos da geoetnografia observa como as comunidades de terreiro e a disputa pelo uso do espaço produz o “território-rede” constituído pelos terreiros. Desta forma aborda relevantes questões do terreiro-comunidade e das relações que se estabelecem com a cidade. Por fim conclui que as identidades territoriais dessas comunidades sofrem de um fenômeno de periferização e segregação no que se refere à apropriação do espaço, melhores localizações e infra-estrutura, acesso aos recursos naturais e aos espaços públicos. A autora nos mostra que as políticas territoriais, inclusive em seus planos diretores, influenciam na construção do espaço, no uso social do espaço que produz uma relação desigual entre credos cristãos e religiões de matriz africana, que pode ser confirmado na afirmação, “Os dados analisados mostram que o território dos candomblecistas efetivou-se por uma densa negociação política, entre os diversos segmentos da sociedade, a saber: poder público, civil, religioso, étnico, dentre outros.” (SILVA, 2013, p. 239). Conclui afirmando que,

Os candomblés se apresentam em complexas relações de redes sobrepostas e inter-relacionadas. As relações de troca, negociação, as tomadas de obrigação de um líder de um terreiro por outro, colocam em xeque a dita autocracia dos terreiros. Identifico

não uma liderança absoluta dos sacerdotes, mas um poder que ao ser atribuído a determinado sujeito vincula diretamente a outro sujeito e a outro terreiro, o que configura as estruturas nodais que defendo nesse estudo. (SILVA, 2013, p. 243)

Vinculado ao Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná, Rodolfo Alves Pena defendeu em Curitiba, no ano de 2014, a dissertação de mestrado: “As múltiplas contextualidades espaciais do candomblé: estudo de geografia da religião”. O objetivo do trabalho é discutir como a relação entre o candomblé e seus praticantes passa a configurar o espaço geográfico no contexto da religião. Analisa as espacialidades no candomblé a partir da sua espacialidade mítica, hierárquica e da representação material. Busca na obra: “A memória, a história, o esquecimento” (2008), de Paul Ricoeur, as contribuições para entender a ação humana como um texto mediado pelos signos e símbolos. A pesquisa de campo dessa dissertação foi realizada no terreiro Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã, situado na cidade de Aparecida de Goiânia e liderado por pai Kênio de Oxalá, o trabalho de Rodolfo Pena tem sua centralidade na interpretação das ações, falas e elementos simbólicos através de uma hermenêutica que evidencia o que está além das aparências imediatas na produção do espaço geográfico no contexto do candomblé em Goiânia e região. Compreende que o candomblé se constrói a partir da resignificação de contextos culturais e religiosos, que ocorre na relação que se estabelece entre tradicional, por ser uma prática milenar, e o moderno, já que é redefinido em espaços que reinventam o sistema cosmogônico original. Desta forma para realizar uma leitura das espacialidades no candomblé recorre a uma abordagem que observa as múltiplas contextualidades espaciais. Pena (2014, p. 55) deixa claro que o objetivo de sua pesquisa é “compreender o amálgama entre os diversos elementos simbólicos que compõem as expressões míticas e as organizações hierárquica, ritual e material, a fim de produzir uma Geografia do Candomblé pautada em uma perspectiva compreensiva do espaço”.

Como podemos observar o recente interesse acadêmico pelo candomblé nos mostra um horizonte de mudanças em que o reconhecimento desta parcela da população promove o diálogo entre o universo acadêmico e as populações invisibilizadas que estão a sua volta, no caso, o candomblé em Goiânia, Aparecida de Goiânia e Senador Canedo, cidades em que as pesquisas acima apresentadas se desenvolveram, contribuindo para avançar no debate

sobre a constituição de medidas que reconheçam o candomblé como parte da sociedade goiana.

Acreditamos que a explicação para o aparecimento dos trabalhos no período recente, deve-se em grande parte a entrada destas temáticas no universo acadêmico. Tudo isto, de algum modo, facilitado pela ascensão das políticas afirmativas. Desta maneira conhecer o contexto de transformações sociais que permeiam a história das ações afirmativas é fundamental para entender melhor porque pesquisas como a nossa vêm sendo desenvolvidas neste momento de nossa história.

A problemática das relações raciais e a forma como é pensada tem se transformado na história recente do Brasil. Podemos encontrar como elementos que contribuíram para esta transformação, o alargamento das noções de direitos humanos, a democratização da informação e as discussões sobre cidadania que se intensificaram no processo de redemocratização a partir dos anos 1980. Dentre os principais agentes destas transformações, destacam-se os setores organizados da população negra brasileira, a criminalização do racismo, a implementação da história da África e cultura afro-brasileira e história indígena no currículo da educação básica, a política de cotas e a criação do Estatuto da Igualdade Racial que são, sem dúvida, ações justas de reparação ao histórico processo de subalternização sofrido pelas populações negras e indígenas no Brasil.

Como nos mostra (SILVA, 2003, p. 21) na história recente do Brasil, o processo de redemocratização vivido nos anos de 1980 mostra a luta de setores organizados da sociedade pelo reconhecimento de seus direitos. A permanente luta das populações negras, no combate às relações raciais assimétricas e na construção da igualdade racial, figura como expressões destas mobilizações populares na efetivação do projeto democrático. A constituição brasileira de 1988 reconhece os diferentes grupos sociais e étnicos que compõem a sociedade brasileira assegurando que sua forma de viver deve ser respeitada. Exemplo disso é o reconhecimento de comunidades quilombolas, e o início da demarcação de seus territórios. A partir da constituição de 1988 a prática do racismo passa a ser criminalizada. A legislação brasileira configura como crime a prática do racismo desde 1989¹⁰, sendo que a

¹⁰Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989.

criminalização do racismo define como discriminação racial: incitar, promover ou praticar a intolerância por motivos étnicos, raciais ou religiosos. Além disso, o ato de dificultar, impedir, ou dar tratamento diferenciado ao acesso a cargos públicos ou privados, bem como, em estabelecimentos comerciais e sociais de qualquer ordem.

Sob essa rubrica incluem-se medidas que englobam tanto a promoção da igualdade material e de direitos básicos de cidadania como também formas de valorização étnica e cultural. Assegurando o acesso à representação política e posições sociais importantes a membros de grupos que, na ausência dessas medidas, permaneceriam excluídos.

De acordo com (MOELECKE, 2002, p. 205) no governo Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) tem início a implementação das primeiras medidas afirmativas. Podemos levantar como momento importante desse período a Marcha Zumbi dos Palmares contra o racismo, pela cidadania e a vida, que levou 30 mil pessoas à Brasília no dia 20 de novembro de 1995. Neste mesmo dia realizou-se seção solene no congresso nacional para homenagear e ouvir lideranças negras, o deputado Paulo Paim do PT/RS apresentou projeto de lei propondo a revisão da história dos povos negros no Brasil, a titulação das terras quilombolas, e a indenização aos remanescentes dos escravos por mais de trezentos anos de escravidão. Depois da seção no congresso, representantes de movimentos negros foram recebidos pelo presidente Fernando Henrique Cardoso, neste encontro o ex-presidente criou um grupo de trabalho interministerial para combater o racismo e desenvolver políticas de valorização do negro. A questão racial despertou a atenção da sociedade e do Estado. Essa marcha foi decisiva para a aprovação das primeiras políticas públicas específicas para a população negra.

Embora uma série de propostas tenham sido introduzidas no Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH), elaborado no ano seguinte que a Marcha ocorreu, até 2001, parte significativa das propostas de reparação às desigualdades raciais não havia sido alcançada. Como nos mostra este retrospecto, no governo FHC as políticas afirmativas para a população negra não se efetivaram. Porém um espaço foi aberto para que as mobilizações da sociedade civil e dos movimentos negros organizados apresentassem este debate para o Estado e para a sociedade brasileira, buscando soluções para o racismo e as desigualdades. Além disso, ampliaram-se o número de órgãos estaduais e municipais voltados para a

população negra, mostrando que a trajetória de implementação das ações afirmativas foi gradual e que teve como principal agente a população negra.

Ações afirmativas são políticas públicas ou privadas que atuam em benefício de pessoas pertencentes a grupos que sofreram historicamente ou sofrem processo de exclusão social e econômica. Estas medidas têm como objetivo combater discriminações raciais, étnicas, religiosas, de gênero, corrigir desigualdades raciais e promover a igualdade de oportunidades. Inscrevendo estes grupos, compreendidos como minorias quanto à representação política, no processo de efetiva inserção social, caracterizado pelo acesso à educação em todos os níveis, saúde, emprego em condições de igualdade, bens materiais, redes de proteção social e reconhecimento cultural.

As ações afirmativas se diferenciam das políticas legais anti-discriminatórias por atuarem em favor de grupos que, potencialmente, poderiam sofrer discriminação por questões, étnicas, raciais, de gênero, deficiência física, identidade sexual, o que pode ser entendido tanto como uma prevenção à discriminação quanto como uma forma de reparação de seus efeitos. Políticas anti-discriminatórias atuam por meio da repressão legal, buscando inibir os indivíduos que possam vir a praticar discriminação.

Santos (2007, p. 18) nos mostra que no processo de construção das políticas afirmativas no Brasil as primeiras instituições brasileiras a adotarem cotas em seus processos seletivos foram a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e a Universidade Estadual do Norte Fluminense (UNEF), que, por meio de leis estaduais, instituíram cotas sociais para alunos de escola pública, em 2000, e cotas raciais para negros e indígenas, em 2001. Essa iniciativa desencadeou uma série de iniciativas semelhantes na maioria das instituições públicas de ensino superior. A adoção dessas políticas permite compensar os desníveis educacionais, eliminando dessa forma, para efeito de acesso, as diferenças na formação escolar, permitindo condições mais igualitárias nos processos de seleção ao ensino superior. Assim, repara-se um desequilíbrio, necessário ao processo de inclusão que passa pelo acesso as universidades públicas brasileiras.

Sales Augusto dos Santos (2007, p. 20) afirma que no ano de 2001, o debate sobre ações afirmativas no Brasil estava alinhado com o debate em proporções globais. A realização

da III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Correlatas de Intolerância, em Durban na África do Sul, no ano de 2001, resultou na elaboração da “Declaração de Durban”, direcionando esforços e concretizando as intenções da reunião. No Brasil, neste período, setores organizados da população negra desempenham papel fundamental no processo de negociação e pressão junto ao Estado brasileiro para o alinhamento com o debate internacional de luta contra o racismo e construção de medidas de combate às desigualdades raciais.

De acordo com Lima (2010, p. 82) em sua posse, em 1º de janeiro de 2003, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva (2002-2010) já anunciava em seu discurso oficial o compromisso com a valorização da diversidade racial brasileira, e o combate as desigualdades. (LIMA, 2010, p. 86) nos mostra que no dia 21 de março de 2003, dia internacional pela eliminação da discriminação racial, a presidência da república cria a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Seu objetivo maior é desenvolver iniciativas contra as desigualdades raciais no país. A criação da (SEPPIR), bem como, conselhos e órgão institucionais, nos âmbitos municipal e estadual, vêm construindo espaços formais de diálogo para elaboração e efetivação de políticas de ação afirmativa para a população negra no Brasil.

Percebemos que a partir da política nacional antirracista a questão racial passa a ser uma questão da vida política brasileira. A emergência da questão racial na vida política nos mostra que existe um ambiente político de tolerância a estes temas.

No governo da presidente Dilma Rousseff (2010-2016) é possível observar o prosseguimento das políticas afirmativas de combate às desigualdades raciais que se consolida com a aprovação da lei n. 12.711/12, em agosto de 2012, que institui a obrigatoriedade da adoção de ações afirmativas raciais e sociais nas universidades federais.

Diante da trajetória das ações afirmativas no Brasil é possível afirmar que nos governos Lula e Dilma observa-se o maior avanço das ações afirmativas e ações efetivas na luta contra o processo histórico de diferenciação racial, exemplo disso foi a criação da (SEPPIR), a criação do Programa Diversidade na Universidade, instituído em 2002 através da Lei 10. 558/02, a Lei 10. 639/03 que estabelece a obrigatoriedade do ensino de história da

África e cultura afro-brasileira e cria o dia da consciência negra no calendário escolar, complementada em 2008 pela Lei 11. 645/08 que contempla a obrigatoriedade também, do ensino em todos os níveis da educação brasileira da história indígena. Como também a Lei 12.288/10 de 20 de julho de 2010, que institui o Estatuto da Igualdade Racial. A criação da secretaria e aprovação destas leis demonstrou concretamente o empenho do Estado brasileiro, através de sua política de governo, em reverter a estrutura racial brasileira que reproduz práticas de nossa herança colonial. É neste contexto que temas/estudos como o candomblé ganham espaço nas pesquisas acadêmicas.

O debate sobre as políticas de ação afirmativa por recorte racial no Brasil alcançou grande repercussão social, alimentando posicionamentos contrários, fundamentados, principalmente, na defesa do universalismo do acesso à oportunidade como direito constitucional garantido a todos e o problema metodológico de definição da pessoa negra. Este debate é marcado pela dificuldade, por parte da sociedade brasileira, de reconhecer como historicamente as relações raciais assimétricas articulam as questões raciais à mobilidade sócioeconômica, ou seja, por razões históricas a população negra têm menos oportunidades que a população branca no Brasil. É no sentido de resolver estes problemas sociais que as ações afirmativas tentam cumprir seu principal objetivo que é o de combater o processo histórico de exclusão social e econômica.

Porém, com a chegada Michel Temer (2016) à presidência da república temos observado que temas como o combate ao racismo, à homofobia, violência contra as mulheres e o combate a pobreza não ocupam lugar central nas propostas do novo governo. A gradual inserção destes grupos subalternos em espaços historicamente negados a eles na sociedade brasileira novamente se depara com o interesse de se manter as estratificações de raça, gênero e classe. Porém, são nos territórios negros, nas periferias das cidades, que surgem expressões de resistência cultural e política, construindo experiências de sociabilidades alternativas, de resistência. Acreditamos que o Afoxé Omo Odé, o Fórum Goiano de Religiões de Matriz Africana, o terreiro Ilê Oju Odé, espaços onde nossa pesquisa se desenvolve, são exemplos dessa resistência negra que falamos. Nestes espaços as populações negras mantêm sua história e identidade, resistindo aos poderes vigentes ao longo da história. Compreendemos que são nestes espaços de resistência que nossa sociedade cria sua identidade própria, nega um

modelo eurocêntrico.

Diante dessa retrospectiva em relação aos últimos anos das relações raciais no Brasil percebemos que é neste contexto que as ações afirmativas se inscrevem, no contexto dos direitos sociais que buscam diminuir desigualdades estruturais, assentadas na relação entre a diferenciação racial e a exploração socioeconômica, propondo desafios sistemáticos para a superação do racismo, para a revisão dos papéis atribuídos às matrizes africana e indígena no saber escolar, nos direitos civis, e na reorganização da estrutura socioeconômica.

É nesse contexto, em que as ações afirmativas no Brasil buscam diminuir desigualdades estruturais. Assentadas na relação entre a diferenciação racial e a exploração socioeconômica, propondo desafios sistemáticos para a superação do racismo, para a revisão dos papéis atribuídos às matrizes africana e indígena no saber escolar, nos direitos civis, e na reorganização da estrutura social, percebemos que a pluralização cultural e política vêm produzindo novos sentidos para o uso político do conceito de raça.

Desta forma é possível aferir que a pluralização cultural e política vêm produzindo novos sentidos para o uso e a ideia que se tem quanto, a raça e a etnia, que no atual contexto têm se transformado em instrumento de mobilização política e discursiva, constituindo-se como mecanismo de agenciamento contra o racismo. Desse modo vem se produzindo um novo sentido para utilização dos termos, raízes étnicas e diferença cultural, como militância política e valorização do específico, constituindo novos instrumentos de atuação política.

3. ILÊ OJU ODÉ: A ATUAÇÃO POLÍTICA DE UM TERREIRO DE CANDOMBLÉ EM APARECIDA DE GOIÂNIA

3.1 A pesquisa e o lugar de fala

No primeiro capítulo apresentamos a chegada do candomblé em Goiânia, no início da década de 1970 com pai João de Abuque, as justificativas para um estudo sobre o candomblé em Goiás. No segundo apresentamos o mapeamento das pesquisas já realizadas sobre o assunto, destacando as motivações para o aparecimento recente de estudos sobre terreiros de candomblé em Goiás, como também, as possibilidades de aproximação entre as reflexões presentes na crítica decolonial e os saberes existentes em um terreiro de candomblé.

No capítulo três, que se inicia a seguir, apresentaremos a fala de nossos entrevistados. Através das entrevistas conheceremos a origem do terreiro onde ocorreu nossa pesquisa de campo, como ele foi fundado e o que representa sua fundação. Qual a posição que este terreiro reivindica na história do candomblé goiano. E quais atividades são desenvolvidas por este terreiro no contexto da articulação e resistência dos terreiros de candomblé em Goiânia e Aparecida. Compreendemos que esse capítulo é uma resposta ao capítulo um e dois, pois acreditamos que ao apresentarmos as falas de nossos entrevistados e refletir sobre a organização dos terreiros estamos buscando respostas para a intolerância religiosa e o racismo.

A seguir apresentaremos a transcrição das entrevistas a discussão e os resultados. Esta etapa da pesquisa consistiu na convivência semanal com as pessoas no terreiro Ilê Oju Odé, que fica na Rua Machado de Assis, chácara 37, no bairro Cidade Satélite São Luís em Aparecida de Goiânia-Goiás, no período de julho de 2016 a março de 2017. Como também a realização das entrevistas, em abril de 2017 e análise dos dados levantados. Com o objetivo de compreender e explicar a atuação política do terreiro de candomblé Ilê Oju Odé identificamos e observamos diferentes aspectos da realidade de atuação política deste terreiro. A análise e interpretação dos dados têm como um de seus objetivos compreender a complexidade da realidade social e a luta que circunscrevem o espaço do candomblé na sociedade goiana.

Como foi dito anteriormente, meu primeiro contato com este terreiro de candomblé se deu no ano de 2014, na noite do dia 20 de dezembro, em um toque para caboclo, no qual estive presente como visitante. Desde então mantive um contato contínuo com essa comunidade, participando, na qualidade de simpatizante das atividades desenvolvidas pelo terreiro. Apesar de não ser iniciado no candomblé, mas, devido à relação de confiança estabelecida com a mãe de santo do terreiro, tenho participado de forma ativa da

atuação política do terreiro, como também, das cerimônias ritualísticas do terreiro candomblé: tocando atabaque, auxiliando no sacrifício de animais, além da organização do espaço físico do terreiro: podando árvores, capinando e no ano de 2015 participei da construção de dois banheiros. Minha inserção é marcada pelo vínculo de amizade desenvolvida com a comunidade. Desta maneira nunca me esquivei em assumir minha posição: participante do terreiro e acadêmico que desenvolve uma pesquisa junto a essa comunidade.

Porém, foi só com a entrada no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás, com projeto de pesquisa voltado para o estudo da organização e luta dos terreiros de candomblé em Goiânia e Aparecida, que surgiu a necessidade de estabelecer uma estratégia de trabalho para acompanhar a atuação do Ilê Oju Odé e sua dinâmica interna. Foi na busca de sistematizar as informações para a pesquisa que estabelecemos o período de julho de 2016 a março de 2017, como período de investigação e levantamento de dados, neste período estivemos semanalmente no terreiro, participando de todas as atividades religiosas e políticas. A convivência com as pessoas do terreiro foi fundamental para a realização das entrevistas, conhecer a história do terreiro e das pessoas que fazem parte dele foi imprescindível para orientar quais temas são relevantes para o nosso trabalho. Em estudo sobre pesquisa qualitativa Rosália Duarte (2002, p. 46) afirma que “aprender a realizar entrevistas é algo que depende fundamentalmente da experiência de campo”. E é isso que fizemos neste capítulo, tentamos conhecer o terreiro e sua rotina. Entendemos que esta primeira fase, exploratória, foi essencial para o desenvolvimento da pesquisa. A convivência nos possibilitou ouvir as histórias sobre as origens do terreiro, a importância da organização dos terreiros, o combate à intolerância religiosa e a luta pela garantia de espaço na sociedade.

Em longas conversas na cozinha do terreiro Ilê Oju Odé passei a entender melhor o dia a dia deste terreiro, a organização do Afoxé Omo Odé, as reuniões do Fórum Goiano de Religiões de Matriz Africana e a realização do primeiro seminário deste Fórum. O Fórum e o Afoxé são os espaços de atuação política deste terreiro, o Fórum, através de reuniões mensais organiza a comunicação entre os terreiros de candomblé de Goiânia e região articulando ações no sentido de resolver as demandas destes terreiros. O Afoxé realiza ensaios mensais e anualmente, no mês de setembro, percorre as ruas do Setor Pedro Ludovico apresentando para

a sociedade goiana as roupas, as músicas e as danças que fazem parte do candomblé, atuando como espaço de resistência negra.

Conforme destacamos anteriormente, podemos afirmar que a pesquisa foi participante e sistemática, uma vez que nos envolvemos e participamos efetivamente das atividades religiosas do terreiro, das reuniões do Fórum, do primeiro seminário do Fórum e da organização e apresentação do Afoxé na caminhada de rua. Outra questão fundamental para nosso trabalho foi a boa relação com as duas pessoas que lideram o terreiro Ilê Oju Odé, foram fundamentais, pois proporcionaram condições especiais para o desenvolvimento da pesquisa, nos dando livre acesso a lugares e fatos da história deste terreiro.

Após a convivência com a comunidade do Ilê Oju Odé, de julho de 2016 a março de 2017, convivência semanal, prosseguimos com nossa pesquisa realizando as entrevistas com Luís Lopes Machado e Maria do Socorro Rodrigues Alves, pessoas que estão à frente do terreiro de candomblé Ilê Oju Odé. A escolha dessas pessoas ocorreu por conta da atuação política deste terreiro que se dá através do Afoxé e da organização do Fórum, ações que se destacam no combate ao racismo, à intolerância religiosa e na luta pelo reconhecimento do candomblé como parte da sociedade goiana. Nosso levantamento bibliográfico sobre a metodologia da pesquisa participante e da história oral nos mostrou que o fato de termos restringido o número de entrevistados a duas pessoas não compromete o alcance de nosso trabalho, como nos mostra Chantal de Tourtier-Bonazzi (2006),

Caso se trate de uma só testemunha, o material, provavelmente muito rico, será analisado qualitativamente. Se a entrevista for bem encaminhada, chegará um momento em que as perguntas não serão necessárias; a testemunha, mergulhada em seu passado, se sentirá perfeitamente à vontade e, esquecendo a presença do microfone e do entrevistador, dará largas às recordações (TOURTIER-BONAZZI, 2006, p. 237).

É nesta perspectiva que podemos afirmar que alcançamos nossos objetivos, pois tivemos acesso a informações detalhadas sobre quais foram os motivos e o que representa a fundação do terreiro de candomblé Ilê Oju Odé e qual seu papel na organização e atuação política dos terreiros em Goiânia e Aparecida.

Entendendo a atuação deste terreiro de candomblé como um movimento social e de luta contra opressões, acreditamos ser possível produzir uma reflexão histórica que nos mostrará como o Afoxé Omo Odé, e a organização do Fórum Goiano de Religiões de Matriz Africana, se configuram como importantes espaços no processo de formação identitária e transmissão cultural, em que o que está em jogo é a possibilidade da comunidade dos membros de terreiros de candomblé de Goiânia e região defenderem seu espaço frente a marginalização social imposta a este grupo. Acreditamos também que a fala dessas pessoas pode nos mostrar de que forma essas construções identitárias possibilitam uma reflexão a cerca do papel do Estado, do papel desempenhado por cada um individualmente e do grupo na afirmação da identidade negra em Goiânia e Aparecida.

No item a seguir apresentaremos um pouco da história de vida de nossos entrevistados, suas falas. A transcrição das entrevistas nos mostra conflitos relacionados à sucessão de pai João de Abuque, a separação das casas, o surgimento do Ilê Oju Odé, sua missão de manter a tradição de pai João de Abuque, sua atuação, as pessoas envolvidas. Nesta parte situamos a trama em que os sujeitos de nossa pesquisa estão envolvidos.

3.2 “A raiz do velho João”

Luís Lopes Machado, filho de mestre Bimba, nasceu no dia 12 de setembro de 1962 em Salvador-BA, mudou-se para Goiânia em 1973. Iniciado no candomblé em 1983 por pai João de Abuque, permaneceu como pessoa de confiança deste pai de santo até sua morte. No terreiro de pai João, recebeu o cargo de ogã. Ogã é o nome que se refere a diversas funções masculinas dentro de um terreiro de candomblé. É considerado um sacerdote escolhido pelo orixá para estar lúcido durante os rituais. Ele não entra em transe, porém não deixa de ter a intuição na comunicação com o orixá. Os atabaques do candomblé só podem ser tocados pelos ogãs. O sacrifício de animais também é função exclusiva dos ogãs. O cargo que Luís recebeu de pai João é o de ogã alabê de Iemanjá, sua responsabilidade é a condução dos cantos. Ele é quem começa o toque através do qual o orixá dança representando elementos míticos como caça, guerra e outros. O cargo de ogã também o qualifica a ser chamado de pai,

que é como Luís é chamado em seu terreiro. Além de comandar o terreiro de candomblé Ilê Oju Odé, é mestre de capoeira, é funcionário público da prefeitura de Goiânia. Na entrevista realizada com Luís Lopes Machado foi perguntado como ele gostaria de ser chamado nas menções feitas a ele durante a escrita da dissertação, ele respondeu que gostaria de ser chamado de Pai Ogã Mestre Luisinho Megeomam.

Maria do Socorro Rodrigues Alves, filha de pai João de Abuque, nasceu no dia 22 de janeiro de 1968 em Petrolina-PE e mudou-se para Goiânia em 1971. É funcionária pública da prefeitura de Goiânia na Companhia de Urbanização de Goiânia (COMURG). É mãe de santo do terreiro Ilê Oju Odé, que tem sua história marcada pela defesa do modelo de candomblé praticado por pai João de Abuque e pela atuação através do Afoxé Omo Odé e do Fórum Goiano de Religiões de Matriz Africana na luta contra o racismo e a intolerância religiosa. Na entrevista realizada com Maria do Socorro Rodrigues Alves, também foi perguntado a ela como ela gostaria de ser chamada nas menções feitas a ela durante a escrita da dissertação, ele pediu que a chamássemos de Yá Omualé.

João de Abuque, o primeiro pai de santo de Goiânia faleceu no ano de 2006. Após sua morte seu terreiro, o Ilê Iba Ibomim, situado na Rua 1058, no Setor Pedro Ludovico, ficou fechado por um ano, como manda a ritualística do candomblé. Com a reabertura do terreiro, este passou a ser comandado pelo neto consanguíneo¹¹ e filho de santo de pai João de Abuque, Stive Rodrigues, que contava com a ajuda de Ogã Megeomam e Yá Omualé, sua mãe consanguínea. Yá Omualé não podia assumir o comando do terreiro pois, mesmo sendo filha do primeiro pai de santo de Goiânia e tendo crescido em seu terreiro de candomblé, não havia sido iniciada. Como ela destaca em sua fala registrada na entrevista que está disponível

¹¹Destacamos a consanguinidade para diferenciar vínculo consanguíneo de vínculo religioso, uma vez que, quem inicia alguém no candomblé se torna seu pai ou mãe de santo e a comunidade do terreiro se torna sua família de santo. No caso que estamos estudando Stive Rodrigues está ligado a pai João de Abuque através do vínculo consanguíneo, é o seu neto, e do vínculo religioso, é seu filho de santo. Optamos por usar o termo consanguíneo para facilitar o entendimento das relações entre as pessoas que fazem parte de nossa história, já que estamos trabalhando também com o vínculo religioso, que é chamado pelos membros do candomblé de “família de santo”. Neste sentido a disputa pelo lugar de herdeiro do terreiro de João de Abuque é uma questão de consanguinidade e vínculo religioso. A única filha de pai João de Abuque não assumiu a liderança do terreiro Ilê Iba Ibomim, fundado por seu pai, por não ter sido iniciada no candomblé, seu filho ocupou este lugar. Em síntese a utilização do termo consanguíneo em nosso trabalho serve para diferenciar filho de santo de filho consanguíneo.

em anexo, este fato se deu por conta de uma interdição existente na ritualística do candomblé na qual o pai ou mãe consanguíneo não podem iniciar seus filhos. Desta maneira, após a morte de pai João de Abuque seu terreiro passa a ser comandado formalmente por seu neto e filho de santo Stive Rodrigues com a orientação de Ogã Megeomam e Yá Omualé.

Em nossa entrevista Yá Omualé lembra com muita emoção da morte de seu pai, João de Abuque, e de sua saída do Ilê Iba Ibomim. Podemos perceber que o ponto central de sua fala está no seu empenho em manter o que ela chama de “as raízes do velho João”. Vamos ver como ela narra essa passagem, vamos ver o que ela tem a nos dizer sobre isso.

Y.O. - Bom, a separação houve porque depois da morte dele muitos filhos de santo... antes dele falecer muitos filhos de santo já tinha passado para outro Axé. E nisso meu pai...não sei, não sei o que passava na cabeça dele. Ele tinha muito apego com os filhos de santo dele. Tem hora que eu paro e penso assim, o que fez ele adiantar o processo do falecimento, eu acho que foi essa questão: desgosto, né? Pelos filhos de santo que ele sempre ajudou e que de repente resolveram ir para outro Axé, né? Todo mundo já tinha suas casas, já tinham seus filhos de santo, feitos e ajudados por ele, né? E no final eles virarem as costas pra ele. Ele se sentiu, como que se diz, ficou desgostoso, né? Os mais velhos dizem desgostoso quando a gente fica decepcionado com as coisas que acontecem. Voltando à nossa separação, de mim que sou filha de João de Abuque com meu filho, Stive, que foi feito por ele, mas que tinha um pai pequeno que se chamava Jeferson, que era lá da casa do finado Ênio, que foi um dos filhos de santo do meu pai, que foi para outro Axé, um dos primeiros. Ele deu obrigação no meu menino, no meu filho, né? Na época ele tinha quatorze anos e com isso, meu pai vivo ainda, fomos vivendo lá e depois do falecimento do meu pai esse finado Ênio falou pra ele que ele seria o herdeiro do Axé, que ele desse a obrigação com ele que ele passava o Axé que era do vô dele pra ele, né? Assim era a conversa que o antigo pai de santo Júlio Duarte falava pra ele. Só que eu fui tirar essas conversas a limpo lá na casa do sr. Júlio e ele negou tudo. Disse que não tinha essa conversa, que ela nunca existiu. Mas, enfim isso não vem ao caso agora.

Com isso, com esse filho de santo que tinha ido para outro Axé e que ficou na cabeça do meu menino dizendo que como ele era o herdeiro, que ele tinha que tomar conta, que ele tinha que tocar outra nação lá. Ele foi enchendo a cabeça dele dizendo que Angola não fazia mais parte e que ele tinha que ser Kêtu puro e que aquilo que era do vô dele era coisa do passado, que tinha que acabar, que não podia ser daquele jeito e foi construindo um, como que se diz...as pessoas que meu filho conheceu que eram os ex-filhos, ex não né? Porque não existe ex-pai, ex-mãe. Isso é jeito de falar. Esses que foram filhos de santo do meu pai falavam pra ele que ele tinha que mudar, renovar, aquela coisa, então ele não se adaptou com o jeito que a gente tava tocando a casa, com o jeito que a gente tinha que tocar, que era o jeito que o avô tocava. Ele tinha que fazer mudanças porque ele não queria ficar na mesmice, que ele não queria aquilo pra ele, que ele queria uma coisa nova, que como as pessoas falavam que ele era o herdeiro do Axé, ele queria fazer do jeito dele, da forma dele. Foi aí que começou as discórdias, as confusões. Porque o Luís, meu esposo, foi filho de santo do meu pai e sempre esteve ali com a gente. Sempre

teve do lado do meu pai, era o braço direito, esquerdo. Tanto é que quando a gente tava lá, que ficou um ano de luto, né? A casa fechada eu procurando saber as procedências, o Luís procurando também ver da raiz com o pai de santo do meu pai. Pai de santo não, o que cuidava do Oxóssi do meu pai. Porque meu pai foi feito por outra pessoa, não foi por ele, foi feito por Zeca Gongobira. Então assim, não chegamos a conhecer, nós viemos da raiz de Angola e como que a gente ia mudar assim do nada, né? Então tinha seu Júlio que tava dando comida a Oxóssi que a gente aprendeu a respeitar como avô, pai de santo, né? Que tem isso, o pai de santo nunca deixa de ser pai de santo, mas quando se vai, se falece, sempre tem uma pessoa pra esquentar a mão, pra cuidar, pra alimentar o Orixá da gente, que a gente nunca pode ficar sem se cuidar. Uma vez iniciado, nunca pode deixar parar, tem que correr energia e energia viva, mão quente.

Então é isso o que aconteceu. Foi que simplesmente ele virou e falou que ele queria uma renovação, que ele não queria ficar no passado e que ele queria tocar da forma dele. Aí tá, queria dar obrigação com o finado Ênio, deu a obrigação com ele. É claro que eu não fui, não participei, não quis estar presente, sendo que ele me chamou eu não quis estar presente. Falei que não ia e não fui, achei que era melhor ficar longe. Daí em diante eu resolvi que não era ali que eu devia ficar. É como se eu estivesse sentindo que Oxóssi não queria eu ali. Quando eu saí de casa eu morei, assim, um mês de aluguel, perto, próximo do meu trabalho, que eu trabalho, tenho minha vida própria. E, assim, esse um mês serviu pra eu pensar e ver o que eu ia fazer da minha vida em relação a isso, que rumo eu ia seguir. Mas, assim, do dia que eu sai até o dia que eu vim parar aqui na chácara, que foi um mês depois que eu saí lá da casa, no dia vinte e dois de janeiro, que era a data do meu aniversário eu vim parar aqui. Falei: “já sei onde é que eu quero ficar. É aqui que eu vou ficar.” Passei a acordar e ver o ambiente e olhar, respirar, ver as folhas, as plantas, as árvores, olhar pro barracão, pras coisas que meu pai fez, e a impressão que eu tive é de que eu já havia estado aqui neste lugar desse mesmo jeito, mas não sabia que o que me trouxe aqui foi isso. Eu comecei a perceber que Oxóssi não queria eu lá, não queria que nós ficasse lá, nem ele queria ficar, igual ele falava para o meu pai. O Exú do meu pai também falava, e o Caboclo Pena Branca dele também muitas vezes falou que ali o que tinha que dar já tinha dado, que ali não era lugar mais, que se ele quisesse recolher filho, continuar com os trabalhos dele ele tinha que vir pra cá, pra chácara. Só que no momento que eu vim pra cá eu não pensei em momento nenhum, não lembrei dessas conversas, dessas palavras que muitas vezes eu vi meu pai incorporado falar, incorporado ou no Caboclo ou no Exú Tiriri dele. Então assim, sempre falavam a mesma coisa, Oxóssi não queria. Meu pai sempre falava: “Oxóssi não quer mais aqui, Oxóssi não quer que eu faça mais festa aqui, Oxóssi não quer mais a mão do sr. Júlio Duarte. Eu não sei o que é, tem alguma coisa errada.” Sempre falando pra gente que se caso acontecesse alguma coisa com ele que era pra gente procurar pai Valtinho em Salvador que ele saberia como orientar a gente, qualquer coisa que acontecesse com ele. E foi o que a gente fez.

Depois de um ano o procedimento que ele faleceu, foi aí que eu resolvi falar que ia me iniciar, dar minha obrigação. Mas demorou uns sete anos pra eu falar é hoje, aqui. Estando aqui na chácara eu percebi que aqui era o lugar e que não tinha outro caminho, que eu tinha que dar minha obrigação aqui, com tudo que Oxóssi fez eu passar, separação, briga de filho, família. Acaba a gente achando que é uma coisa assim... por um lado tinha um processo de bens imóveis em relação ao meu filho. Eu acho que ele tinha um certo medo ou receio de perder alguma coisa que não era dele, não sei, até hoje ele tem isso com ele. Porque na época de um ano que a casa ficou fechada que a gente ajudou ele a tocar, durante uns sete anos lá, quando completou sete anos, não, cinco anos que a gente tava tocando depois da morte do meu pai, teve aquela coisa do que aconteceu, dessas brigas, e meu menino tava bem porque praticamente a gente queria empossar ele, queria pôr ele realmente como a pessoa

que herdou o Axé, né? Tem hora que eu me culpo muito, o Luís se culpa nessa relação, porque na verdade ele chegou onde chegou por causa da gente mesmo. Até hoje o pouco espaço que ele conseguiu manter e ter, porque ele saiu fora do padrão, da convivência dele pra passar para outro Axé.

Deu obrigação, voltando ao assunto, com o finado Ênio que foi filho de santo do meu pai, mas que já tinha passado para outro Axé. Em janeiro, eu já estava aqui já, eu me lembro bem, foi em janeiro, foi no final de janeiro que ele deu a obrigação dele, me chamaram mas eu não quis ir, não quis fazer parte. Eu conversei com ele e disse: “eu não tenho nada contra você”, porque na verdade eu não tinha né, porque o ser humano é diferente no pensar com o lado espiritual essas coisas, e eu que não era nem iniciada falei pra ele: “eu não tenho nada contra você, Ênio, mas eu não vou estar lá, não vou fazer parte porque eu sei que não vai dar certo, que não é do jeito que você está pensando. Não é assim, alguma coisa me diz isso.” Alguma coisa me falava, não era experiência, eu falei pra ele isso, foi em janeiro. Aí passou janeiro, fevereiro, em março eles quebraram o pau. Não foi nem três meses, eu acho que ele nem cumpriu o preceito de três meses lá na casa, logo saiu uma fofocaiada, um rolo danado, uma brigaiada e nisso eles cortaram relações. Aí ele passou pra esse tal de Babazinho pra ele cuidar dele, que é desse tal de Axé Queiroz, que também dizem é do mesmo Axé Oxumaré, mas, na verdade, é o Axé Queiroz. Porque agora eles falam o sobrenome da casa, né? Assim, no caso meu nome é Maria do Socorro Rodrigues Alves. Geralmente eles não falam mais pro lado Iorubá, pro lado do Orixá, pro lado de nada, geralmente eles falam pro lado pessoal. Seria o Axé Alves, o Axé Rodrigues, né? O Axé deles agora é assim. Mas também isso não vem ao caso, cada um segue, põe o nome no seu Axé que quiser. Pra mim também não me interessa, mas foi uma mudança radical, tudo passou muito rápido.

Se eu for falar pra você o que a gente passou eu vou sentir que foi só mostra e que não foi nada sofrido, que foi uma coisa... como se diz, como se fosse um filme, né? De repente você vem pra cá e você vê como tem que ser, não importava se você sofreu, se você chorou, se você sentiu falta ou se você tem saudade de alguém que se foi, não. Quando eu cheguei aqui eu senti que tinha que ir para frente, que tinha que continuar caminhando na mesma história do meu pai e no mesmo caminho. Aí teve outra coisa, eu tive que me iniciar. Eu já sabia que tinha, que era o meu caminho, mas só que eu tinha medo, eu pensava: “Nossa! Eu não sei se eu quero isso pra mim, eu vou pensar de outra forma, né? Pra ver se... talvez outro caminho vai ser melhor.” Mas não, não adianta era nadar contra a maré, até que eu falei: “Não, eu vou me entregar.” Aí eu dei minha obrigação e estou aqui hoje. Eu estou prestes a fazer três anos, estou bem, feliz comigo mesma. É claro que eu trouxe Oxóssi, trouxe Oxóssi, Iemanjá, Oxum, trouxe pra cá. (OMUALÉ, 2017)

Ela se lembra de que com a reabertura do terreiro Ilê Iba Ibomim em 2008, um ano depois da morte de pai João, começam a surgir alguns problemas. O novo pai de santo do terreiro, Stive Rodrigues, decide abandonar as origens de João de Abuque, que consiste na presença da tradição do candomblé angola em seu terreiro. Defendendo a importância de manter o candomblé assim como pai João deixou, Megeomam e Omualé resolveram se mudar do Ilê Iba Ibomim para uma chácara que pai João havia adquirido em 1975, situada em Aparecida de Goiânia e chamada de chácara do Caboclo Pena Branca.

De acordo com os relatos colhidos em nossas entrevistas, em 1975, esta chácara passou por todos os procedimentos ritualísticos de fundação de um terreiro de candomblé, o que o povo de santo chama de “plantar o axé”. Nesta chácara pai João eventualmente realizava atividades religiosas próprias do candomblé, podendo ser compreendida como uma extensão de seu terreiro enquanto esteve vivo. Em 2012 esta chácara passa então a ser um terreiro de candomblé independente e ganha o nome de Ilê Oju Odé, que significa a casa dos olhos de Oxóssi. Os fundadores desta casa afirmam que este nome representa a missão deste terreiro de guardar a tradição do candomblé de pai João, um candomblé definido por eles mesmos como “antigo”, “pé no chão”, de “raiz angola”. Yá Omualé que não havia se iniciado no candomblé, se iniciou em seu próprio terreiro no ano de 2013, sendo “feita” pelo pai de santo Alex de Oxóssi do Ilê Iba Baforomim de Salvador-BA, se tornando filha do orixá Oxum. Na fotografia a seguir vemos pai Alex de Oxóssi e Yá Omualé na festa de sua obrigação de um ano de feitura.

FOTOGRAFIA 4 – Yá Omualé dança possuída pelo orixá Iansã em sua festa de um ano de santo



Fotografia de Nando Dias. Acervo do Ilê Oju Odé. Data: Julho de 2013.

Levantamos em conversas com a comunidade dos terreiros de candomblé que o fato de uma pessoa se iniciar no candomblé já tendo seu próprio terreiro não é algo comum. Na maioria dos casos a iniciação, “fazer o santo”, que é como se diz, ocorre no terreiro de um pai ou mãe de santo que tem capacidade de iniciar alguém, e depois de alguns anos o iniciado tem a possibilidade de abrir seu próprio terreiro. Porém, no caso do Ilê Oju Odé e de sua mãe de santo, Yá Omualé, o terreiro já havia sido fundado por seu pai em 1977. Os procedimentos para fundação de um terreiro já haviam sido feitos. Além disso, ela contava com o apoio de seu esposo Ogã Megeomam, pessoa de confiança de seu pai e que por inúmeras vezes se posiciona como guardião da forma de se praticar a religião dos orixás como pai João de Abuque praticava. Outra questão que Yá Omualé destaca é fato dos procedimentos necessários para a fundação de um terreiro de candomblé, chamados de “plantar o axé”, já

terem sido realizados onde hoje é o Ilê Oju Odé, por pai João de Abuque nos anos 1970. Sendo este axé somente reforçado para ela quando ela assumiu o terreiro. Para entendermos melhor o conceito polissêmico de axé e o que significa “plantar o axé”, recorremos a autora Juana Elbein dos Santos que em sua obra “Os Nagô e a morte: Pade, Asese e Culto Egum na Bahia” (2012), explora os significados da ideia de axé. Destacamos que esta obra é a tese de doutorado da autora defendida na Sorbonne em 1972. A opção por utilizar um estudo já datado vem da compreensão de que a autora consegue atingir em profundidade a complexidade das concepções presentes em um terreiro de candomblé. Ressaltamos que a grafia adotada pela autora, “àse”, não altera o significado do termo ao qual nos referimos aqui.

Dizíamos no capítulo precedente que o conteúdo mais precioso do “terreiro” era o *àse*. É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àse* a existência estaria paralisada, desprovida de toda capacidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o *àse* é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. É uma força que só pode ser adquirida por introyecção ou por contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos. (...) Compreende-se assim que o “terreiro”, todos os seus conteúdos materiais e seus iniciados, devem receber *àse*, acumulá-lo, mantê-lo e desenvolvê-lo. Para que o “terreiro” possa ser e preencher suas funções, deve receber *àse*. O *àse* é “plantado” e em seguida transmitido a todos os elementos que integram o “terreiro”. (SANTOS, 2012, p. 40)

No trecho da entrevista colocado em destaque a seguir, a pergunta direciona a fala da entrevistada para que se aprofunde nas questões referentes ao fato do Axé do terreiro já ter sido plantado e o fato do Axé do pai João estar vivo lá.

V.H. - O Axé deste terreiro aqui foi plantado por pai João de Abuque na década de 1970 e depois ele foi reforçado para a senhora, foi alimentado o Intoto da casa, não é isso?

Y.O. - Isso.

V.H. - Então se nós falarmos da fundação deste terreiro nós podemos dizer que ele foi fundado na década de 1970 por pai João de Abuque e ele foi reforçado quando a senhora fez o santo para que a senhora tomasse conta desse terreiro.

Y.O. - Isso, foi isso que aconteceu.

V.H. - Então se a gente for falar do início desta casa a gente tem que falar da década de 1970, quando pai João começou a casa? Esse é início?

Y.O. - Na verdade em setenta a gente veio para Goiânia. A gente não, meu pai veio para Goiânia, depois que ele construiu lá no Ferroviário é que a gente veio, eu e minha mãe. Aí ele foi pro Setor Pedro em setenta e dois, né? Aí lá ele fundou, é aquilo que tava falando, lá com aqui é diferença de cinco anos, lá é setenta e dois, aqui então foi setenta e sete, setenta e sete que aqui foi fundado. Em setenta foi quando ele veio, em setenta e dois foi quando ele fundou o Ilê Iba Ibomim e cinco anos depois aqui, então foi em setenta e sete.

V.H. - Então podemos afirmar que o início deste terreiro de candomblé é 1977?

Y.O. - Isso, mil novecentos e setenta e sete.

V.H. - Como vocês chamavam essa chácara antes da fundação do Ilê Oju Odé, que é quando a senhora fez o santo e o terreiro passou a ser da senhora, e quais eram as atividades realizadas aqui nesse período, antes de virar Ilê Oju Odé?

Y.O. - Era Cabana Pena Branca. Na verdade, assim que meu pai veio para Goiânia foi lá para o Setor Pedro e fundou o Ilê Iba Ibomim. Lá chamava antes Cabana Pena Branca. Até hoje a gente tem uma placa que tem esse nome pintado, que ele mandou pintar e que ficava lá na frente. Cabana Pena Branca, onde falava-se kêtú e angola, tem lá: “fala-se kêtú e angola”, junto. Depois disso quando ele deu obrigação com sr. Júlio Duarte é que ele passou a ser só de Oxóssi, que Oxóssi queria a casa dele. Aí, cinco anos depois ele comprou aqui a chácara porque passou a se chamar Pena Branca, aqui na Cidade Satélite, em Aparecida, que é essa chácara aqui que agora, atualmente, chama-se Ilê Oju Odé. O que era realizado aqui era sempre os toques para caboclo que ele sempre deixava para realizar aqui. Aqui ele mexia mais com o Caboclo dele que nunca abandonou ele e por ser um Caboclo dele mesmo, que era o Pena Branca. Daí então ele conseguiu aqui com a ajuda de Deus e os Orixás, ele comprar aqui e tornar também Casa Pena Branca. (OMUALÉ, 2017)

Percebemos que a separação com o Ilê Iba Ibomim é um momento marcante para os entrevistados e para a história do terreiro Ilê Oju Odé, são episódios lembrados com frequência, sempre destacando a herança e o compromisso com o candomblé como pai João praticava. Este compromisso fica evidente na expressão que ouvimos várias vezes, “raiz do velho João”. Desta forma o fato de uma mãe de santo ter sido iniciada em sua própria casa por um pai de santo que sai de seu terreiro para iniciar outra pessoa fora, não levou a comunidade dos terreiros de candomblé de Goiânia e região a questionar o reconhecimento de Yá Omualé como mãe de santo. Este fato, que não é comum, encontra sua justificativa na trajetória de vida de Yá Omualé, que mesmo sem ser iniciada já ajudava seu pai a conduzir as cerimônias de culto aos orixás em seu terreiro. Na fotografia abaixo podemos observar Maria do Socorro (Yá Omualé) ainda adolescente conduzindo um filho de santo de seu pai pelo salão.

FOTOGRAFIA 5 – Yá Omualé conduzindo um filho de santo possuído por seu orixá no terreiro de seu pai



Fotografia de autoria desconhecida. Acervo do Ilê Oju Odé. Data: anos 1970.

O reconhecimento da comunidade demonstra que a herança material e imaterial de seu pai lhe dá crédito para abrir seu próprio terreiro assumindo-se como herdeira do primeiro terreiro de candomblé de Goiânia. No trecho transcrito abaixo identificamos um dado importante para a história do candomblé em Goiás. Como nos mostra Yá Omualé os primeiros elementos materiais de culto aos orixás de Goiás estão no Ilê Oju Odé. Sendo pai João o primeiro ancestral do candomblé de Goiás é possível afirmar que este terreiro carrega a herança do primeiro candomblé de Goiás. A relevância destas informações está na compreensão de que a história do candomblé em Goiás deve ser contada, começando por seus ancestrais.

V.H. - Era os que eram do seu pai? (Nessa pergunta me refiro aos Ibás, elementos materiais de culto aos orixás, de pai João de Abuque.)

Y.O. - Isso, que eram do meu pai. No momento que aconteceu isso tudo eu esqueci do que meu pai falava, que o Oxóssi, o Santo dele, já não queria mais ficar ali, que era o que tava dando no jogo. Que sempre quando ele ia conversar com o Oxóssi dele, ele jogando e conversando, ele via que ele não queria ficar lá mais, que o Exú, eu vi sair da boca dele, que ali não ia dar mais nada pra ele, que tinha que vir pra cá, que eles não queriam ficar mais lá. E bem assim era o Caboclo Pena Branca que falava que aqui era o lugar, era aqui que ele devia ter vindo, né? Eu sinto assim que se ele tivesse vindo pra cá bem antes, assim que os Orixás dele, o Caboclo e o Exú, que as entidades dele falaram pra ele sair de lá e vir pra cá, ele estaria no meio da gente até hoje. Eu tenho essa impressão.

V.H. - Então os materiais de culto do pai João de Abuque... , que se chamam Ibás, não é isso?

Y.O. - Isso.

V.H. - Os Ibás do pai João de Abuque estão aqui?

Y.O. - Isso, eu busquei Oxóssi, Oxum, Iemanjá. Eu só deixei Xangô porque é muito pesado, grande, também Omolú, Nanã que era assentado lá no fundo. Tempo ficou lá fora, eu penso em trazer, mas como eu assentei Tempo aqui, e lá meu menino não cuida e tá acabando com tudo, já até falou em trazer pra gente cuidar. Mas eu tenho alguns planos pra lá, então eu acho que eu tenho que deixar lá. Ali que é o lugar, assim que puder realizar o que eu estou querendo pra poder manter, reativar aquilo ali de novo do jeito que era antes.

V.H. – Os elementos materiais de culto do candomblé, que são os Ibás, do pai João de Abuque, os primeiros Ibás de Goiânia estão aqui nesta casa?

Y.O. - Estão, eu trouxe até o primeiro Quelê dele, que antes era aquele verde. Antigamente, quando meu pai foi feito, quando ele tinha sete anos de idade o Quelê dele era feito de miçanga verde. Um verde escuro, musgo, um verde tipo brilhoso, verde folha, que é diferente de quando ele passou a dar obrigação com sr. Júlio, que passou a ser aquele azul, que era mais pro lado do kêtú, né? Azul bebê. Então o antigo era verde mesmo e nós trouxemos também. Tá aí com nós, já mandaram eu desfazer, mas nem eu, nem o Luís... a gente achou que não tinha que desfazer. Muito pelo contrário a gente tinha era que manter, né? Que é uma coisa dos nossos ancestrais que a gente tem que manter. O que pra outras pessoas é pouco, mas que pra gente tem um valor enorme, muito valioso, né? Existe aquela coisa da gente gostar dos nossos antepassados, dos nossos mais velhos, da gente respeitar eles. (OMUALÉ, 2017)

Ogã Megeomam também destaca a importância dos primeiros elementos materiais de culto aos orixás do estado de Goiás, que se tem notícia, estarem sendo cuidados no Ilê Oju Odé.

V.H. - Qual é o papel o Ilê Oju Odé na preservação do candomblé praticado por pai João de Abuque?

O.M. - É muito importante porque se hoje o pai João é reconhecido como primeiro ancestral babalorixá do estado de Goiás é graças ao trabalho que nós fizemos dentro do Oju Odé. Começamos no Iba Ibomim e continuamos aqui no Ilê Axé Oju Odé. Então isso dá força para preservar o nome dele e a memória dele. Trouxemos os Ibás dele, os principais que é Ibá do Oxóssi, que é o santo da cabeça dele, Iansã, Iemanjá, Oxum, Oxalá também veio, trouxemos pra cá os Ibás dele, como aqui já tinha o Exú que ele plantou aqui também, já ficou... já tava tudo certo. Então aí nós começamos a fazer filhos, a dar continuidade ao modo, ao jeito dele fazer candomblé, muita gente acha errado mas para nós é certo, deu certo, se deu certo com ele mais de cinquenta anos então não é com nós com quatro anos que ia dar errado, né? Mantemos do mesmo jeito, estamos felizes e graças a Deus tem dado resultado.

V.H. - Se o pai João de Abuque foi quem começou o candomblé aqui em Goiás e os Ibás dele estão aqui, isso quer dizer que os primeiros Ibás de candomblé de Goiás estão aqui?

O.M. - Isso! Os primeiros Ibás estão aqui, os principais da cabeça dele, ficaram alguns lá, mas poucos, mas o que veio com ele de Juazeiro, Petrolina está aqui com a gente, os primeiros. (MEGEOMAM, 2017)

Desde que se tornou mãe de santo e assumiu o legado de pai João de Abuque, Yá Omualé, com o auxílio de seu pai de santo, já iniciou oito pessoas em seu terreiro, que foi refundado em 2012 com o nome de Ilê Oju Odé, na Chácara Caboclo Pena Branca, herança de pai João de Abuque, onde se praticava o candomblé de angola com toques para caboclos desde 1975.

FOTOGRAFIA 6 – Portão da entrada do Ilê Oju Odé em destaque o Ofá - instrumento do orixá Oxóssi



Fotografia de Nando Dias. Acervo do Ilê Oju Odé. Data: 17 de setembro de 2016.

Ao contar a história do terreiro e de suas pessoas, percebemos que a iniciação consiste em um momento fundamental para a vida do terreiro. Em nossa observação de campo ouvimos que a iniciação, chamada de “feitura” é o momento em que se nasce para o orixá. Prandi (1991) nos mostra que,

O filho de santo, principalmente na fase iniciática da feitura, tem sua personalidade anulada, e aprende a expressar-se como criança – o estado de erê ou transe de erê, transe infantilizado. Na feitura, e depois em certas etapas da iniciação, o filho de santo recebe incisões na pele, cortes de navalha, denominadas curas ou aberês, que reproduzem antigas marcas rituais das nações, que muitos escravos nagôs traziam nas faces. (PRANDI, 1991, p. 158)

Em nossas entrevistas constatamos que apesar do espaço físico do primeiro terreiro de candomblé de Goiânia estar situado no Ilê Iba Ibomim, na Rua 1058, no Setor Pedro Ludovico, as primeiras representações materiais dos orixás, chamados no candomblé de “ferros do orixá”, construídos por pai João e que inauguram o culto aos orixás em terras goianas, estão sendo cuidados no Ilê Oju Odé. Dessa maneira entendemos que a reivindicação da herança do primeiro terreiro de Goiânia, mesmo não estando em seu espaço físico, se fundamenta no fato de praticar o candomblé como pai João praticava e por ter sob seus cuidados os primeiros elementos materiais de culto aos orixás de Goiás.

Yá Omualé demonstrou em sua fala que existe a intenção por parte dela, de seu filho consanguíneo, Stive Rodrigues, e de sua mãe consanguínea, dona Luzia, herdeiros de pai João, de que o antigo terreiro seja desocupado e que se torne um memorial em homenagem a pai João de Abube e as origens do candomblé em Goiânia. A questão da sucessão, da herança para a família sanguínea e o lugar da “família de santo” não são um problema particular da história do terreiro Ilê Oju Odé. Reginaldo Prandi (1991) nos mostra em sua pesquisa em terreiros de candomblé de São Paulo que o reconhecimento da comunidade é fundamental para a legitimidade do terreiro. As prerrogativas para a sucessão geralmente geram conflitos como nos mostra o autor,

Quando ocorre a morte da mãe ou pai de santo, haverá uma luta sucessória. Na sucessão, o critério de senioridade é importante, mas não suficiente. Depende muito da situação jurídica do terreiro, da sucessão civil sobre o espólio material, isto é, a propriedade imobiliária e mobiliária do terreiro, dos possíveis herdeiros legais (que podem não fazer parte do grupo de culto) etc. Em geral, as casas tendem a não sobreviver ao seu fundador, exceto em meia dúzia de casos, em que vários fatores confluíram no sentido de manter uma “tradição” publicamente atribuída e reconhecida. Mas sempre haverá discordâncias, atritos, rupturas, e provável formação de novas casas por dissidentes que se afastam etc. Desde que o candomblé é candomblé. Dos velhos terreiros da Bahia poucos sobreviveram, mas mesmo assim passando por períodos de transição difíceis e às vezes indefinidos por uns bons pares de anos. O Gantois e o Opô Afonjá nasceram da Casa Branca nestas circunstâncias. [...] O santo do pai de santo é o mais importante da casa, o maior do axé – o que se comprova pela expansão do terreiro em número de filhos, clientes e bases materiais. A ideia de ogãs e equedes, apesar de ebômis, virem a ser chefes de terreiro é inconcebível, pois eles “não dão santo” (não entram em transe), e, sem santo que se manifeste em transe, não há poder, autoridade, disciplina e, sobretudo, investidura

no cargo de iniciador. Do ponto de vista religioso, quem governa um axé, um terreiro, é o orixá do fundador, tanto que, nos momento de sucessão, é este orixá que escolhe o sucessor, e o faz através do jogo de búzios, quando o povo de santo que compõe outros terreiros tem papel decisivo, posto que são os “outros” terreiros que legitimam a sucessão. O orixá que governa fala pela boca do pai de santo, no transe, ou pelo jogo de búzios, o oráculo, que é prerrogativa do pai ou mãe de santo. (PRANDI, 1991, p. 173 e 174)

Além da sucessão outro ponto desta citação que diz respeito à história do Ilê Oju Odé é o fato de que um terreiro de candomblé só é fundado uma vez. Neste sentido podemos considerar o Ilê Oju Odé juntamente com o Ilê Iba Ibomim, fundados por pai João, como os primeiros terreiros de candomblé de Goiânia, fundados pela mesma pessoa com uma diferença de quatro anos. No trecho abaixo Yá Omualé fala sobre o fato de que quem comanda o terreiro é o orixá de seu fundador, que é o Oxóssi de pai João. Sua fala nos remete ao período de sua feitura, quando o terreiro estava sendo replantado para ela, poderíamos dizer que esse é o momento do nascimento deste terreiro, a feitura de uma *yaô* que já nasce em seu próprio terreiro não é algo comum, isso só é possível pela continuação do legado de seu pai.

V.H. – Mãe Corrinha, como surgiu a ideia de dar o nome de Oju Odé para este terreiro? O que ele significa?

Y.O. - Bom, o significado desse nome, né? O momento que surgiu foi na minha obrigação mesmo. Eu me lembro que estava recolhida e com tudo que a gente tinha aqui, com as presenças espirituais que meu pai de santo Alex de Oxóssi percebeu e com a vida, com o que estava acontecendo, ele sentou com o Luís e falou: “Nós vamos mudar o nome dessa casa!” Perguntou ao Luís o que ele achava e sentaram os dois. Conversaram e da conversa saiu Ilê Oju Odé, que o significado é Olhos de Oxóssi. Como a gente mantém a tradição do nosso antepassado, que é pai de santo do Luís e meu pai carnal, que na sua vida inteira teve mexendo com Axé e aqui ser uma coisa que foi dele, de ter sido construído com amor aos Orixás... E aconteceu assim, então aqui vai chamar Ilê Oju Odé. Eu até assustei porque eu esta lá dentro recolhida e quando eu sai já saiu com esse nome, porque eu não participei da reunião dos dois. Então eles jogaram os búzios e viram uma coisa e olharam e viram que tinha que ser alguma coisa relacionada a Oxóssi e que não fugisse também do Pena Branca, que tinha tudo a ver tanto com Oxóssi, quanto com o Caboclo, que têm uma ligação muito grande, né? A eles pertencem às matas. Na umbanda o pessoal fala que Oxóssi é um Caboclo e no kêtú já fala que Oxóssi é o rei de Kêtú, mas que também tem uma relação muito grande com os Caboclos. Então não saiu da tradição do Caboclo Pena Branca, nem da tradição do nosso pai Oxóssi, que é o rei de Kêtú. (OMUALÉ, 2017)

Outro relato que demonstra a problemática da herança e sucessão em terreiros de candomblé é apresentado por Roger Bastide (2001, p. 247)

Um dos mais célebres candomblés da Bahia, cujo protetor era Xangô, passou para a direção de uma filha de Oxum. Após a morte da ialorixá, foi preciso esperar os sete anos regulamentares antes que a sociedade e *eguns* da ilha de Itaparica evocasse a alma da defunta e lhe pedisse para indicar o nome da filha de santo que devia sucedê-la. [...] Se contamos essa história, não é pelo prazer de relatar os dramas que, com frequência, agitam a vida interna dos candomblés, mas, sim porque a luta dos indivíduos pelo poder aí se traduz por uma luta dos deuses. O conflito entre obás, os ogãs e a nova ialorixá não é, no fundo, senão luta entre o marido e a esposa, entre Xangô e Oxum. Uma simples luta doméstica, no interior de uma família de deuses, e de que o candomblé só faz atualizar os remoinhos.

É diante da história de vida de Ogã Megeomam e Yá Omualé, da história do terreiro Ilê Oju Odé, de sua importância para o legado do primeiro terreiro de Goiânia e para a organização do Afoxé e do Fórum, que encontramos a justificativa para nossa pesquisa: apresentar para a sociedade goiana a forma de se praticar o candomblé como João de Abuque praticava e a relevância da atuação do terreiro Ilê Oju Odé para a comunidade dos terreiros de candomblé em Goiânia e região. A figura abaixo nos ajuda a entender como esses temas se misturam na trama que envolve nossa narrativa.

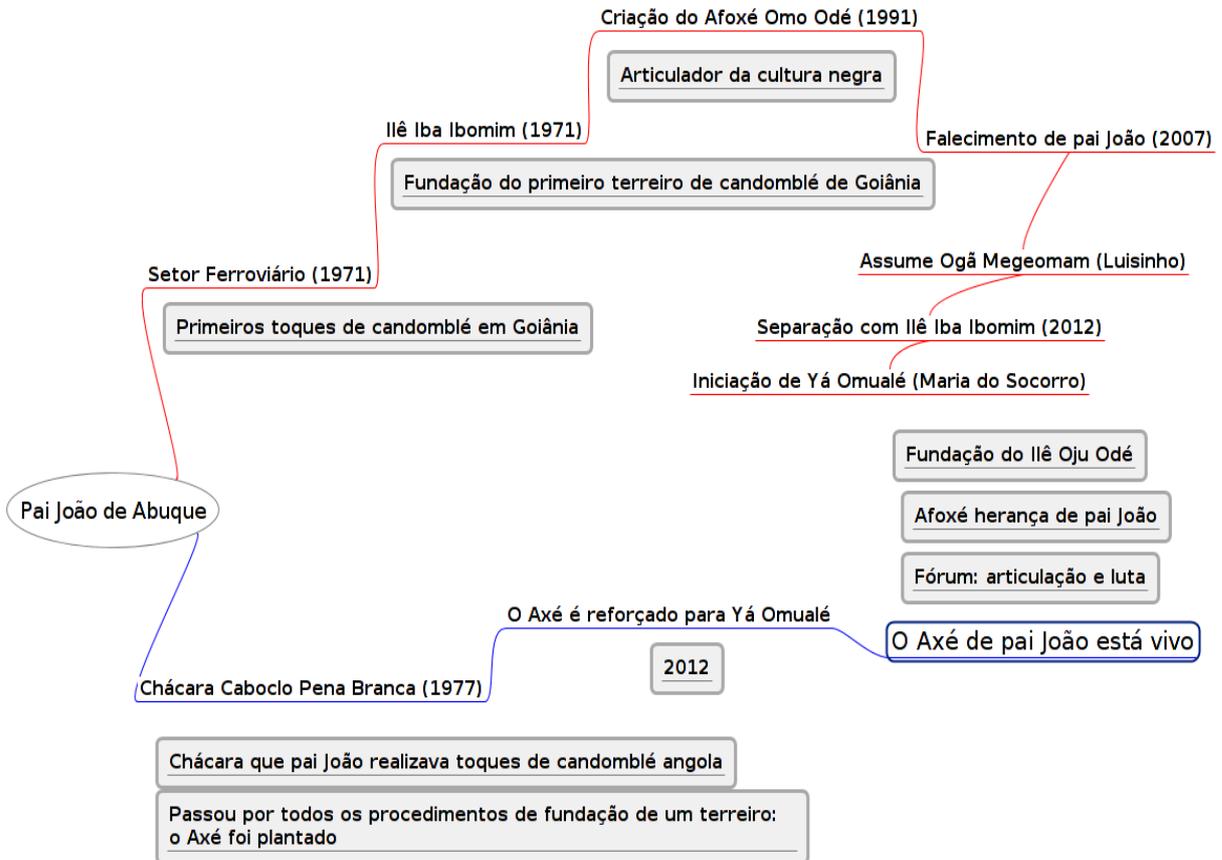


Figura 2 – Figura demonstrando a importância de pai João de Abuque para o candomblé goiano, destacando a continuação de seu Axé no Ilê Oju Odé.

3.3 João de Abuque e seu candomblé “fala angola e fala kêtú”

Homenageado no III encontro afro-goiano realizado pelo SEBRAE na Cidade de Goiás, entre os dias 11 a 14 de maio de 2006. Neste evento, o pioneirismo de João de Abuque é por ele próprio reivindicado em sua fala:

Primeira casa de candomblé que teve em Goiânia, dentro de estado de Goiás, foi a minha casa, angola, sou apaixonado por angola, depois que meu pai foi, nove anos depois eu dei uma obrigação com seu Júlio Duarte que é nagô-vodum ele toca kêtú, tô com 25 anos com ele essa casa já tá com muito tempo. Pra mim monta essa casa aqui foi um sacrifício [...] hoje tenho vários filhos de santo que tem casa aberta, neto, bisneto, estou repetindo outra vez, e me sinto orgulho é uma casa humilde eu gosto de viver muito com o pé no chão [...] hoje eu tô com uma quantidade que eu

não sei mais, tem muitos que eu não conheço mais chega em minha casa e diz pai e eu não sei mais, precisa ir no meu livro de *genda* pra eu saber quem é.¹²

É consenso que João de Abuque foi o primeiro pai de santo a se instalar em Goiás (LOUZADA, 2011). Na fala de pai João de Abuque que apresentamos a cima ele destaca o seu pioneirismo no candomblé em Goiás e faz referência também as nações de candomblé: angola, kêtu e nâgo-vodum. Como nos mostra Prandi (1991), o candomblé é formado por nações. A palavra, nação, no candomblé pode ser definida como uma nação política, que se organiza em torno de práticas e ritos partilhados pelos terreiros pertencentes a determinada nação e que busca sua origem na diáspora africana nas Américas. Este termo passa a ser utilizado ao lado de outros nomes como país ou reino, por traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos na classificação dos povos africanos durante o empreendimento colonial europeu entre os séculos XV e XX. Podemos levantar a afiliação por parentesco, normalmente organizada em torno de instituições monárquicas, como hipótese para explicar porque ingleses, franceses e portugueses utilizaram o termo nação no contexto da África ocidental. Porém as identificações coletivas nas sociedades africanas se ligavam a diversos níveis tais como, étnico, religioso, territorial, linguístico, corporal, o que as diferenciava da nação no modelo europeu. Exemplo disso é a atividade religiosa relacionada ao culto de determinados ancestrais e a identidade étnica assinalada por marcas físicas como escarificações no rosto ou em outras partes do corpo.

Como nos mostra Oliveira (1996, p. 177) devemos ter em mente que as nações de candomblé se constituem a partir de múltiplos agenciamentos e que estão muito mais ligadas as reconfigurações e identificações na América do que a sua origem africana. Pode-se argumentar, por esse motivo, que o repertório de classificações étnicas na América não passa de atribuições, que terminariam sendo rótulos. Segundo esta perspectiva é que se problematiza a atribuição dos nomes étnicos aos grupos africanos na América. Todavia, diversos elementos nos indicam que os nomes étnicos transformaram-se em formas auto-

¹²Fala proferida por pai João de Abuque durante atividade intitulada “saberes com Griôs”, realizada durante o III encontro afro-goiano promovido pelo SEBRAE, na Cidade de Goiás, entre os dias 11 a 14 de maio de 2006. e retirado de: <https://www.youtube.com/watch?v=i-SZGqrVsI>

descritivas introjectadas, individual e socialmente. Destacamos que nossa ênfase, ao problematizarmos a etnicidade das nações de candomblé, não está na permanência das práticas, mas sim nas transformações, reconfigurações, o processual em detrimento do essencialismo. O que nos interessa não é o que permaneceu, mas sim o que se reconstruiu.

As nações de candomblé no Brasil não tem uma correspondência linear no seu processo de formação no continente africano e transferência para a América. Em muitos casos, as denominações de certos grupos eram atribuídas por povos vizinhos. Em outros casos, os portos de embarque podem ter sido um dos critérios na elaboração de categorias tais como, Mina, Angola, Cabo Verde, dentre outros, que posteriormente deram origem as nações hoje observadas no Brasil em candomblés, maracatus, congadas e outras manifestações da religiosidade e cultura afro-brasileira. É bem provável que muitas dessas denominações não correspondessem necessariamente às autodenominações étnicas utilizadas pelos africanos em suas regiões de origem. É levando em conta estes elementos que devemos entender a formação de uma série de nações africanas no contexto colonial brasileiro. Luís Nicolau Parés (2007) nos mostra que,

nagô, anagô ou anagonu era o etnônimo ou autodenominação de um grupo de fala iorubá que habitava a região do Egbado, na atual Nigéria, mas que emigrou e se disseminou por várias partes da atual República do Benim. Ao mesmo tempo, os habitantes do Daomé, reino que se manteve desde meados do século XVII até o final do século XIX, começaram a utilizar o termo “nagô”, que na língua fon tinha provavelmente um sentido derogatório, para designar uma pluralidade de povos iorubá-falantes sob a influência do reino de Oyo, seu vizinho e temido inimigo. Desse modo, uma autodenominação étnica, restrita a um grupo particular, passou a ser utilizada por membros alheios a essa comunidade para assinalar um grupo de povos mais amplo. A lógica dessa generalização reside no fato de esses povos compartilharem uma série de componentes culturais, como língua, hábitos e costumes. Com o tempo, esse grupo de povos de fala iorubá passou a assimilar a denominação externa imposta pelos daomeanos e, uma vez desprendida do seu sentido derogatório inicial, a utilizá-la como autodenominação. Por sua vez, os traficantes europeus apropriaram-se do uso local que os daomeanos faziam do termo “nagô”, e este foi assim transferido ao Brasil, preservando a dimensão genérica e inclusiva estabelecida pelos daomeanos. (PARÉS, 2007, p.25)

Os candomblés da nação angola foram desenvolvidos no Brasil com a chegada de africanos vindos de Angola e Congo de língua banto. João de Abuque havia sido iniciado no

candomblé em um terreiro de nação angola, posteriormente acabou agregando elementos de outras nações no candomblé praticado em seu terreiro. Levantamos uma possível explicação para este posicionamento de João de Abuque, como sendo uma forma de agenciamento frente às transformações ocorridas no cenário do candomblé goianiense após os anos 1980, período que como nos mostra Pena (2014) o cenário do candomblé em Goiânia passa por transformações com a chegada de pais de santo de outros estados.

O terreiro de João de Abuque, no entanto, não pode ser considerado como o único dentre os principais centros de difusão e formação dos candomblés em Goiás. Segundo Vieira Silva (2011) essa configuração poder ser observada em quatro principais etapas constitutivas. A primeira delas foi a acima descrita e liderada pelo Pai João de Abuque. A segunda se deu pela presença do Babá PC, atual líder do Ilê Axé Oxumaré, na Bahia. A terceira, segundo a autora acima mencionada, ocorreu com a migração do Babalorixá Djair vindo do Rio de Janeiro e que construiu em Goiânia o primeiro Ilê Axé exclusivamente voltado para a nação Kêtu na cidade. Por fim, a quarta etapa ocorreu com a presença da figura do babalorixá Carlos Scarandiu vindo de São Paulo. Nesse sentido, houve ao final dos anos 1980 e início dos anos 1990 uma reconfiguração territorial do candomblé em Goiânia, que passou a ser reconhecidamente uma cidade de predominância da nação kêtu. (PENA, 2014, p. 99)

A citação de Pena (2014) está fundamentada nas pesquisas apresentadas por Mary Anne Vieira Silva (2013) em sua tese de doutorado, porém, a configuração da complexa rede de relações entre terreiros, nações e pais de santo apresentada acima não foi confirmada em nossa pesquisa. Em conversas com a comunidade dos terreiros de candomblé, nas entrevistas realizadas pela professora Eliesse Scaramal e nas entrevistas realizadas por mim, o nome Carlos Scarandiu não aparece em nenhum momento. Outro grave problema está na sucessão que foi chamada por Vieira Silva (2013) e Pena (2014) de “centros de difusão dos candomblés em Goiás”, a segunda e terceiras etapas estão invertidas e a quarta etapa sequer existiu. Acreditamos que este grave equívoco pode ter como motivo o fato de se ter considerado a versão apresentada por um único informante, que pode ter sido motivado por interesses particulares ou por falta de conhecimento sobre as relações entre os terreiros de candomblé em Goiás. Atentos para este risco buscamos recolher informações com o maior número de informantes possível, além de buscar as pessoas iniciadas no candomblé a mais tempo, como mãe Teresa de Omolú, iniciada no candomblé em 1972, Juremeiro Neto, iniciado em 1980, e,

Ogã Megeomam, iniciado em 1984, todos estes iniciados no candomblé por pai João de Abuque, que até o final dos anos 1990 atuou como grande centro irradiador do candomblé goiano. Na citação abaixo apresentamos as lembranças de Juremeiro Neto, que se confirmam na versão apresentada por todos os informantes que tivemos acesso.

Juremeiro Neto: Aí foi... Não, antes, bem antes do pai Djair chegar... porque quando eu tomei meus sete anos...

Eliesse: Ahn?

Juremeiro Neto: Quando eu tomei meus sete anos, eu tomei em angola, ele [pai João de Abuque] sendo filho de Zequinha Gongobira.

Eliesse: Uhum...

Juremeiro Neto: E a mãe-pequena dele [pai João de Abuque] era dona Inês... Lá de Petrolina... a dona Inês era de Petrolina. Aí quando ele... passado um tempo ... antes dele [Djair] veio um... pai de santo que é o Julinho de Oxum.

Eliesse: Uhum...

Juremeiro Neto: Pra Goiânia, que tem casa aberta em São Paulo e tudo...

Eliesse: Antes do babá Djair...

Juremeiro Neto: É.

Eliesse: Ahan...

Juremeiro Neto: Antes, bem antes do Djair, e os (???) tocava candomblé como toca até hoje, desde São Paulo.

Eliesse: Ele é de kêtú?

Juremeiro Neto: De kêtú. Aí o que aconteceu? Ele chegou e foi fazer referência ao...

Eliesse: João de Abuque.

Juremeiro Neto: João de Abuque que era o pai de santo único que tinha na terra, né? E ele, seu João, cismado, deixou ele no canto dele tocar o candomblé dele da maneira dele. Até que Julinho ganhou a confiança dele. Ele ganhando a confiança dele, e ele pegou e dava comida a Oxóssi.

Eliesse: Uhum...

Juremeiro Neto: Ele dava comida a Oxóssi...

Eliesse: Do Oxóssi do seu João de Abuque?

Juremeiro Neto: É, dava comida a Oxóssi...

Eliesse: O Julinho de Oxum dava comida...

Ambos: A Oxóssi...

Eliesse: Do seu João de Abuque...

Juremeiro Neto: É, e ele fez seu João passar todos preceitos... dentro da casa dele [terreiro de pai João de Abuque] ele era tratado como véi de santo, ele ficava todo... ele [João de Abuque] foi muito humilde, ele andava descalço, como o pai de santo, ele era tratado como *Iaô*.

Eliesse: Dentro da casa do Julinho?

Juremeiro Neto: É... dentro da casa do Julinho.

Eliesse: E como que o senhor ficou sabendo?

Juremeiro Neto: Uai... os filhos ia junto...

Eliesse: Ia junto?

Juremeiro Neto: É... ele não escondeu não... ele, os filhos ia junto e ele... tanto é que os mais velhos se revoltaram e saíram da casa.

Eliesse: É? De ver o pai nessa situação de *Iaô*...

Juremeiro Neto: Entendeu? Então os mais velhos num gosto... os mais velhos num gostava de Gongobira [pai de santo de João de Abuque], da forma que ele fazia, não da novidade que tinha chegado. Entendeu?

Eliesse: Aham...

Juremeiro Neto: Não aceitar mudança...

Eliesse: Não aceitar a mudança de nação...

Juremeiro Neto: É porque a gente não... na cabeça da gente não existia nação, então não tinha aquilo. Entendeu?

Eliesse: Era a única coisa diferente...

Juremeiro Neto: É o santo, ele... não andava, não dava passos, o santo, ele anda de lado... aqui ó, ele anda de lado. Entendeu?

Eliesse: Na angola...

Juremeiro Neto: É. O santo não abria o olho, só falava na hora que, que pulasse o nome. Entendeu?

Não é como os santos mais velhos que fala com o ogã, com a equede. Entendeu? Lá o santo nascia mudo e morria mudo. Entendeu? Só falava no jogo. Aí Julinho trouxe as novidades: santo andar, trouxe mais algumas coisas, entendeu? Aí o povo horripilou, não gostava daquilo. Entendeu? E ele passou por todos preceitos, raspou a cabeça...

Eliesse: O seu João raspou?

Juremeiro Neto: Passou por todos...

Eliesse: Que ano era isso?

Juremeiro Neto: Uai é fácil saber. Se eu raspei em... oitenta e sete, oitenta eu fiz santo, sete anos, em oitenta e sete, oitenta e oito, por aí, noventa, que ele fez santo...

Eliesse: E logo em noventa e dois o babá Djair chega... em noventa e dois o babá Djair...

Juremeiro Neto: É?

Eliesse: É.

(...)

Juremeiro Neto: Ele cumpriu, ele cumpriu, sei que quando o pai Djair chegou aqui, ele já estava, ele já tinha sete anos que estava no Júlio. Entendeu? Então aí, só que eu já tinha, eu já tinha afastado da casa dele, porque não tomei obrigação com ele na mão do Julinho. Entendeu? Não tomei obrigação na mão de Julinho, com ele não. Aí, é ... eu tomei com Djair, porque nós não aceitávamos as coisas deles. Entendeu? Então aí ele pegou, ele... era a forma dele de pensar, até hoje é diferente...

Juremeiro Neto: O... não foi a segunda pessoa de candomblé aqui em Goiânia.

Eliesse: Uhum... foi o Julinho de Oxóssi.

Juremeiro Neto: O...

Eliesse: De Oxum, né?

Juremeiro Neto: É de Oxum. Djair não foi a segunda pessoa de candomblé que pisaram em Goiás.

Eliesse: Uhum... (JUREMEIRO NETO, 2008)

Percebemos nas entrevistas e na produção acadêmica que a história do candomblé em Goiânia é marcada pela reivindicação da tradição que delimita os discursos dos candomblecistas. Tanto o Ilê Oju Odé, terreiro que reivindica o legado de João de Abuque, como os terreiros que foram fundados com a vinda de pais de santo de outros estados a partir dos anos 1990, disputam o status de candomblé tradicional. Porém, essa tradicionalidade está assentada em elementos distintos, o Ilê Oju Odé, que afirma praticar um candomblé como foi

deixado por João de Abube, baseia-se em seu pioneirismo, em sua antiguidade e em sua atuação no contexto do candomblé goianiense, os terreiros que se vinculam a outras tradições afirmam sua tradicionalidade no discurso da maior africanidade, supostamente relacionada à superioridade yorubá que dá origem aos candomblés kêtú. Assim como Matory (1998) compreendemos que o que importa não é pensar se as religiões afro-brasileiras são africanas ou não. Isto, é claro, depende de nossa definição de africanidade, e de americanidade.

O que me interessa mais, no momento, é o papel emergente da cultura transatlântica conformando aquilo que todos nós concordamos que seja africano na África. Além disto, eu estou interessado no papel da vontade humana, ou *agency*, em gerar o que tanto nativos e estrangeiros, quanto etnógrafos e informantes, vieram a chamar de *cultura africana*. Eu estou interessado não apenas no processo através do qual uma coisa chamada cultura yorubá passa a ser reificada e reproduzida, mas em como esta cultura passa a ser privilegiada em detrimento de outras reivindicações de pertencimento étnico e de prestígio no Atlântico negro. (MATORY, 1998, p.268).

Pensando a origem da ideia de superioridade e pureza yorubá no Brasil que começa a surgir na passagem do século XIX para o XX, Matory (1998) levanta os seguintes questionamentos,

Temos ainda que ver como o discurso e a ação dos afro-brasileiros ajudaram a gerar a assim chamada cultura “yorubá” ou nação “yorubá” que não é mais antiga que sua diáspora brasileira. De onde vem a pressuposta unidade cultural? Como isto veio a ser tão firmemente identificado com o que é chamado de nação “nagô” ou “quêto” no Brasil e de nação “lucumi” em Cuba? De onde surgiu a ideologia de superioridade yorubá sobre outras culturas africanas e seu poder de persuasão para tantos negros, mulatos e brancos do Novo Mundo? Outra questão ainda: se estudiosos euro-brasileiros são a fonte desta ideia (como argumentam os desconstrutivistas), de onde vem o valor extremado colocado na “pureza” cultural, e por vezes, racial, da nação nagô no Brasil?[...] Ao contrário, como uma identidade política e concomitante ideologia nacionalista, a identidade e etnia “yorubá” foi criada em uma sociedade crioula da “Costa”, que estava em constante diálogo com as nações religiosas emergentes da diáspora afro-latina. (MATORY, 1998, p. 272)

Lorand Matory (1998) levanta como resposta para as questões propostas o seguinte,

Meu argumento, então, é que a “pureza nagô” é antes o grande capital ideológico da burguesia viajante da diáspora yorubá, do que uma invenção das elites euro-brasileiras. Hoje, este capital fica entre os recursos mais importantes desta nação nagô, ou queto, no Brasil [...] O que veio a ser classificado como tradição yorubá surgiu de desenvolvimentos históricos particulares (ambos coloniais e pré-coloniais), bem como um conjunto particular de interesses financeiros, profissionais e ideológicos que atravessavam o Atlântico. Foram os viajantes afro-brasileiros, como Martiniano do Bonfim e Lourenço Cardoso que apresentaram a ideologia de “pureza africana” e da superioridade dos “yorubá” ao meio cultural da Bahia e aos etnógrafos que a canonizaram. (MATORY, 1998, p. 284-285)

Desta forma compreendemos que a reivindicação da pureza yorubá feita pelos candomblés kêtu é parte de uma trama na qual o que está em jogo é o maior prestígio entre o povo de santo, esse predomínio nos apresenta outra questão: essa homogeneização em torno da africanização não eliminará outras formas de se praticar o candomblé? Este cenário nos faz pensar em perguntas tais como: qual é papel do Ilê Oju Odé na manutenção de um tipo de candomblé que vem cada vez mais perdendo espaço na região de Goiânia? É o agenciamento que Matory (1998) destaca que produz as disputas em relação ao status de candomblé tradicional?

Percebemos, portanto, na história de João de Abaque a relação entre tradição e renovação, observada na chegada e estabelecimento do primeiro candomblé de Goiás, em Goiânia, e posteriormente ao assumir uma nova nação que proporciona para ele o domínio de três tradições em seu candomblé.

Ao entrarmos em contato com o universo do candomblé adotamos um posicionamento de abordagem que se distancia das oposições: tradicional/descaracterizado, puro/misturado, entendemos que os binarismos devem ser deixados de lado e que o olhar lançado ao candomblé deve ser orientado por uma compreensão processual evitando os essencialismos. Além do mais acreditamos assim como (BRAGA, 2000) que cada terreiro é um caso em particular.

Tenho insistido no fato de que cada candomblé se constitui numa unidade independente, com características próprias, ainda que se possa identificar traços comuns com outras unidades, exercício facilitado pela existência de uma tradição etnicamente comum, ainda que redefinida em cada casa de culto. As generalizações devem ser cuidadosamente construídas para que não se percam as articulações com a base etnográfica, e não engendrem um nível de racionalização para além do que é permitido observar num contexto religioso especial como o candomblé. (BRAGA, 2000, p.161)

A citação acima confirma o que observamos nas entrevistas que tivemos acesso: não existem modelos rígidos ou bem delimitados quando se trata de terreiros de candomblé. Percebemos que estar vinculado à determinada nação de candomblé não exclui a presença de elementos de outras nações na forma de se cultuar os orixás. No trecho colocado em destaque a seguir mãe Teresa de Omolú nos mostra que mesmo tendo assumido a nação kêtú não deixou de cultuar elementos próprios do candomblé de angola, como o orixá tempo, exús catiços e caboclos.

Herta: Tem alguma coisa que a senhora trouxe do angola, com o seu João de Abuque, que pode ser utilizado no candomblé, no kêtú?

Teresa de Omolú: Humhum, veja bem: quando eu estava no angola a gente cultuava o Tempo que é aquela bandeira branca que tem na porta de alguns terreiros de angola. Eu permaneço cuidando dele até hoje. Na angola a gente recebia o catiço, porque eu passei pro kêtú eu vou deixar os meus Exús, a minha Pombagira e nem os meus Caboclos de lado. Eu tenho que cultuar eles. Porque eu passei pra outra nação eu esqueço por onde eu nasci, onde me deu vida? Não, aqui está o Sultão das Matas, essa área aqui é a área dele. Agora, eu não faço festa como se faz na umbanda, eu não chamo toda semana como faz na umbanda, mas eu chamo uma vez por mês o Caboclo, o Preto Velho porque foram eles que devolveram a minha vida, realmente são coisas de angola. (TERESA DE OMOLÚ, 2010)

Porém, não podemos deixar de considerar o debate observado nos trabalhos escritos sobre o candomblé em Goiânia que relatam uma hierarquização, que também está retratada na literatura e na cultura do povo de santo, em que os candomblés que se definem como nação angola seriam menos puros por terem incorporado os caboclos (elementos indígenas) no seu culto. Já na tradicionalidade kêtú afirma-se uma herança africana mais pura

sendo possível compreender essas distinções como processo de aquisição de maior legitimidade.

Essa ideia de quanto mais próximo da África mais puro produziu o processo de africanização, observado não só aqui no Brasil, mas no contexto de religiões afro-caribenhas, conforme evidencia Capone (2004). Essa dinâmica expressa na disputa por prestígio entre nações de candomblé também é observada nas histórias contadas em conversas com praticantes do candomblé em Goiânia e nas dissertações e teses analisadas, isso nos mostra que o candomblé goiano se relaciona com esferas que extrapolam os muros dos terreiros. Nesse sentido a preservação da tradição, afirmação de africanidade e negação do sincretismo se caracterizam como um discurso político socialmente construído.

Nossas entrevistas nos mostraram que há uma plasticidade e capacidade adaptativa, reivindicando um patrimônio cultural específico para se diferenciar e afirmar sua autodefinição, evidenciando o dinamismo dos grupos étnicos. Vamos ver como nossos entrevistados se posicionam com relação às questões em torno da ideia de africanização do candomblé.

V.H. – Qual é sua nação dentro do candomblé? Ela mudou desde que a senhora foi iniciada?

Y.O. - Bom, minha nação por ser da casa de raiz nossa, né? Lá do pai Valtinho da onde vem a raiz do Ilê Iba Ibomim, que é de lá do Ilê Iba Baforomim de Salvador, que o Iba Ibomim veio com a ligação do nome daquela casa, a casa do pai Valtinho, que era esse senhor que ia dar a obrigação no meu pai. E aí meu pai conheceu o Sr. Júlio lá na casa dele, e o Sr. Júlio levou ele para outro lugar e lá convenceu ele que Oxóssi daria a obrigação com ele. Mas na verdade meu pai ia dar com pai Valtinho. Foi um outro rumo que correu na vida do meu pai, mas até aí pra mim não tem tanto ligamento.

Bom, a minha nação, a que eu fui iniciada é a nação nagô vodunce, onde a gente tem um pouco do kêtú e um pouco da angola. Porque, que eu saiba no kêtú puro não se mexe nem com catiço, nem com exú, nem com caboclo. A gente da angola já tem caminho pra isso, tanto nas folhas e pelos caminhos para os caboclos e exús que é os catiços. Então, assim, nagô vodunce é isso é kêtú e angola uma mistura junto em que você tem o caminho pra mexer tanto na angola e tanto no kêtú, quer dizer, fala as duas línguas, estão sempre juntos. (OMUALÉ, 2017)

Ogã Megeomam fala de forma mais direta sobre a africanização no candomblé.

Vejamos,

V.H. - Qual é a nação do senhor? Ela mudou desde que o senhor foi iniciado e por quê?

O.M. - Na verdade nós não mudamos, acrescentamos. Eu fui feito quando ele tocava angola, só angola, e com a vinda do pai Júlio pra casa dele, pra dar obrigação nele, passou a tocar nagô-vodun. Esse foi o motivo que nós começamos a tocar kêtú também, porque passou a ser nagô. Aí como é nagô-vodun a gente toca kêtú também, mas mantendo sempre o pé firme na angola.

V.H. - O senhor foi feito no santo em 1984.

O.M. - Oitenta e quatro.

V.H. - No candomblé angola?

O.M. - No candomblé angola.

V.H. - Qual orixá?

O.M. - Eu sou de Ogum. (MEGEOMAM, 2017)

Toda essa problemática aqui identificada, nos leva a pensar o candomblé como fenômeno afro-brasileiro e menos africano, imbricado por campos sociopolíticos, no qual a afirmação do grupo (nação) se caracteriza como uma disputa sociopolítica. Isso nos mostra que as tradições são reinterpretadas e transformadas, os discursos que marcam a diferença que legitima ou desqualifica um terreiro em relação a outros abrem um campo a ser trabalhado: o que está por trás e qual a função política da noção de tradição que hierarquiza terreiros, no qual, os mais “africanos” gozam de maior prestígio? É na problemática da africanização, da intenção de estabelecer um vínculo com a África que assume um sentimento político, que se estabelece o paradigma de pureza, em que, a busca de um tradicionalismo africano se contrapõe as características afro-brasileiras. Essa problemática pode ser claramente observada em uma das entrevistas que analisamos. Nela, Juremeiro Neto afirma que o fato de pai João de Abuque estar vinculado ao candomblé de angola o desqualifica frente aos candomblés de nação kêtú. Neste trecho o entrevistado narra a chegada do pai de santo Djair vindo do Rio de Janeiro, e, que segundo o entrevistado, trazia o candomblé “autêntico” para Goiás.

Juremeiro Neto: Então aí eu peguei convidei ele [Djair] pra ele poder vir a Goiânia, fazer algum jogo, aqui, e depois ele voltasse para o Rio que era a intenção dele retornar pro Rio. Aí eu convidei, e ele saiu de Uberaba e eu chamei ele, dei o dinheiro pra ele e falei: olha você vai, vamobora pra Goiânia. Aí ele fico dentro da minha casa, e eu peguei e movimentei. A minha intenção era que as pessoas de Goiânia vissem um pai de santo de verdade, que sabia o que era *odu*, o que que era realmente o candomblé, entendeu? Por que o seu João ele fazia, é, as coisas que ia dentro do santo, os *orô*, e, as coisas que tinha era muito primitiva, entendeu? E ele não, ele tinha todo um grande leque de um tudo. O que ele falava ele explicava sobre aquilo. Então a gente passou, é, é, a gente não tinha noção de qualidade de santo, porque ele [pai João de Abuque] falava: você é de Iansã, cabou! Não tinha qualidade de santo em angola. Tinha uma ou outra coisa que falava que ali, quando a pessoa ficava mais velha de santo e pronto. E eu ficava, fiquei nessa curiosidade de conhecimento.

(...)

Eliesse: E aí? E o seu João nessa história?

Juremeiro Neto: Aí que vem a história do seu João! Porque aí vem a história do seu João e aonde começou a guerra de Djair em Goiânia. Entendeu? Foi quando eu, eu estava recolhido dentro do quarto de santo que aí eles... trouxe as pessoas, e as outras, quer dizer, trouxe o Moacir, o, o Alan, vários, várias pessoas do Rio de Janeiro e de candomblé, que quando nós conhecemos candomblé pela primeira vez, aqui, foi com Djair, ninguém sabia.” (...)

Juremeiro Neto: “(...) O que ele falava era lei. Um dia chegou informações de outras pessoas falando que existia outras coisas além daquilo que ele falava. Então aí você passou, eu passei a ... (18:24). Então o, a, a, a, a, a primeira pessoa dentro de Goiânia a, ter peito de pegar uma pessoa e colocar aqui, foi eu que trouxe! E ainda mais, uma pessoa que teve garra em chegar e implantar o candomblé.

Eliesse: De kêtú?

Juremeiro Neto: De, de, de, de é! O de kêtú. A Oxumarê que foi do Djair. Então ele pegou a, a, todo aquele, aquele, aquelas pessoas e tudo aquilo ali e ele teve que mostrar pras pessoas uma série de coisas, você entendeu? Que Airá não é Xangô, sabe? O quê era *odu*... ele teve que ensinar, na verdade, o que era...

Eliesse: (19:11) é Omolú...

Juremeiro Neto: É! Sabe, que, que, e, é, é, é, Obaluaiê é título, sabe? Uma série de coisas que ele teve que ensinar pras pessoas. E pessoas que tinham, no caso eu, quatorze anos de santo.” item 44 a 47 p. 8 – Neste trecho fica evidente que ele nega os saberes dos outros para afirmar o seu modelo de candomblé.

Juremeiro Neto: (...) Então, o Djair trouxe a dele. Só que, com... ele é da Oxumarê, hoje pratica... hoje praticamente não! Goiânia hoje só tem Axé Oxumarê! Não tem outro aqui dentro de Goiânia. E através dele...

Eliesse: Do babá Djair?

Juremeiro Neto: É! Através dele. Porque...

Eliesse: Porque depois o babá fez muita gente...

Juremeiro Neto: Fez muita gente e essa gente como... essa gente trouxeram, essa gente trouxeram outros pais de santo que o... passou a fazer filho de santo que também passaram ter outras, outras, outras coisas, outras histórias que mas todos do Axé Oxumarê. Porque ele que convidou pra Goiás as pessoas pra conhecer o candomblé. E as pessoas que conheciam candomblé que eram de Pernambuco, do jeito que ele tocava [pai João de Abuque] lá em Pernambuco. Então é, é, o candomblé no Goiás daí. Então hoje, na realidade o, o, o, o, quem plantou a, a semente do candomblé foi João de Abuque e quem fez com que essa árvore crescesse, germinasse, que flo... florisse e que as pessoas tivessem conhecimento, hoje, foi o Djair. Tanto que a, a religião naquela época ela era mais as pessoas sem,

sem, praticamente sem nível cultural, né? Um ou outro que tinha, sabe? Hoje são universitários, as pessoas cultas que estudam, que... quer dizer, o patamar da religião hoje está num, num outro nível.” item 60 p. 9 podemos relacionar as ideias de pureza de culto, de africanização com a elitização do candomblé.

Juremeiro Neto: E! Então aí você passou... as pessoas passaram a sair de Goiás, passaram a ir em mais outros lugares. Passaram a ir na raiz do Oxumarê. PC... PC passou a vir à Goiás. Passou a vir à Goiânia, PC veio muito à Goiânia, entendeu? Que é o herdeiro do Axé.

Eliesse: Do Oxumarê... (JUREMEIRO NETO, 2008)

É fundamental destacarmos que a fala de Juremeiro Neto é orientada pela forte disputa de prestígio entre nações de candomblé que marcou a relação entre terreiros de candomblé em Goiás a partir dos anos 1990. Porém o que chama a atenção é o fato de que mesmo tendo seus conhecimentos sobre candomblé desqualificados, pai João de Abuque iniciou dezenas de pessoas em seu terreiro, pessoas que como Juremeiro Neto buscaram posteriormente os cuidados de outros pais de santo, porém, analisando todas as informações as quais tivemos acesso constatamos que nenhuma pessoa iniciada por pai João ao buscar outros pais de santo teve sua iniciação questionada. Assim como Juremeiro Neto que foi iniciado para o orixá Iansã todos que foram iniciados por pai João permaneceram filhos do orixá a que foram entregues durante sua iniciação, mesmo trocando de nação e de pai de santo. Essa informação nos mostra que pai João de Abuque nunca errou o orixá ao iniciar um filho, o que nos leva a crer que o conhecimento que ele possuía não era tão limitado assim. Destacamos que as pessoas ouvidas participaram ativamente da história de pai João, porém, ainda assim ressaltamos a necessidade de as entrevistas serem retomadas e novas serem feitas em trabalhos futuros.

Compreendemos que há lacunas que abrem possibilidades outras a serem trabalhadas tais como, observar se essa relação polarizada entre tradicional/descharacterizado realmente existe. Se há uma visão essencialista da cultura e a compreensão de uma coerência formal que privilegia o culto com relação ao indivíduo. É a análise aprofundada da fala de nossos dois entrevistados que poderá nos mostrar o que estas pessoas pensam e qual o seu papel na história do candomblé goianiense? Quem são os frequentadores e se eles mudaram ao longo do tempo? Como está a organização e atuação dos terreiros pela defesa do seu espaço na sociedade? Trazer a tona essas disputas entre identidade/pureza/mistura com o

objetivo de perceber o processo dinâmico de construção das identidades e as disputas que imbricam esse processo. Analisar a dimensão política da tradição e as relações de poder e prestígio que estão por trás dessa manipulação. Puro/impuro, tradicional/misturado, africanização/diversificação religiosa. Como essas questões são vividas pelo sujeito? Enfim problematizar o candomblé em Goiânia e região relacionando com um contexto ampliado.

3.4 O Afoxé e o Fórum: uma tomada de consciência

A observação de campo consistiu na imersão na rotina do terreiro, participação no Afoxé de setembro de 2016, nas reuniões do Fórum, e preparação do Primeiro Seminário do Fórum Goiano de Religiões de Matriz Africana. O Afoxé é um momento de celebração e homenagens. Observamos que há uma preocupação com as roupas, e várias outras questões técnicas como enviar ofícios para a agência de trânsito, solicitando a interdição das ruas para a realização da caminhada, aluguel de trio elétrico, tenda, palco e som. Todas essas atividades são distribuídas entre os membros do terreiro. No dia em que o Afoxé sai à rua ocorre primeiro uma roda de capoeira, com a participação de diferentes grupos no Jardim Botânico. A caminhada com trio elétrico é acompanhada de coreografia e figurino das mulheres do terreiro Ilê Oju Odé, percorrendo ruas do Setor Pedro Ludovico e retornando ao Jardim Botânico onde, ao final, em um palco, ocorrem apresentações artísticas ligadas à questão negra. A fotografia abaixo foi tirada durante o Afoxé de setembro de 2016 nas ruas do Setor Pedro Ludovico. É possível percebermos a grande concentração de pessoas vestidas de branco, uma das características dos adeptos do candomblé, o que confirma nossa hipótese de que o Afoxé apresenta para a sociedade goiana a comunidade dos terreiros de candomblé ao mesmo tempo em que resiste e luta por seu espaço nela.

FOTOGRAFIA 7 – Caminhada do Afoxé Omo Odé pelas ruas do Setor Pedro Ludovico em 2016



Fotografia de Nando Dias. Acervo do Ilê Oju Odé. Data: 17 de setembro de 2016.

O Afoxé como apresentamos no primeiro capítulo é um cortejo de rua em que elementos do candomblé como roupas, músicas, danças são apresentados à sociedade em geral, ele pode ou não estar vinculado ao carnaval. O Afoxé Omo Odé, o único de Goiânia e região, vem realizando suas caminhadas nos últimos anos no mês de setembro. O Afoxé Omo Odé foi criado por pai João de Abue em 1991. Neste ano e nos dois seguintes o Afoxé participou do carnaval realizado pela prefeitura de Goiânia ao lado da rodoviária. Suas atividades públicas ficaram interrompidas até o ano de 2008. Na entrevista com Ogã Megeomam ele afirma que este longo período que o Afoxé não saiu às ruas foi motivado pela falta de apoio da prefeitura de Goiânia para a realização do carnaval de rua. Por sua própria iniciativa, no ano de 2008, o Afoxé retornou às suas atividades públicas com uma caminhada da Praça do Trabalhador até a Praça Cívica, no dia 13 de maio. Afoxé Omo Odé significa o Afoxé dos filhos do orixá Oxóssi que é o orixá que também comanda o terreiro Ilê Oju Odé. A utilização de expressões de origem africana nos nomes, a música, os deuses, tudo nos

mostra a valorização do aporte cultural africano. O terreiro, o Fórum, os cortejos do Afoxé são espaços de discussão política.

Percebemos que para o Ilê Oju Odé a herança de mestre Bimba e pai João de Abuque são centrais, este terreiro se apresenta como guardião da tradição iniciada por estas duas pessoas em Goiânia, fundamentando-se na ancestralidade e na busca de uma tomada de consciência. Para a comunidade dos terreiros de candomblé o Afoxé na rua representa um momento de celebração da cultura negra e defesa do espaço do candomblé na sociedade goiana. Estas duas características, o legado do primeiro candomblé de Goiânia e a articulação política deste terreiro são o espaço em que inserimos nossa investigação. Compreendemos que o Afoxé e o Fórum se constituem com um território político, que envolve relações afetivas e luta entorno de objetivos em comum.

Nas reuniões do Fórum vêm se discutindo as demandas dos terreiros de candomblé. Foi possível perceber que a problemática da intolerância religiosa é muito presente. O Fórum tem um ano de existência e sua principal finalidade é fortalecer os terreiros, buscando ações para superação do racismo e contra a intolerância religiosa. Apesar de ser uma organização coletiva, neste momento o Fórum conta com uma participação muito grande do Ilê Oju Ode e da Associação Mestre Bimba.

Neste um ano uma de suas principais ações foi a realização do Primeiro Seminário do Fórum de Religiões de Matriz Africana do Estado de Goiás, com o tema: direitos dos povos de terreiro. Com o objetivo de promover a troca de experiências sobre os direitos dos terreiros, o combate ao racismo e à intolerância religiosa, o seminário foi realizado nos dias 13 e 14 de janeiro de 2017, no auditório da Secretaria Municipal de Assistência Social (SEMAS) e contou com a participação da mãe de santo Jaciara Ribeiro de Oxum, de Salvador-BA, e autoridades de religiões de matriz africana de Goiás.

A mesa de abertura foi composta por Yá Omualé, mãe Jaciara de Oxum e pela professora Janira Sodrê Miranda, coordenadora do projeto de extensão Próafro, da Pontifícia Universidade Católica (PUC-GO). Em sua fala, a professora Janira destacou o trabalho do Fórum que, neste um ano de existência realizou diversas reuniões com o objetivo de discutir os direitos dos terreiros.

Mãe Jaciara é filha consanguínea de mãe Gilda, fundadora do terreiro Abassá de Ogum, situado na cidade de Salvador-BA. Vítima de difamação e calúnia por parte da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), mãe Gilda teve sua imagem usada de forma indevida pelo jornal desta igreja. Como relatou mãe Jaciara de Oxum em sua fala, mãe Gilda, uma respeitada mãe de santo de Salvador, no ano de 1999 teve sua imagem vinculada a uma matéria do jornal publicado pela (IURD) que trazia a chamada “Mãe de santo charlatã engana a população. Macumbeiros e charlatões lesam a vida e bolso dos clientes.” Mãe Gilda procurou a Federação de Umbanda e Candomblé da Bahia que disse não poder fazer nada, contratando então um advogado por conta própria entrou com uma ação por uso indevido de imagem. Mãe Gilda, em consequência da difamação que sofreu em publicações da (IURD), passou a ter problemas de saúde motivados pelos acontecimentos, falecendo vítima de um infarto em 21 de janeiro de 2000. A partir de então a Presidência da República oficializou a data como o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. Após sua morte a Igreja foi condenada a pagar 300 mil reais de indenização aos seus seis filhos e marido. A história de mãe Gilda e de sua família passou a servir de referência na luta contra a intolerância religiosa. Após sua morte foi erguido um busto em sua homenagem que foi vandalizado e reformado várias vezes, porém, em mais um ato de intolerância religiosa foi destruído no ano de 2016.

Em sua fala mãe Jaciara relatou diversos casos de agressões sofridas por ela e sua mãe, e por outros terreiros com os quais ela tem contato. Também falou sobre a importância da luta pelos direitos dos terreiros e a necessidade de organização frente ao racismo, à negligência do Estado e aos representantes políticos de Igrejas Evangélicas que assumem um discurso público de ódio ao candomblé. Destacou que sua fala não é uma fala acadêmica, é a fala de uma mulher negra do candomblé e que não há uma religião melhor, religião melhor é a que faz o ser melhor. Para ela o candomblé é uma religião que cria vínculos familiares e que a luta é uma luta de todos os terreiros. Outra contribuição de mãe Jaciara para as reflexões sobre as demandas dos terreiros é sobre a necessidade de uma delegacia especializada para crimes de intolerância religiosa, já que muitos casos são registrados como briga de vizinhos, o que impossibilita uma dimensão real sobre a gravidade do assunto.

A história de vida e luta relatada por esta mãe de santo nos mostra que uma parte da sociedade que historicamente vêm tendo pouco espaço de decisão, as mulheres negras, no

candomblé tem muito poder. A fala desta mãe de santo de Salvador nos mostrou que mãe Gilda é um exemplo do que pode acontecer. Mostrou também que os vários terreiros invadidos no Brasil demonstram a necessidade de uma delegacia especializada no combate a estes crimes e que não haverá avanço se não houver articulação política. Finalizou sua fala indicando questões preocupantes que merecem a atenção do Fórum Goiano de Religiões de Matriz Africana, sendo estas: a tentativa de vereadores e deputados evangélicos de proibir o sacrifício de animais; professores evangélicos que não cumprem a lei 10.639/03 e a necessidade da produção de um modelo de documento para garantir os direitos de liberdade religiosa em ambientes educacionais e de trabalho no período de iniciação.

Os relatos trazidos por mãe Jaciara também podem ser confirmados na fala de nossos entrevistados.

V.H. - O senhor nas reuniões do Fórum ouviu relatos de intolerância religiosa de outros terreiros?

O.M. - Tem! Tem vários relatos só que as pessoas não querem levar muita à frente ainda, talvez por insegurança, né? Mas tem e ela existe mesmo, não tem como negar isso. Até por conta de Goiás ser muito católico e evangélico, então isso... ou você é católico, ou você é evangélico, o resto é do diabo, né? [risos] Então a gente fica nesse meio aí. (MEGEOMAM, 2017)

Destacam também a importância do Fórum na organização dos terreiro, no combate ao racismo e à intolerância religiosa.

V.H. – Agora partindo para a atuação política deste terreiro, a senhora acha que as atividades que este terreiro realiza, sendo estas, o Afoxé e o Fórum, contribuem para o reconhecimento do candomblé como parte da sociedade goiana, de que forma?

Y.O. - Sim, eu acredito que contribui sim, é mostrando o que realmente... é porque geralmente as pessoas não conhecem, daí que nasce o preconceito, né? De não saber o que é, nem se interessar em saber o que é. O Fórum vem realizando trabalhos, reuniões, saindo pra fora, conhecendo novas pessoas de cidades diferentes, fazendo tipo uma ligação em que a gente pode trocar um pouco de vivência e experiência de tudo, tentando achar uma forma de combater o preconceito e mostrar pra sociedade que não é do jeito que eles pensam, que a gente não só faz macumba, que nós não é macumbeiro, essas coisas. Tirar um pouco da cabeça desse povo que não é assim e

que a gente também tem nossa parte social e política também. Então não é bem assim. E o Fórum serve também pra gente estar debatendo e ajudar outras pessoas também que dizem sofrer racismo e preconceito, a gente sofre não só o preconceito racial, mas de religião, de tudo. E com isso a gente tem que aprender também, já que a gente tá na luta de sair desse negócio de preconceito e racismo, essas coisas. Também respeitar a religião dos outros, porque pra nós não importa se a pessoa é evangélica, católica, budista. Pra nós não tem que interessar, pra gente que é do candomblé, a gente tem que aprender a respeitar. Se a gente quer respeito, a gente tem que ter respeito.

O Fórum serve pra isso, pra estar buscando um meio melhor pra se viver. Estamos engatinhando mas nós chega lá. O Afoxé contribui nessa questão de mostrar um pouco dos nossos... levar pro profano, pra fora, as cantigas, as danças, as roupas e mostrar que no Afoxé e na nossa religião também tem cultura, tem aprendizado, tem coisas que vêm da nossa raiz, que os nossos antepassados contribuíram muito pra gente chegar onde a gente chegou. Então é assim, o valor do Afoxé pra mim tem esse valor, e tem um valor maior um pouco porque meu pai é quem inicia com o Afoxé. Então o Afoxé resgata a nossa ancestralidade, ajuda que a gente possa pôr um pouco que a gente vive no nosso dia a dia pra fora, mostrando pras pessoas que não precisa ter medo, preconceito, porque um bom batuque faz com que a gente sambe, ria e cante junto, né? E podemos comemorar e festejar juntos, independente de qual seja sua religião, qual seja sua nação, qual seja sua cor, seu gosto sexual, o que você quer ser, quer fazer. A gente não se interessa por isso e cada um leva a vida do jeito que quer. Então é assim um momento que a gente pode juntar todos, agregar todos e fazer uma grande festa, isso é pra mim o Afoxé. (OMUALÉ, 2017)

Sobre o mesmo tema Ogã Megeomam nos diz:

V.H. - Agora partindo pra atuação política desse terreiro, do Ilê Oju Odé. O senhor acha que as atividades que esse terreiro realiza, sendo, estas o Afoxé e o Fórum, contribuem para o reconhecimento do candomblé como parte da sociedade goiana? De que forma?

O.M. - Ele contribui sim! O Fórum tem um papel importante, que é procurar meios contra a discriminação religiosa, a intolerância. Conseguimos juntar várias pessoas já, na mesma mesa, em várias reuniões, renovando, né? Cada reunião é diferente uma da outra. Então isso é muito importante porque a sociedade as vezes critica ou fala, mas ela também quer resposta e o Fórum é pra isso, para dar as respostas necessárias à sociedade. Muitos não veem com esses olhos mas eu percebo assim. Também trabalhando com o Afoxé, porque a gente leva ele pra rua, é um jeito de mostrar que o candomblé tem diversas coisas, não é só o orixá, o santo, que também tem a parte profana, a parte da diversão. Afoxé é isso, afoxé é caminho, afoxé é comando, comando de rua. Então o Afoxé junto com o Ilê Oju Odé e o Fórum eles fazem uma grande diferença na sociedade, na divulgação e preservação das coisas do nosso culto. (MEGEOMAM, 2017)

Percebemos a relevância dessas ações como também a conscientização das lideranças do terreiro Ilê Oju Odé quanto a possibilidade de transformação social.

Na fotografia a seguir vemos Yá Omualé, mãe Jaciara e Janira no encerramento das atividades na sexta feira, dia 13, primeiro dia do seminário.

FOTOGRAFIA 8 - Yá Omualé, mãe Jaciara e Janira no encerramento das atividades no primeiro dia do seminário



Fotografia de Nando Dias. Acervo do Ilê Oju Odé. Data: 13 de janeiro de 2017.

No Sábado, dia 14 de janeiro de 2017, as atividades se iniciaram com a comunicação de Caubi Martins de Faria do Centro Espírita de Umbanda Pai André da Guine. Sua fala apresentou orientações sobre a regularização dos terreiros como terceiro setor, empresa sem fins lucrativos e os benefícios de se criar uma associação com CNPJ. Estes benefícios são: direitos de isenção de impostos e tributos, direito de uso de terrenos públicos e a regularização que garanta a isenção de impostos como IPTU. Destacou que as leis não são

efetivadas por conta da articulação política dos segmentos cristãos. Percebemos em nossa observação que a construção do Fórum é um forte elemento de articulação para o futuro dos terreiros, contribuindo para a formatação do corpo do terreiro, registro da história, documentação dos terreiros para que se assegurem seus direitos, fortalecimento dos terreiros para a proteção dos espaços sagrados, o tombamento e a questão das heranças. Às 14 horas ocorreu a projeção do vídeo “Mulheres do Axé: vozes contra a intolerância” produzido por terreiros de candomblé de Salvador, homenageando mãe Gilda e contando a luta de mãe Jaciara, sua filha, contra a intolerância religiosa.

O fechamento das ações do seminário consistiu na coleta de dados para mapeamento dos terreiros e construção de um manifesto em defesa dos terreiros. Este documento foi construído coletivamente por integrantes da umbanda, candomblé, movimento negro e sociedade civil que se manifestaram com relação a alguns pontos referentes às suas religiões, direito e legislação, saúde e educação. No encerramento foram feitas homenagens às mães de santo. Nas imagens abaixo vemos algumas das mães de santo homenageadas neste dia. Na primeira fotografia estão, da esquerda para a direita, Yá Omualé, mãe Biloca, mãe Maria Baiana e mãe Jaciara. Na segunda fotografia estão Yá Omualé e sua mãe consanguínea e viúva de pai João, dona Luzia.

FOTOGRAFIA 9 - Yá Omualé, mãe Biloca, mãe Maria Baiana e mãe Jaciara nas atividades do segundo dia do seminário



Fotografia de Nando Dias. Acervo do Ilê Oju Odé. Data: 14 de janeiro de 2017.

FOTOGRAFIA 10 - Yá Omualé e sua mãe consanguínea e viúva de pai João, dona Luzia, nas homenagens realizadas no final do seminário



Fotografia de Nando Dias. Acervo do Ilê Oju Odé. Data: 14 de janeiro de 2017.

A convivência com a comunidade dos terreiros de candomblé, nas reuniões do Fórum e na caminhada do Afoxé, a convivência semanal por mais de seis meses entre 2016 e 2017 no terreiro Ilê Oju Odé, e as entrevistas realizadas com as pessoas que estão à frente deste terreiro mostraram que há uma tomada de consciência, organização coletiva e projeto político nas ações desenvolvidas pelo terreiro estudado, sendo estas, o Afoxé e o Fórum. Percebemos que além da organização e atuação coletiva há a proposição de um projeto

político: defender seu espaço e seus direitos na sociedade goiana, combatendo a intolerância religiosa e o racismo.

As entrevistas nos forneceram informações preciosas sobre as concepções de Yá Omualé e Ogã Megeomam. Por isso compreendemos que para o entendimento desse trabalho é imprescindível a leitura completa das transcrições das entrevistas. Com relação ao debate conduzido pelo grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade podemos afirmar, a partir da experiência no terreiro pesquisado, que o candomblé se constitui como conhecimento alternativo à matriz do pensamento colonial, ou utilizando o conceito de Walsh (2013) como exemplo de uma “pedagogia decolonial”. Em nossa compreensão esta forma de transmissão do conhecimento dentro do candomblé produz uma outra sociabilidade que estabelece uma relação entre a atuação política e a aprendizagem no candomblé como uma outra epistemologia, alternativa à matriz colonial do poder.

Identificamos em nosso trabalho de campo que ao aprender fazendo, música, tradição, cultura, religião, de forma indissociável há um fortalecimento dos vínculos entre os indivíduos direcionando-os em torno de objetivos em comum. Outra característica observada está relacionada à questão ambiental. Percebemos que na rotina do terreiro o que prevalece é outra maneira de se relacionar com a natureza e a coletividade, outro modelo de relações sociais.

A frase aprender fazendo foi dita várias vezes. Isso nos leva a acreditar em outra sociabilidade, a do aprender fazendo e a do dar o seu melhor, que produz uma imersão, um compromisso com o grupo. O exemplo concreto dessa afirmação foi confirmado em inúmeras situações na convivência com as pessoas do Ilê Oju Odé. Mesmo não passando de um curioso dos saberes presentes em um terreiro de candomblé, como foi dito anteriormente, fui indicado para realizar tarefas como: ajudar no sacrifício de animais; colher folhas específicas; encontrar o local correto para colocar oferendas para orixás e caboclos; tocar atabaques e agogô, dentre outras. Todas essas são atividades das quais possuo um conhecimento mínimo adquirido no pouco tempo de convivência com Yá Omualé, Ogã Megeomam e filhos e filhas de santo do Ilê Oju Odé. Porém, mesmo sem saber ao certo o que estava fazendo eram destinadas a mim essas tarefas, o que me leva a buscar na memória alguma história que

havam me contado, na cozinha, de forma quase distraída, a observar como os outros faziam, a agir intuitivamente, enfim, a aprender fazendo.

Uma religião que por séculos vem resistindo à exclusão, marginalização e guardando seus saberes na oralidade, tem muitos segredos. O que propomos ao cruzar nossa experiência no terreiro pesquisado com o debate teórico é pensarmos uma alternativa intercultural que considere diferentes saberes.

As entrevistas e a convivência no terreiro nos leva a crer, assim como Catharine Walsh (2013), que um aspecto importante da pedagogia decolonial presente no Fórum e no Afoxé é “a ideia de que o conhecimento da sociedade deve partir da prática, entendida como expressão vivencial e como fundamento epistêmico lógico” (WALSH, 2013, p. 82). Reivindicando a legitimidade do pensamento afrodescendente acreditamos que a atuação do terreiro Ilê Oju Odé na organização dos terreiros de candomblé possibilita a valorização do aporte cultural africano, cria um espaço de discussão política no qual o terreiro se torna um espaço de ressignificação da vida. Nossa experiência no terreiro nos mostrou a complexidade desta realidade social, marcada por uma relação de sociabilidade que, assim como destaca Walsh ao estudar as pedagogias decoloniais, produzem uma “intersubjetividade, reconhecimento mútuo, solidariedade subalterna” (WALSH, 2013, p. 173).

Outra questão levantada nas reuniões do Fórum e que aproximaria o candomblé do projeto decolonial diz respeito à economia alternativa. Em nossa convivência com a comunidade dos terreiros de candomblé de Goiânia e Aparecida ouvimos em diversos momentos que existe uma economia alternativa que gira em torno do comércio de instrumentos musicais, de roupas e adereços para os orixás e de animais para o sacrifício ritual. Em muitos momentos observamos diversas falas afirmando que existe uma tentativa do Estado, através de leis municipais, de tributar esta economia alternativa.

O principal exemplo citado diz respeito à proibição do abate de animais em rituais religiosos, o que fere claramente o direito de liberdade de culto. Nas reuniões do Fórum ouvimos que em alguns municípios leis como estas foram aprovadas e os terreiros não podem mais criar animais para o sacrifício ritual, no qual a carne serve para a alimentação da

comunidade. Caso o terreiro queira sacrificar um galo, por exemplo, terá que comprá-lo em uma loja de animais registrada e que paga impostos.

Sobre a economia informal no candomblé Reginaldo Prandi (1991) nos mostra que,

É especialmente importante a relação que veio a se estabelecer entre o candomblé e a economia informal. A economia informal tem como características: 1) o pequeno número de trabalhadores envolvidos em cada unidade produtora ou distribuidora; 2) o uso de mão de obra familiar, não remunerada, ou remunerada abaixo dos níveis salariais do mercado formal; 3) a inexistência de ligações com mecanismos previdenciários do Estado, a não cobertura da legislação trabalhista e o não pagamento de impostos; 4) a oferta de bens e serviços não incorporados pela empresa capitalista ou então sua distribuição de uma forma diferente daquela apresentada no universo da economia formal; 5) o uso sistemático da força de trabalho que não consegue postos de trabalho no mercado formal; 6) o estabelecimento de relações sociais entre as diferentes unidades produtoras, mas que não chegam a definir contornos de interesses coletivos que dão “acabamento” às classes sociais. E, no entanto, um terço do PIB do Brasil provém da produção e distribuição informal (Prandi, 1978; Prandi et al., 1986). O candomblé move-se muito estreitamente nesse universo da economia informal. Já foi dito o quanto o povo de santo viaja de um lugar para o outro para dar suas obrigações, participar de ritos etc. As casas de candomblé de São Paulo mantêm um constante fluxo de trocas com as casas do Rio e da Bahia. Nestas idas e vindas, todo um comércio de artigos e serviços é realizado. O mesmo se dá em relação à África. (PRANDI, 1991, p. 203)

A citação de Reginaldo Prandi confirma o que constatamos em nosso contato com os terreiros: existe de fato uma relação entre o candomblé e a economia informal. Esta constatação nos sugere que como religião marginalizada os adeptos do candomblé desenvolveram estratégias para atender a suas necessidades, sendo uma delas a economia informal. Em Aparecida de Goiânia, cidade que concentra um grande número de terreiros de candomblé, percebemos a existência de uma rede de relações que vai de criadores de cabritos a fabricantes de atabaques para atender a necessidade dos terreiros. Mesmo não sendo o objetivo da nossa pesquisa acreditamos que um estudo em profundidade sobre a relação entre o candomblé e a economia informal seria interessante.

Entendemos, portanto, que o terreiro de candomblé pode sim ser compreendido como conhecimento alternativo à matriz colonial por sua atuação política, que se torna também um espaço de ressignificação social e individual.

3.5 A importância histórica do candomblé: a marca da brasilidade

Com relação ao debate que apresentamos anteriormente sobre a africanização do candomblé, as entrevistas nos mostram que o terreiro Ilê Oju Odé defende o posicionamento de que o candomblé é mais brasileiro e menos africano. Assim como observamos na afirmação enfática de Ogã Megeomam, “o candomblé é brasileiro apesar de cultuar deuses de origem africana”. A citação de Prandi nos mostra o mesmo

Na África, cada aldeia tinha seu deus, cada família seu orixá, cada império seu patrono etc. Orixás importantes numa cidade eram e são desconhecidos completamente numa outra região. Aqui, como aconteceu em Cuba, os orixás passaram a conviver no culto. Hoje, no Brasil, deste panteão “nacional” fazem parte Exú, Ogum, Oxóssi, Oxumarê, Obaluaiê ou Omulu, Ossaim, Xangô, Oxum, Logun-Edé, Oiá ou Iansã, Obá, Euá, Nanã, Iemanjá e Oxalá. Nos terreiros angola cultua-se Tempo e nos terreiros queto, o menos difundido Iroco (orixá da gameleira branca) e o mais raro Apaocá (também cultuado numa árvore). O culto a Orunmilá é mais raro (persistindo em casas de origem pernambucana), pois seu sacerdote, o babalaô, não sobreviveu à centralização do poder pelo babalorixá e ialorixá. Entretanto, Orunmilá tende a se impor no panteão, posto que, deus do oráculo, a africanização implica seu culto. (PRANDI, 1991, p. 205)

Em todo caso o debate sobre o fato do candomblé ser mais ou menos africano não diminui a importância das contribuições trazidas pelos povos negros para a cultura brasileira. Contribuições para o vestuário, alimentação, a língua, hábitos, costumes, musicalidade e intelectualidade que nos mostram como o candomblé é um rico espaço para identificarmos os aspectos históricos, políticos e culturais da presença negra na formação da sociedade brasileira.

Em nossa observação de campo percebemos que para o Ilê Oju Odé a defesa da “raiz do pai João”, que significa a manutenção do candomblé angola, é um elemento muito importante para este terreiro. No trecho colocado em destaque, nossa entrevistada se refere ao Exú e ao Caboclo de seu pai de forma particularizada, para entendermos melhor o que ela nos diz vamos recorrer novamente a Juana Elbein dos Santos. Mas primeiro vamos à fala de nossa entrevistada.

V.H. – Pra senhora qual é o papel do Ilê Oju Odé na preservação do candomblé praticado por pai João de Abuque?

Y.O. - Pra mim tem uma importância grande, porque a cada xirê, a cada cantiga, a cada dia, a cada movimento, a cada reza, faz com que eu volte à minha infância, ou a minha adolescência, ou a minha época de adulta. Porque assim, quando você nasce... você está ali, quando é criança... você está ali, quando é adolescente... você está ali, quando casa e vira mãe... você está ali. É como se você nunca tivesse saído daquela vida que você tinha, de estar no Ilê, na casa, de estar mexendo com os Orixás, com o Caboclo. É como se essa energia nunca mudasse, se bem que renova todos os dias, a cada dia aparece pessoas com cabeça diferente, mas que você tem o costume de estar ali. Você vê que aquilo tudo não é diferente, você tinha visto aquilo lá desde que tinha três, quatro, cinco, seis e vai indo até chegar aos quarenta e nove anos, que é o que eu tô. Então eu me sinto assim... a única falta que eu sinto é só do meu pai não tá aqui no momento. Na questão dos orixás eu sinto ele presente, é como se ele estivesse aqui, é como se ele tivesse ligação e estivesse perto. Quando eu falo do Exú, do Caboclo, a lembrança que eu tenho é dele, do meu pai, até do próprio Oxóssi virado, a lembrança que eu tenho do Oxóssi é dele, né? É vendo ele vestido daquele jeito, como se estivesse vendo uma foto e sentindo as energias de Oxóssi, de Exú, dos Caboclos, dos orixás, de tudo.

V.H. – Pra senhora o Ilê Oju Ode mantém a forma de se praticar o candomblé como pai João de Abuque praticava?

Y.O. - Isso, pra mim é a continuação. É como se ele estivesse aqui presente. Tem hora... de repente alguém canta, eu falo alguém mas isso sempre acontece quando o Luís puxa alguma cantiga que me lembra ele, ou então a minha comadre que também era filha de santo dele, que é a Biloca de Oya. Foi filha de santo do meu pai e é irmã do Luís, são irmãos de santo, são irmãos carnis e de santo, porque o zelador de santo dos dois era o mesmo, que era João de Abuque. Então é assim, a cada cantiga que ela canta ou que ele puxa, quando toca é como voltar pra trás, é falar assim: eu lembro dessa cantiga, eu lembro quando ele cantava! Isso é muito bom, é sentir [choro] a presença dele perto, se sentir forte com aquilo [pausa]. É por isso que eu falo que ele sempre está aqui, sempre vai estar, e que Oxóssi e os orixás estão perto. E quando eu digo que eles estão aqui é por essas energias que a gente sente e pelas lembranças que a gente tem. Não era pra estar sentindo assim, mas a gente lembra. É como se ele dissesse: “Eu tô aqui, eu tô junto, não tem medo, pode ir que eu vou estar aqui!” [choro] É bom porque é uma energia que deixa a gente tão forte e você acaba não tendo dúvida do caminho que tem que seguir, entendeu? E que é isso mesmo, que você não está passando a perna a diante, você está indo como o rio te leva, né? É essa a sensação que eu tenho. (OMUALÉ, 2017)

Quando Yá Omualé faz referência ao Exú e ao Caboclo do seu pai ele está falando de entidades individualizadas, para entendermos melhor essa questão vejamos o que a autora de “Os nagô e a morte” tem a dizer,

Como já vimos, cada indivíduo está constituído, acompanhado por seu *Èsù* individual, elemento que permitiu seu nascimento, desenvolvimento ulterior e multiplicação; para que ele possa cumprir seu ciclo de existência harmoniosamente, deverá imprescindivelmente restituir, através de oferendas, os “alimentos”, o *àse* devorado real ou metaforicamente por seu princípio de vida individualizada. É como se um processo vital equilibrado, impulsionado e controlado por *Èsù*, fosse baseado na absorção e na restituição constante da “matéria”. (SANTOS, 2012, p. 182)

Percebemos também que a saída de Yá Omualé e Ogã Megeomam do terreiro Ilê Iba Ibomim e a fundação do Ilê Oju Odé se relacionam, de uma forma ou de outra, com a falta de prestígio dado ao candomblé angola no contexto goiano, o que não deixa de ser um reflexo de uma questão mais ampla e, nacional. Como podemos observar na citação abaixo Edson Carneiro, um dos primeiros autores que escreveu sobre o candomblé, servindo de referência para outros estudos, construiu-se uma imagem negativa do candomblé angola.

Vemos assim que os deuses dos candomblés são em geral os deuses nagôs, e em menor escala os jêjes, modificados ou apropriados pelos negros de outras nações, como os de Angola e do Congo, e pelos caboclos. Podemos notar a presença dos orixás nagôs em todos os candomblés, ora com os seus verdadeiros nomes, ora com outros, mas, em geral, com as mesmas características. Os jêjes têm os mesmos deuses que os nagôs com nomes muito semelhantes, mas também tem Dã. Os negros de Angola e do Congo, não tendo uma concepção tão adiantada das forças da natureza, se apropriam dos deuses nagôs e jêjes, adaptando-os às suas práticas religiosas, e nesse processo criaram alguns espíritos inferiores, sem maior importância. Os caboclos já receberam os deuses nagôs e jêjes em segunda mão, através dos Angolas e dos Congos, e realizaram as mais estranhas combinações (o Santo da Cobra), as mais curiosas adaptações (Juremeiro), as mais singulares criações (Martim-Pescador). Os candomblés de caboclo levaram ao extremo o trabalho de adaptação iniciado pelos Angolas e pelos Congos, trazendo concepções (a caipora) e idealizações (Tupã e Tupinambá) ameríndias e estabelecendo uma ponte de ligação para as sessões de caboclo (os caboclos Jaci, Mata Verde, Pedra

Preta, etc.), em que os candomblés perdem a sua fisionomia em benefício do espiritismo. Os nagôs são conservadores, tradicionalistas, um pouco mais do que os jêjes, os Angolas e os Congos são liberais; os caboclos são gente sem tradição, de espírito aberto a todas as influências. (CARNEIRO, 1969, p. 98)

Conclusão

Estar em contato direto com a organização dos terreiros de candomblé pensando as questões levantadas por parte dos estudos decoloniais nos levou a observar primeiramente os objetivos de índole intelectual e política de nosso trabalho. Esta reflexão nos levou a perceber que nosso compromisso com a comunidade estudada tem como objetivo reivindicar a legitimidade do pensamento afrodescendente na sociedade goiana, através do candomblé. Neste sentido o terreiro se torna um espaço de intersubjetividade, de reconhecimento mútuo e solidariedade subalterna. Ressaltamos que o que motivou nosso trabalho foi o compromisso com a fala subalterna e o conhecimento como intervenção na realidade. Buscamos inspiração no compromisso social que Frantz Fanon (1973, p. 191) nos mostra ao afirmar que, “O negro não é. Não mais que o branco. Os dois têm que separar-se das vozes desumanas que foram de seus respectivos antepassados para que assim nasça uma genuína comunicação.” Desta forma destacamos que o terreiro é um espaço de ressignificação da vida. Nossa pesquisa destaca a relevância social e política da atuação deste terreiro. A sociogênese é o método que Fanon utiliza, particularmente em “Peles negras e máscaras brancas”, para analisar a experiência de homens e mulheres negras como sujeitos racializados/colonizados em sociedades regidas por sujeitos brancos. Propondo intervir e atuar sobre essa experiência e sobre estas sociedades fazendo a transformação psíquica e estrutural e a libertação social.

Acreditamos que o Afoxé o Fórum se constituem como espaços de conscientização e luta, e que seu objetivo maior é intervir na estrutura racial de nossa sociedade através do combate ao racismo e a intolerância religiosa. Acreditamos também que a luta dos terreiros de candomblé em Goiânia e Aparecida, que pudemos acompanhar nestes últimos meses, se aproxima do que Walsh (2013, p.24) quer dizer ao afirmar que “a crise da colonialidade do poder sugere rachaduras, rupturas na ordem e nos padrões de poder,

transição e revolução”.

O destaque do Ilê Oju Odé está na articulação de ações para a organização da comunidade dos terreiros de candomblé de Goiânia e região. Nas reuniões que participamos os temas em destaque foram a organização dos terreiros para se combater a intolerância religiosa e a conscientização com relação aos seus direitos. O principal resultado alcançado foi a organização do primeiro Seminário que ocorreu nos dias 13 e 14 de janeiro 2017.

Através das entrevistas e da convivência pudemos concluir que o Fórum é uma organização dos terreiros para defender seus interesses, resolvendo seus problemas através de uma articulação política e social. Dessa forma, religião e organização política se misturam na busca por encontrar saídas para os problemas criados por uma sociedade racista, o que faz surgir a necessidade de organização dos terreiros. O Fórum e o Afoxé vêm se constituindo como organização política e se destacando no sentido de apresentar o candomblé para a sociedade goiana e reivindicar seu espaço nela. Em nossas observações percebemos que há um nível significativo de conscientização dos indivíduos em torno a um projeto político.

O sentido do representar-se a si mesmo, que se apresenta como resposta a imagem negativa imposta por uma sociedade racista, é o de buscar soluções para os problemas, buscar caminhos de uma organização autônoma, buscar alternativas, encontrar saídas. Ao analisarmos as entrevistas de Yá Omualé e Ogã Megeomam identificamos que ponte central das duas falas está em afirmar que o protagonismo deste terreiro acontece por conta de manter a tradição do primeiro candomblé de Goiânia. Axé herança imaterial, legado. O axé é transmitido como uma herança imaterial, desta maneira, se afirmar como herdeiro do axé de alguém é como afirmar ser seu sucessor. Essa é posição assumida por Yá Omualé e pelo Ilê Oju Odé.

V.H. – Pai João de Abuque fez muitos filhos de santo em Goiânia. Levando em consideração que ele teve muitos filhos de santo, podemos dizer que o Axé do pai João de Abuque está vivo em Goiânia e Aparecida? E se ele está vivo, ele está vivo com esses filhos de santo ou ele está vivo aqui?

Y.O. - Aqui, porque os filhos de santo por mais que tenham sido feitos por ele, que ele tenha sido o zelar deles, eles seguiram outro ritmo, outro rumo, muitos que diziam estar... que até não sei se seria o momento de falar pra você, porque você é um seguidor que tá presente na casa, que não está somente, você Victor, você não

está, como é que se diz, é... só entrevistando pra fazer esse trabalho seu, mas que você conheceu um pouco das pessoas que foram filhos de santo dele aqui na casa. Se você vê, eles estão tão perdidos que estão sempre procurando algo, como se alguma coisa, como se eles quisessem se afirmar em alguma coisa. Perderam a essência deles, porque eles não estão sabendo em que caminho andar, em que caminho correr, entendeu? Vou citar um exemplo, até meu pai Funque eu escolhi ele pra ser... ele não foi bem escolhido pra ser, na verdade quem eu escolhi pra ser minha madrinha de santo foi a esposa dele, a Cristina, não sei se você está lembrado dela, a Cristina.

V.H. – Não, não tô não.

Y.O. - A Cristina é uma negra, ela foi filha de santo do meu pai, ela está sempre aqui nas minhas obrigações, não sei se você andou acompanhando alguma obrigação... então, ela é casada com o pai Funque, que foi filho de santo do meu pai, que a mãe dele também foi filha de santo do meu pai, de Xangô, ela era filha de Xangô, filha de santo do meu pai João de Abuque quando eu falo assim, e que teve um momento, tem pouco tempo, que eu tive na casa deles. De tanto eles chamarem eu fui lá e lá ela me falou que entrou para um culto, né? Aí eu falei: “Mas meu pai mexia só com o candomblé dele, de angola, o máximo que ele chegou foi no kêtú, com seu Júlio Duarte... mas assim, ele não tinha passado pra culto nenhum e já os filhos de santo dele estão se perdendo, perdendo a essência. Colocou mais isso, além de ser filho de santo, de ser feito no santo, velhos no santo, não têm esse negócio da raiz de angola e um pouco de kêtú. Eles têm que passar pra um outro culto, que é um culto, pelo que eu entendi, um culto de Egun. Aí eu fiquei assim sem entender que rumo eles estavam querendo tomar. Eu não tenho nada a ver com isso, mas assim... eu senti que eles estão perdidos naquela essência de querer... porque eles falavam assim: “Eu sigo a raiz do meu pai João de Abuque e nunca vou sair.” E de repente eles falam pra você que estão seguindo um outro culto, um culto que não tem nada a ver com as nações de angola e de kêtú, só por ser uma coisa de modismo. Sei lá, eu achei que eles estão um pouco perdidos, eles foram muito adiante, chegou lá na frente eles olharam para um lado e para o outro e não soube que rumo correr e resolveram ir para um outro lado. Eu tenho essa sensação desses filhos de santo do meu pai. E os outros, estes são uns, os outros eu vi que eles ficaram parados, chegou a certo ponto e parou, não estão dando continuidade. Então é isso, eu acho que o lugar mesmo que está tendo aquela coisa de reconhecimento, de estar sempre presente é aqui, aqui sim, quando eles falam: “Eu sigo o Axé do pai João” e tal e não sei o quê... mas até que ponto? Até onde vocês chegam, até onde vocês querem chegar? Aí eu vejo que não era aquilo, porque onde eu fui criada, não posso dizer iniciada, na verdade eu fui iniciada vai fazer três anos agora. Eu vejo que eles ficaram perdidos no tempo, aí eu falo: “Não, não é esse também.” E eu vejo que o único jeito é, como se diz... é continuar, entrar pra dentro desse mundinho aqui do Oju Odé e continuar pondo pra fora aquilo tudo que eu vivi e presenciei junto com meu pai, que esse é o caminho certo, né? Aí tem hora que eu penso: “Será que fiquei perdida, trancada nesse mundo aqui? Que eu queria viver esse mundo aqui pra seguir o que ele fazia, mas quando eu saio da porta pra fora que eu vejo o que os filhos de santo estão fazendo, que fez, que rumo está tomando, eu falo: “Eu tenho que voltar pra trás, assim, voltar pra dentro do portão de novo, lá de casa, porque lá sim é o lugar onde a gente sente mesmo” Não adianta sair... pra nem sair desse... quando eu falo entrar pra dentro, é seguir com os trabalhos que a gente vem fazendo, iniciando e seguir em frente, sem mudar, sem cultos, sem nada e seguir isso aí. O caminho é esse, cada dia que passa eu tenho isso na minha cabeça, é isso. (OMUALÉ, 2017)

Ogã Megeomam destaca a importância de mestre Bimba e pai João de Abuque para a formação da identidade negra em Goiânia. Destaca também sua responsabilidade em dar continuidade a este legado através da capoeira e candomblé.

O.M. - É, eu sou filho do mestre Bimba, Manoel dos Reis Machado. Nós chegamos aqui no ano de mil novecentos e setenta e três, ele faleceu em setenta e quatro. Então ficou um ano aqui. Ele era do candomblé também, filho de Xangô, Ogã também, como eu sou, e foi amigo do pai João também. Conheceu o pai João em Goiânia e foi amigo dele, ele faleceu aqui. Pra mim, assim, minha vida é essa, candomblé e capoeira tudo junto. Eu acredito que poucas pessoas tiveram esse privilégio de estar em uma posição consanguínea, mestre Bimba, e o pai João de Abuque que é o meu sogro também. Ter um pai de santo como ele e ter um pai carnal como mestre Bimba é uma ancestralidade imensa que eu carrego junto. Estar no candomblé hoje pra mim é muito importante e estar com a capoeira também, então isso me fortalece, minha vida é essa! (MEGEOMAM, 2017)

Acreditamos que a estratégia de abordagem qualitativa através da realização das duas entrevistas deu certo, por serem os mais velhos e as lideranças do terreiro, identificamos memórias importantes de momentos decisivos para o grupo, como por exemplo os motivos da separação com o antigo terreiro. O debate que empreenderemos é teórico e prático uma vez que se relaciona com as demandas e a realidade cotidiana do terreiro pesquisado, com o objetivo de problematizar a subalternização que é epistêmica e ontológica, propondo a superação intercultural e crítica. Este caráter de imersão, de participação na organização e luta dos terreiros foi orientado pelos estudos de Walsh (2013), que nos fala da investigação/ação participativa e da educação popular na reconstrução coletiva da história de grupos subalternizados. A autora afirma que,

Eu gostaria de começar a apontar a maneira em que estas contribuições responderam ao menos a duas premissas que considero central: em primeiro lugar, que é necessário conhecer a "realidade" dos setores populares para o qual a "recuperação" de sua história é essencial, e a segunda, como a partir desses processos de recuperação histórica pode se dar conta de "outras" narrativas históricas que confrontam a considerada como oficial. Estas premissas explicam a confluência dos campos de conhecimento e de práticas políticas e organizacionais que, incluindo suas peculiaridades, incidem na origem da recuperação coletiva das histórias. (WALSH, 2013, p. 72)

As perspectivas epistemológicas contemporâneas apontam o potencial de transcender os marcos epistemológicos da ciência moderna, no sentido de superar a visão hegemônica eurocêntrica. Entendendo raça como uma construção social, que foi “naturalizada”, Aníbal Quijano (2000) enfatiza que por essa categoria reforçam-se as disparidades que sustentam a colonialidade do poder que cria hierarquias de ordem social baseadas em gênero e raça. No contexto dos estudos decoloniais, múltiplas formas de saber e crer devem ser consideradas. Diferentes iniciativas teórico-práticas buscam desconstruir tanto o modelo universalizante, quanto os particularismos exclusivos. Nossa experiência com o terreiro pesquisado nos levou a acreditar que a relação entre a natureza, os orixás e os homens pode ser compreendida como uma crítica ao antropocentrismo. Acreditamos encontrar no candomblé e mais especificamente na atuação política do terreiro observado outras possibilidades de articulação natureza/cultura que geram outras sociabilidades.

Por fim, a conclusão dessa dissertação de mestrado confirmou as hipóteses que levantamos no início de nossa pesquisa: a atuação do Ilê Oju Odé se caracteriza como prática de descolonização, uma vez que, através do Fórum e do Afoxé, organiza a comunidade dos terreiros de candomblé de Goiânia e região metropolitana no combate ao racismo, à intolerância religiosa e a invisibilização imposta aos praticantes dessa religião na sociedade goiana. Concluímos também que não há a vacância do poder de pai João, ainda que dentro da ritualística do candomblé o herdeiro do Axé não tenha se apresentado, nas relações entre o povo de santo o Ilê Oju Odé, através de Yá Omualé e Ogã Megeomam, são reconhecidos como a continuação do Axé de pai João de Abuque.

REFERÊNCIAS

Fontes Orais

ENTREVISTA 01 – OMUALÉ, Yá. Entrevista concedida a Victor Hugo Basílio Nunes, no dia 01 de abril de 2017 em Aparecida de Goiânia-GO.

ENTREVISTA 02 – MEGEOMAM, Ogã. Entrevista concedida a Victor Hugo Basílio Nunes, no dia 01 de abril de 2017 em Aparecida de Goiânia-GO.

ENTREVISTA 03 – D'ÁVILA, Marcos. Entrevista realizada com Babalorixá Marcos D'Avila ti Oxalá. Entrevistadora Mary Anne Vieira Silva. Projeto História do Candomblé em Goiás – Coordenação e autoria Profa. Dra. Eliesse Scaramal. Data: 13 de novembro de 2011.

ENTREVISTA 04 - D'ÁVILA, Marcos. Entrevista realizada com Babalorixá Marcos D'Avila ti Oxalá. Entrevistadora Eliesse Sacaramal. Data: 16 de agosto de 2008.

ENTREVISTA 05 – JUREMEIRO NETO. Entrevista com Juremeiro Neto. Entrevistadora: Eliese Scaramal. Data: 16 de agosto de 2008.

ENTREVISTA 06 – TERESA DE OMOLÚ. Entrevista realizada com a Iyalorixá Teresa ti Omolú, responsável pelo Ilê Axé Onilewá. Entrevistadora: Herta Camila C. Morato. Data: 29 de outubro de 2010.

Fontes Fotográficas

FOTOGRAFIA 1 - Luís Lopes Machado (Ogã Megeomam) conduzindo o Afoxé Omo Odé pelas ruas do Setor Pedro Ludovico. Fotografia de Nando Dias. Acervo do Ilê Oju Odé. Data: 17 de setembro de 2016.

FOTOGRAFIA 2 – Yá Omualé e Abiã Brenda no Jardim Botânico de Goiânia na caminhada do Afoxé Omo Odé de 2016. Fotografia de Nando Dias. Acervo do Ilê Oju Odé. Data: 17 de setembro de 2016

FOTOGRAFIA 3 – Em memória de pai João de Abuque. Fotografia de autoria desconhecida. Acervo do Ilê Oju Odé. Data: 20 de setembro de 2006.

FOTOGRAFIA 4 – Yá Omualé dança possuída pelo orixá Iansã em sua festa de um ano de santo. Fotografia de Nando Dias. Acervo do Ilê Oju Odé. Data: Julho de 2013.

FOTOGRAFIA 5 – Yá Omualé conduzindo um filho de santo possuído por seu orixá no terreiro de seu pai. Fotografia de autoria desconhecida. Acervo do Ilê Oju Odé. Data: anos 1970.

FOTOGRAFIA 6 – Portão da entrada do Ilê Oju Odé em destaque o Ofá - instrumento do orixá Oxóssi. Fotografia de Nando Dias. Acervo do Ilê Oju Odé. Data: 17 de setembro de 2016.

FOTOGRAFIA 7 – Caminhada do Afoxé Omo Odé pelas ruas do Setor Pedro Ludovico em 2016. Fotografia de Nando Dias. Acervo do Ilê Oju Odé. Data: 17 de setembro de 2016.

FOTOGRAFIA 8 - Yá Omualé, mãe Jaciara e Janira no encerramento das atividades no primeiro dia do seminário. Fotografia de Nando Dias. Acervo do Ilê Oju Odé. Data: 13 de janeiro de 2017.

FOTOGRAFIA 9 - Yá Omualé, mãe Biloca, mãe Maria Baiana e mãe Jaciara nas atividades do segundo dia do seminário. Fotografia de Nando Dias. Acervo do Ilê Oju Odé. Data: 14 de janeiro de 2017.

FOTOGRAFIA 10 - Yá Omualé e sua mãe consanguínea e viúva de pai João, dona Luzia, nas homenagens realizadas no final do seminário. Fotografia de Nando Dias. Acervo do Ilê Oju Odé. Data: 14 de janeiro de 2017.

Índice de Figuras

Figura 1 – Figura demonstrando a importância da professora Eliesse Scaramal para os estudos realizados sobre o candomblé em Goiás.

Figura 2 – Figura relacionando a trajetória de pai João de Abuke, seu protagonismo na articulação política para a visibilidade do candomblé em Goiás, a continuação de seu Axé no Ilê Oju Odé e a manutenção de seu legado na atuação deste terreiro.

Referências Bibliográficas

ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ALBERTI, Verena. *História oral: a experiência do cpdoc*. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, 1989.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*; tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz; revisão técnica Reginaldo Prandi. São Paulo; Companhia das Letras, 2001.

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

BARREIRA, Aluizio; DEUS, João Batista de. *Goiânia: da utopia à construção do lugar*. Instituto de Estudos Sócio-ambientais, Boletim Goiano de Geografia, v. 26, n.1, jan/jun 2006.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Pesquisa participante*. Carlos Rodrigues Brandão (org.) São Paulo: Brasiliense, 1999.

BRAGA, Júlio. *Oritamejé: o antropólogo na encruzilhada*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000.

BOTERF, Guy Le. Pesquisa participante: propostas e reflexões metodológicas. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.) *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

BUENO, Frederico Mael Silva. “*Ayrábegi de Xangô: o cine-transe e sua rubrica etnográfica*”. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2011.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: Tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CARVALHO, Eugênio Rezende de. Construções de Goiânia. In: *Goiânia: cidade pensada*. Tarcísio Rodrigues Botelho (Org.), Goiânia: Ed. da UFG, 2002.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Edições de Ouro. Rio de Janeiro, RJ. 1969.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca. Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Popayán, Colombia. 2005a.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Universidad Javeriana. 2005b.

DAHER, Tânia. O projeto original de Goiânia. In: *Dossiê cidades planejadas na hinterlândia*, revista UFG, junho de 2009, ano XI, nº 6.

DIEHL, Astor Antônio. *A cultura historiográfica brasileira: do IHGB aos anos 1930*. Passo Fundo: Ediupf, 1998.

DUARTE, Rosália. *Pesquisa qualitativa: reflexões sobre o trabalho de campo*. Cadernos de pesquisa, n. 115, p. 139-154, março/2002.

DUSSEL, Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía. 1992.

ESCOBAR, Arturo. *O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?* In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Coleção Sul Sul, CLACSO, Buenos Aires,

Argentina, setembro 2005.

FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Editorial Abraxas. Buenos Aires, Argentina. 1973.

FERRETI, Sergio F. Encantaria Maranhense de Dom Sebastião. In: *Revista Lusófona de Estudos Culturais*. 2013, Vol. 1, n. 1, pp.262-285.

FERRETI, S. *Sincretismo e hibridismo na cultura popular*. In: R. Pós Ci. Soc. v.11, n.21, jan/jun. 2014. Disponível em:
<http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/viewFile/2867/933>

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 50ª ed. São Paulo: Global editora, 2005.

GARCIA, Célio de Pádua. *Bataguengué a Rongo: sincretismo identidade e religião*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2002.

GONÇALVES, Alexandre Ribeiro. *Goiânia: uma modernidade possível*. Brasília: Ministério da Integração Nacional/Universidade Federal de Goiás, 2003.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. *Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional*. Revista Estudos Históricos 1988.

HAMPATÉ BÂ. Amadou. A tradição viva. In: *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LIMA, Márcia. *Desigualdades raciais e políticas públicas: ações afirmativas no governo Lula*. Novos estudos – CEBRAP, nº 87, São Paulo, julho - 2010.

LODY, Raul. *O Povo do Santo – Religião, História e Cultura dos Orixás*. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2006.

LOUZADA, Natália do Carmo. *Recriando Áfricas: subalternidades e identidade africana no candomblé de Ketu*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Goiás, 2011.

MATORY, Lorand J. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 9, p. 263-292, outubro de 1998.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MANZINI, E. J. *A entrevista na pesquisa social. Didática*. São Paulo. v. 26/27, p. 149-158 1990/1991.

MARÍN, Pilar Cuevas. Memoria colectiva hacia un proyecto decolonial. In: WALSH, Catherine (Ed.) *Pedagogías decoloniales: Prácticas isurgentes de resistir, (re) existir y (re) viver. Tomo I*. Quito. Ecuador: Ediciones Abya Yala, 2013. Introdução: Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos. Serie Pensamento Decolonial.

MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal. 2003.

MOEHLECKE, Sabrina. *Ação afirmativa: história e debates no Brasil*. Cadernos de Pesquisa, São Paulo, Autores Associados e Fundação Carlos Chagas, nº 117, p. 197-217, 2002.

MUNANAGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

NOGUEIRA, Leo Carrer. *“Umbanda em Goiânia – das origens ao movimento federativo (1948-2003)”*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Goiás, 2009.

NEGRÃO, Lisías Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. *Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades*

africanas na Bahia do século XIX. In: *Revista da USP, São Paulo* (28): 174-193, dezembro/fevereiro 95/96.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2ª ed. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.

PENA, Rodolfo Alves. *As múltiplas contextualidades espaciais do candomblé: estudo de geografia da religião*. Dissertação de mestrado apresentado ao Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, Paraná, 2014.

PRANDI, José Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC: Editora Universitária de São Paulo, 1991.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé: Sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da USP, 1996.

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

PUENTES, Juan Pablo. Descolonización metodológica e interculturalidad. Reflexiones desde la investigación etnográfica. In: *Revista Latinoamericana de Metodología da las Ciencias Sociales, diciembre 2015, vol. 5, no. 2*, ISSN 1853-7863. Buenos Aires, 2015.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciências Sociais, Buenos Aires, Argentina, 2000. p. 246.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y clasificación social. In: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

RAMOS, Marcos Paulo de Melo. *O sentido da negação semântica na construção identitária evangélico-pentecostal*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Goiás, 2011.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain Fraçois. Ed. Unicamp, Campinas-SP, 2008.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte: Pade, Asese e Culto Egum na Bahia*. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 14 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: *Epistemologias do sul*. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses – (Org). Edições Almedina SA. Coimbra, 2009.

SANTOS, Sales Augusto dos (Org.) *Ações Afirmativas e Combate ao Racismo nas Américas* - Organização Sales Augusto dos Santos. Edição Eletrônica. Brasília: Ministério da Educação - UNESCO, 2007.

SCARAMAL, Eliesse. *Notas bibliográficas sobre a história do candomblé em Goiás (2002-2010)*. Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades – ANPUH – IN: Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III, n. 9, jan/2011. ISSN 1983-2859. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

SILVA, Cidinha da. *Ações afirmativas em educação: um debate para além das cotas*. In: *Ações afirmativas em educação: experiências brasileiras*. São Paulo: Summus, 2003.

SILVA, Mary Anne Vieira. *“Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana: o candomblé em Goiânia e região metropolitana”*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal de Goiás, 2013.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. University of Otago Press. Dunedin, New Zeland. 1999.

TEIXEIRA. José Paulo. *“Paisagens e territórios religiosos afro-brasileiros no espaço*

urbano: terreiros de candomblé em Goiânia”. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal de Goiás, 2009.

TOURTIER-BONAZZI, Chantal de. Arquivos: propostas metodológicas. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes, (Org.) *Usos & abusos da história oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro. Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2006.

ULHÔA, Clarissa Adjuto. “*Essa terra aqui é de Oxum, Xangô e Oxóssi: um estudo sobre o candomblé na cidade de Goiânia*”. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Goiás, 2011.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 47 – 62.

WALSH, Catherine (Ed.) *Pedagogías decoloniales: Prácticas isurgentes de resistir, (re) existir y (re) viver*. Tomo I. Quito. Ecuador: Ediciones Abya Yala, 2013. Introdução: Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos. Serie Pensamento Decolonial, 2013.

ANEXOS:

ANEXO I - GLOSSÁRIO

Axé: Termo polissêmico que significa: força vital, força que assegura a existência, as vísceras de alguns animais consideradas sagradas para determinados orixás. Pode significar: que assim seja, ou ainda a tradição a qual está vinculado um terreiro de candomblé. Pode designar também o próprio terreiro de candomblé.

Barco: Grupo de pessoas que se iniciam juntas no candomblé.

Camarinha: Espaço reservado para se recolher as pessoas durante a iniciação.

Catiço: Catiço é corruptela de castiço. É uma entidade de boa linhagem, esta ligada a nossa ancestralidade, não é um orixá, mas se comunica com os orixás. Caboclos e alguns Exus são catiços.

Dijina: É o nome que o próprio orixá revela para a pessoa nos processos finais da iniciação. Também chamado de “nome de santo” representa a identidade individual do filho de santo e de seu orixá.

Dofona: Primeira filha de santo do barco de iniciados.

Dar obrigação: São as cerimônias internas que o iniciado ou a iniciada têm que cumprir em um terreiro de candomblé.

Dofonontina: Segunda filha de santo do barco de iniciados.

Estar recolhida: É o período que as pessoas que estão sendo iniciadas no candomblé passam dentro da camarinha sem contato algum com o mundo externo, se privando de alguns alimentos, energia elétrica, aparelhos eletrônicos, visitas, sexo, álcool, tabaco. Geralmente, dura vinte e um dias, mas dependendo da tradição da qual faz parte o terreiro de candomblé pode durar meses.

Elemanso: É o sacerdote responsável pelos sacrifícios ligados ao orixá Oxalá.

Egun: Espírito de pessoas mortas.

Fomo: Terceira filha de santo do barco de iniciados.

Ibás: Nome dos assentamentos sagrados dos orixás, onde são colocados os objetos de culto de cada orixá, geralmente feitos com barro, pedra e ferro, também chamados de “ferros de orixá”.

Intoto: Uma qualidade do orixá Omolu que está ligada a terra, ao barro. Alimentar o Intoto está ligado a cerimônia de “plantar do Axé”, dentro do processo de fundação de um terreiro de candomblé este é o momento que marca o nascimento do terreiro.

Ilê: Significa casa, terreiro de candomblé.

Ogã alabê: É o responsável pelos toques rituais, conservação e preservação dos instrumentos musicais sagrados.

Pai pequeno: Auxiliar imediato ou substituto do pai de santo.

Quelê: Adereço que filhos e filhas de santo utilizam em torno do pescoço, durante um período após a iniciação e que representa a sujeição ao orixá.

Rombona: Primeira filha de santo de um terreiro de candomblé.

Xirê: Festa, dança. Momento em que se reúne no salão do terreiro para tocar, dançar e cantar louvando aos orixás.

ANEXO II - Transcrição da entrevista de Maria do Socorro Rodrigues Alves (Yá Omualé)

V.H. - Hoje é dia primeiro de abril de dois mil e dezessete, estamos aqui no Ilê Oju Odé, eu e mãe Corrinha, Yá Omualé, e vamos começar a entrevista da dissertação de mestrado. A primeira questão, mãe Corrinha é: qual a sua função dentro do terreiro Ilê Oju Odé?

Y.O. - A minha função como mãe Yá, a gente tem que, como é que se diz... como tudo é um aprendizado a cada dia que vem eu aprendo né, tanto eu aprendo com os mais velhos, como com os filhos que vêm pra casa. E acontece como se fosse uma energia que circula, tanto eu aprendo com eles e eles vão aprendendo comigo, no costume que eu fui criada, dentro de um Ilê. A minha responsabilidade é estar passando o pouco que a gente sabe, que a gente tem que falar o pouco porque a gente nunca sabe muito, na verdade a gente nunca sabe nada, né? E com a minha... como é que se diz? Com o pouco que eu sei, que eu passei, que eu estou passando pela minha iniciação, eu estou passando para eles o que eu aprendi.

V.H. - Quando foi a fundação deste terreiro?

Y.O. - Bom, aqui na verdade é diferente da casa do, do outro Ilê onde eu morava com meu pai. Lá no Ibá Ibomim, é cinco anos de diferença de lá com aqui, lá foi assim em setenta e dois, setenta e três por aí, aqui foi sete. Então a diferença é de cinco anos de lá com aqui, é difícil tá calculando assim, mas...

V.H. - Então foi por volta de 1977, 1978?

Y.O. - Setenta e nove, vamos dizer setenta e nove, porque na época era um lote vazio que a primeira coisa que meu pai fez foi fazer ao redor com placa. A parede era feita com placa, que hoje em dois mil e dezessete essas placas estão servindo de muro, né? No caso, a gente sempre usa lá no outro Ilê, trazia pra cá, construía e tirava daqui e usa onde precisava, porque por ser um lugar muito simples e humilde, assim a gente não tem, como que se diz... meios de fazer uma coisa diferente. O que a gente usa aqui vai usando até quando vê que não dá pra

usar mais o material. Mas foi isso mesmo, foi em setenta e oito mais ou menos quando ele comprou aqui. Era mato, muito bonito, mato fechado tinha uma mina aí no fundo e a gente ficava mais aqui. Vou falar a gente porque eu sempre vinha com meu pai nas obrigações, pra fazer toques de caboclo, tanto é que aqui a gente chama de Chácara Pena Branca. Diferenciou lá com Casa de Oxóssi e aqui com Chácara Pena Branca.

V.H. - E o Ilê Oju Odé, quando o Axé da casa foi reforçado pra senhora, quando a senhora fez o santo, isso foi em que ano? Quando deixou de ser Chácara Pena Branca e se tornou Ilê Oju Odé?

Y.O. - Bom, tem pouco tempo né? Vai fazer três anos, foi em agosto de dois mil e quatorze. Isso mesmo, dois mil e quatorze, vinte e quatro de agosto de dois mil e quatorze. Na verdade não foi vinte e quatro, iniciou tudo em nove de agosto antes d'eu dar a obrigação. O Axé teve que ser reforçado com novas energias e a terra ser alimentada com novos, como que se diz... novas oferendas para a renovação. Na época que eu dei minha obrigação, três anos atrás, vai fazer três anos, o Intoto foi renovado. Isso mesmo, vai fazer três anos.

V.H. - Quando vocês decidiram sair do Ilê Iba Ibomim e fundar o Ilê Oju Odé, quais foram as pessoas que vieram, quem estava presente neste momento, neste processo, durante estes dias? Quando isso ocorreu?

Y.O. - Bom, de lá do Ilê Iba Ibomim vieram a nossa, que foi a primeira do barco, que foi feita logo que eu fui iniciada e aqui foi assentado o Ilê Oju Odé. Foi a primeira que eu vou falar o nome dela, que foi a Clécia Santana, que é a nossa... ela é a dofona da casa, é a rombona, é a primeira filha que nasceu aqui, é a rombona, a primeira filha de santo da casa, de Xangô. A Fran, Franciele, filha de Iemanjá, feita no mesmo barco que ela, é a nossa dofonontina. E a fomo, a Jú de Oxagiã, que veio do Ilê Iba Ibomim e acompanhou a gente esse tempo todo. O primeiro barco foi essas três que eu citei o nome: a Clécia, a Fran e a Jú. E com elas vieram o Alex, professor Alex Ratts, veio também acompanhando de lá pra cá Wamilson Baú, que agora é o atual esposo da Fran. Na época eles não eram casados ainda, eram só namorados. Veio de lá, então contando tudo foi, e também o que foi feito agora que tá com oito meses de Oxalá Oxalufã, o Tiago. Mas na época que o Tiago ia lá a gente tinha um outro trabalho com ele, que a casa realizava uns trabalhos de teatro e ele foi um dos nossos professores, e agora também ele veio de lá pra cá, se tornando filho da casa, que foi o Tiago Moita.

V.H. - O Axé deste terreiro aqui foi plantado por pai João de Abuque na década de 1970 e depois ele foi reforçado para a senhora, foi alimentado o Intoto da casa, não é isso?

Y.O. - Isso.

V.H. - Então se nós falarmos da fundação deste terreiro nós podemos dizer que ele foi fundado na década de 1970 por pai João de Abuque e ele foi reforçado quando a senhora fez o santo para que a senhora tomasse conta desse terreiro.

Y.O. - Isso, foi isso que aconteceu.

V.H. - Então se a gente for falar do início desta casa a gente tem que falar da década de 1970, quando pai João começou a casa? Esse é início?

Y.O. - Na verdade em setenta a gente veio para Goiânia. A gente não, meu pai veio para Goiânia, depois que ele construiu lá no Ferroviário é que a gente veio, eu e minha mãe. Aí ele foi pro Setor Pedro em setenta e dois, né? Aí lá ele fundou, é aquilo que tava falando, lá com aqui é diferença de cinco anos, lá é setenta e dois, aqui então foi setenta e sete, setenta e sete que aqui foi fundado. Em setenta foi quando ele veio, em setenta e dois foi quando ele fundou o Ilê Iba Ibomim e cinco anos depois aqui, então foi em setenta e sete.

V.H. - Então podemos afirmar que o início deste terreiro de candomblé é 1977?

Y.O. - Isso, mil novecentos e setenta e sete.

V.H. - Como vocês chamavam essa chácara antes da fundação do Ilê Oju Odé, que é quando a senhora fez o santo e o terreiro passou a ser da senhora, e quais eram as atividades realizadas aqui nesse período, antes de virar Ilê Oju Odé?

Y.O. - Era Cabana Pena Branca. Na verdade, assim que meu pai veio para Goiânia foi lá para o Setor Pedro e fundou o Ilê Iba Ibomim. Lá chamava antes Cabana Pena Branca. Até hoje a gente tem uma placa que tem esse nome pintado, que ele mandou pintar e que ficava lá na frente. Cabana Pena Branca, onde falava-se kêtú e angola, tem lá: “fala-se kêtú e angola”, junto. Depois disso quando ele deu obrigação com sr. Júlio Duarte é que ele passou a ser só de Oxóssi, que Oxóssi queria a casa dele. Aí, cinco anos depois ele comprou aqui a chácara porque passou a se chamar Pena Branca, aqui na Cidade Satélite, em Aparecida, que é essa chácara aqui que agora, atualmente, chama-se Ilê Oju Odé. O que era realizado aqui era sempre os toques para caboclo que ele sempre deixava para realizar aqui. Aqui ele mexia mais com o Caboclo dele que nunca abandonou ele e por ser um Caboclo dele mesmo, que era o Pena Branca. Daí então ele conseguiu aqui com a ajuda de Deus e os Orixás, ele comprar aqui e tornar também Casa Pena Branca.

V.H. - Por que houve a separação do terreiro Ilê Iba Ibomim?

Y.O. - Bom, a separação houve porque depois da morte dele muitos filhos de santo... antes dele falecer muitos filhos de santo já tinha passado para outro Axé. E nisso meu pai... não sei, não sei o que passava na cabeça dele. Ele tinha muito apego com os filhos de santo dele. Tem hora que eu paro e penso assim, o que fez ele adiantar o processo do falecimento, eu acho que foi essa questão: desgosto, né? Pelos filhos de santo que ele sempre ajudou e que de repente resolveram ir para outro Axé, né? Todo mundo já tinha suas casas, já tinham seus filhos de santo, feitos e ajudados por ele, né? E no final eles virarem as costas pra ele. Ele se sentiu, como que se diz, ficou desgostoso, né? Os mais velhos dizem desgostoso quando a gente fica decepcionado com as coisas que acontecem. Voltando à nossa separação, de mim que sou filha de João de Abuque com meu filho, Stive, que foi feito por ele, mas que tinha um pai pequeno que se chamava Jeferson, que era lá da casa do finado Ênio, que foi um dos filhos de santo do meu pai, que foi para outro Axé, um dos primeiros. Ele deu obrigação no meu menino, no meu filho, né? Na época ele tinha quatorze anos e com isso, meu pai vivo ainda, fomos vivendo lá e depois do falecimento do meu pai esse finado Ênio falou pra ele que ele seria o herdeiro do Axé, que ele desse a obrigação com ele que ele passava o Axé que era do vô dele pra ele, né? Assim era a conversa que o antigo pai de santo Júlio Duarte falava pra ele. Só que eu fui tirar essas conversas a limpo lá na casa do sr. Júlio e ele negou tudo. Disse que não tinha essa conversa, que ela nunca existiu. Mas, enfim isso não vem ao caso agora.

Com isso, com esse filho de santo que tinha ido para outro Axé e que ficou na cabeça do meu menino dizendo que como ele era o herdeiro, que ele tinha que tomar conta, que ele tinha que tocar outra nação lá. Ele foi enchendo a cabeça dele dizendo que Angola não fazia mais parte e que ele tinha que ser kêtú puro e que aquilo que era do vô dele era coisa do

passado, que tinha que acabar, que não podia ser daquele jeito e foi construindo um, como que se diz...as pessoas que meu filho conheceu que eram os ex-filhos, ex não né? Porque não existe ex-pai, ex-mãe. Isso é jeito de falar. Esses que foram filhos de santo do meu pai falavam pra ele que ele tinha que mudar, renovar, aquela coisa, então ele não se adaptou com o jeito que a gente tava tocando a casa, com o jeito que a gente tinha que tocar, que era o jeito que o avô tocava. Ele tinha que fazer mudanças porque ele não queria ficar na mesmice, que ele não queria aquilo pra ele, que ele queria uma coisa nova, que como as pessoas falavam que ele era o herdeiro do Axé, ele queria fazer do jeito dele, da forma dele. Foi aí que começou as discórdias, as confusões. Porque o Luís, meu esposo, foi filho de santo do meu pai e sempre esteve ali com a gente. Sempre teve do lado do meu pai, era o braço direito, esquerdo. Tanto é que quando a gente tava lá, que ficou um ano de luto, né? A casa fechada eu procurando saber as procedências, o Luís procurando também ver da raiz com o pai de santo do meu pai. Pai de santo não, o que cuidava do Oxóssi do meu pai. Porque meu pai foi feito por outra pessoa, não foi por ele, foi feito por Zeca Gongobira. Então assim, não chegamos a conhecer, nós viemos da raiz de angola e como que a gente ia mudar assim do nada, né? Então tinha seu Júlio que tava dando comida a Oxóssi que a gente aprendeu a respeitar como avô, pai de santo, né? Que tem isso, o pai de santo nunca deixa de ser pai de santo, mas quando se vai, se falece, sempre tem uma pessoa pra esquentar a mão, pra cuidar, pra alimentar o Orixá da gente, que a gente nunca pode ficar sem se cuidar. Uma vez iniciado, nunca pode deixar parar, tem que correr energia e energia viva, mão quente.

Então é isso o que aconteceu. Foi que simplesmente ele virou e falou que ele queria uma renovação, que ele não queria ficar no passado e que ele queria tocar da forma dele. Aí tá, queria dar obrigação com o finado Ênio, deu a obrigação com ele. É claro que eu não fui, não participei, não quis estar presente, sendo que ele me chamou eu não quis estar presente. Falei que não ia e não fui, achei que era melhor ficar longe. Daí em diante eu resolvi que não era ali que eu devia ficar. É como se eu estivesse sentindo que Oxóssi não queria eu ali. Quando eu saí de casa eu morei, assim, um mês de aluguel, perto, próximo do meu trabalho, que eu trabalho, tenho minha vida própria. E, assim, esse um mês serviu pra eu pensar e ver o que eu ia fazer da minha vida em relação a isso, que rumo eu ia seguir. Mas, assim, do dia que eu sai até o dia que eu vim parar aqui na chácara, que foi um mês depois que eu saí lá da casa, no dia vinte e dois de janeiro, que era a data do meu aniversário eu vim parar aqui. Falei: “já sei onde é que eu quero ficar. É aqui que eu vou ficar.” Passei a acordar e ver o ambiente e olhar, respirar, ver as folhas, as plantas, as árvores, olhar pro barracão, pras coisas que meu pai fez, e a impressão que eu tive é de que eu já havia estado aqui neste lugar desse mesmo jeito, mas não sabia que o que me trouxe aqui foi isso. Eu comecei a perceber que Oxóssi não queria eu lá, não queria que nós ficasse lá, nem ele queria ficar, igual ele falava para o meu pai. O Exú do meu pai também falava, e o Caboclo Pena Branca dele também muitas vezes falou que ali o que tinha que dar já tinha dado, que ali não era lugar mais, que se ele quisesse recolher filho, continuar com os trabalhos dele ele tinha que vir pra cá, pra chácara. Só que no momento que eu vim pra cá eu não pensei em momento nenhum,

não lembrei dessas conversas, dessas palavras que muitas vezes eu vi meu pai incorporado falar, incorporado ou no Caboclo ou no Exú Tiriri dele. Então assim, sempre falavam a mesma coisa, Oxóssi não queria. Meu pai sempre falava: “Oxóssi não quer mais aqui, Oxóssi não quer que eu faça mais festa aqui, Oxóssi não quer mais a mão do sr. Júlio Duarte. Eu não sei o que é, tem alguma coisa errada.” Sempre falando pra gente que se caso acontecesse alguma coisa com ele que era pra gente procurar pai Valtinho em Salvador que ele saberia como orientar a gente, qualquer coisa que acontecesse com ele. E foi o que a gente fez.

Depois de um ano o procedimento que ele faleceu, foi aí que eu resolvi falar que ia me iniciar, dar minha obrigação. Mas demorou uns sete anos pra eu falar é hoje, aqui. Estando aqui na chácara eu percebi que aqui era o lugar e que não tinha outro caminho, que eu tinha que dar minha obrigação aqui, com tudo que Oxóssi fez eu passar, separação, briga de filho, família. Acaba a gente achando que é uma coisa assim... por um lado tinha um processo de bens imóveis em relação ao meu filho. Eu acho que ele tinha um certo medo ou receio de perder alguma coisa que não era dele, não sei, até hoje ele tem isso com ele. Porque na época de um ano que a casa ficou fechada que a gente ajudou ele a tocar, durante uns sete anos lá, quando completou sete anos, não, cinco anos que a gente tava tocando depois da morte do meu pai, teve aquela coisa do que aconteceu, dessas brigas, e meu menino tava bem porque praticamente a gente queria empossar ele, queria pôr ele realmente como a pessoa que herdou o Axé, né? Tem hora que eu me culpo muito, o Luís se culpa nessa relação, porque na verdade ele chegou onde chegou por causa da gente mesmo. Até hoje o pouco espaço que ele conseguiu manter e ter, porque ele saiu fora do padrão, da convivência dele pra passar para outro Axé.

Deu obrigação, voltando ao assunto, com o finado Ênio que foi filho de santo do meu pai, mas que já tinha passado para outro Axé. Em janeiro, eu já estava aqui já, eu me lembro bem, foi em janeiro, foi no final de janeiro que ele deu a obrigação dele, me chamaram mas eu não quis ir, não quis fazer parte. Eu conversei com ele e disse: “eu não tenho nada contra você”, porque na verdade eu não tinha né, porque o ser humano é diferente no pensar com o lado espiritual essas coisas, e eu que não era nem iniciada falei pra ele: “eu não tenho nada contra você, Ênio, mas eu não vou estar lá, não vou fazer parte porque eu sei que não vai dar certo, que não é do jeito que você está pensando. Não é assim, alguma coisa me diz isso.” Alguma coisa me falava, não era experiência, eu falei pra ele isso, foi em janeiro. Aí passou janeiro, fevereiro, em março eles quebraram o pau. Não foi nem três meses, eu acho que ele nem cumpriu o preceito de três meses lá na casa, logo saiu uma fofocaiada, um rolo danado, uma brigaiada e nisso eles cortaram relações. Aí ele passou pra esse tal de Babazinho pra ele cuidar dele, que é desse tal de Axé Queiroz, que também dizem é do mesmo Axé Oxumaré, mas na verdade é o Axé Queiroz. Porque agora eles falam o sobrenome da casa, né? Assim, no caso meu nome é Maria do Socorro Rodrigues Alves. Geralmente eles não falam mais pro lado iorubá, pro lado do Orixá, pro lado de nada, geralmente eles falam pro lado pessoal. Seria o Axé Alves, o Axé Rodrigues, né? O Axé deles

agora é assim. Mas também isso não vem ao caso, cada um segue, põe o nome no seu Axé que quiser. Pra mim também não me interessa, mas foi uma mudança radical, tudo passou muito rápido.

Se eu for falar pra você o que a gente passou eu vou sentir que foi só mostra e que não foi nada sofrido, que foi uma coisa... como se diz, como se fosse um filme, né? De repente você vem pra cá e você vê como tem que ser, não importava se você sofreu, se você chorou, se você sentiu falta ou se você tem saudade de alguém que se foi, não. Quando eu cheguei aqui eu senti que tinha que ir para frente, que tinha que continuar caminhando na mesma história do meu pai e no mesmo caminho. Aí teve outra coisa, eu tive que me iniciar. Eu já sabia que tinha, que era o meu caminho, mas só que eu tinha medo, eu pensava: “Nossa! Eu não sei se eu quero isso pra mim, eu vou pensar de outra forma, né? Pra ver se... talvez outro caminho vai ser melhor.” Mas não, não adianta era nadar contra a maré, até que eu falei: “Não, eu vou me entregar.” Aí eu dei minha obrigação e estou aqui hoje. Eu estou prestes a fazer três anos, estou bem, feliz comigo mesma. É claro que eu trouxe Oxóssi, trouxe Oxóssi, Iemanjá, Oxum, trouxe pra cá.

V.H. - Era os que eram do seu pai? (Nessa pergunta me refiro aos Ibás, elementos materiais de culto aos orixás, de pai João de Abuque.)

Y.O. - Isso, que eram do meu pai. No momento que aconteceu isso tudo eu esqueci do que meu pai falava, que o Oxóssi, o Santo dele, já não queria mais ficar ali, que era o que tava dando no jogo. Que sempre quando ele ia conversar com o Oxóssi dele, ele jogando e conversando, ele via que ele não queria ficar lá mais, que o Exú, eu vi sair da boca dele, que ali não ia dar mais nada pra ele, que tinha que vir pra cá, que eles não queriam ficar mais lá. E bem assim era o Caboclo Pena Branca que falava que aqui era o lugar, era aqui que ele devia ter vindo, né? Eu sinto assim que se ele tivesse vindo pra cá bem antes, assim que os Orixás dele, o Caboclo e o Exú, que as entidades dele falaram pra ele sair de lá e vir pra cá, ele estaria no meio da gente até hoje. Eu tenho essa impressão.

V.H. - Então os materiais de culto do pai João de Abuque... , que se chamam Ibás, não é isso?

Y.O. - Isso.

V.H. - Os Ibás do pai João de Abuque estão aqui?

Y.O. - Isso, eu busquei Oxóssi, Oxum, Iemanjá. Eu só deixei Xangô porque é muito pesado, grande, também Omolú, Nanã que era assentado lá no fundo. Tempo ficou lá fora, eu penso em trazer, mas como eu assentei Tempo aqui, e lá meu menino não cuida e tá acabando com tudo, já até falou em trazer pra gente cuidar. Mas eu tenho alguns planos pra lá, então eu acho que eu tenho que deixar lá. Ali que é o lugar, assim que puder realizar o que eu estou querendo pra poder manter, reativar aquilo ali de novo do jeito que era antes.

V.H. – Os elementos materiais de culto do candomblé, que são os Ibás, do pai João de Abuque, os primeiros Ibás de Goiânia estão aqui nesta casa?

Y.O. - Estão, eu trouxe até o primeiro Quelê dele, que antes era aquele verde. Antigamente, quando meu pai foi feito, quando ele tinha sete anos de idade o Quelê dele era feito de miçanga verde. Um verde escuro, musgo, um verde tipo brilhoso, verde folha, que é diferente de quando ele passou a dar obrigação com sr. Júlio, que passou a ser aquele azul, que era mais pro lado do kêtú, né? Azul bebê. Então o antigo era verde mesmo e nós trouxemos também. Tá aí com nós, já mandaram eu desfazer, mas nem eu, nem o Luís... a gente achou que não tinha que desfazer. Muito pelo contrário a gente tinha era que manter, né? Que é uma coisa dos nossos ancestrais que a gente tem que manter. O que pra outras pessoas é pouco, mas que pra gente tem um valor enorme, muito valioso, né? Existe aquela coisa da gente gostar dos nossos antepassados, dos nossos mais velhos, da gente respeitar eles.

V.H. – Mãe Corrinha, como surgiu a ideia de dar o nome de Oju Odé para este terreiro? O que ele significa?

Y.O. - Bom, o significado desse nome, né? O momento que surgiu foi na minha obrigação mesmo. Eu me lembro que estava recolhida e com tudo que a gente tinha aqui, com as presenças espirituais que meu pai de santo Alex de Oxóssi percebeu e com a vida, com o que estava acontecendo, ele sentou com o Luís e falou: “Nós vamos mudar o nome dessa casa!” Perguntou ao Luís o que ele achava e sentaram os dois. Conversaram e da conversa saiu Ilê Oju Odé, que o significado é Olhos de Oxóssi. Como a gente mantém a tradição do nosso antepassado, que é pai de santo do Luís e meu pai carnal, que na sua vida inteira teve mexendo com Axé e aqui ser uma coisa que foi dele, de ter sido construído com amor aos Orixás... E aconteceu assim, então aqui vai chamar Ilê Oju Odé. Eu até assustei porque eu está lá dentro recolhida e quando eu sai já saiu com esse nome, porque eu não participei da reunião

dos dois. Então eles jogaram os búzios e viram uma coisa e olharam e viram que tinha que ser alguma coisa relacionada a Oxóssi e que não fugisse também do Pena Branca, que tinha tudo a ver tanto com Oxóssi, quanto com o Caboclo, que têm uma ligação muito grande, né? A eles pertencem as matas. Na umbanda o pessoal fala que Oxóssi é um Caboclo e no kêtú já fala que Oxóssi é o rei de Kêtú, mas que também tem uma relação muito grande com os Caboclos. Então não saiu da tradição do Caboclo Pena Branca, nem da tradição do nosso pai Oxóssi, que é o rei de Kêtú.

V.H. – Pra senhora qual é o papel do Ilê Oju Odé na preservação do candomblé praticado por pai João de Abuque?

Y.O. - Pra mim tem uma importância grande, porque a cada xirê, a cada cantiga, a cada dia, a cada movimento, a cada reza, faz com que eu volte à minha infância, ou a minha adolescência, ou a minha época de adulta. Porque assim, quando você nasce... você está ali, quando é criança... você está ali, quando é adolescente... você está ali, quando casa e vira mãe... você está ali. É como se você nunca tivesse saído daquela vida que você tinha, de estar no Ilê, na casa, de estar mexendo com os Orixás, com o Caboclo. É como se essa energia nunca mudasse, se bem que renova todos os dias, a cada dia aparece pessoas com cabeça diferente, mas que você tem o costume de estar ali. Você vê que aquilo tudo não é diferente, você tinha visto aquilo lá desde que tinha três, quatro, cinco, seis e vai indo até chegar aos quarenta e nove anos, que é o que eu tô. Então eu me sinto assim... a única falta que eu sinto é só do meu pai não tá aqui no momento. Na questão dos orixás eu sinto ele presente, é como se ele estivesse aqui, é como se ele tivesse ligação e estivesse perto. Quando eu falo do Exú, do Caboclo, a lembrança que eu tenho é dele, do meu pai, até do próprio Oxóssi virado, a lembrança que eu tenho do Oxóssi é dele, né? É vendo ele vestido daquele jeito, como se estivesse vendo uma foto e sentindo as energias de Oxóssi, de Exú, dos Caboclos, dos orixás, de tudo.

V.H. – Pra senhora o Ilê Oju Ode mantém a forma de se praticar o candomblé como pai João de Abuque praticava?

Y.O. - Isso, pra mim é a continuação. É como se ele estivesse aqui presente. Tem hora... de repente alguém canta, eu falo alguém mas isso sempre acontece quando o Luís puxa alguma cantiga que me lembra ele, ou então a minha comadre que também era filha de santo dele, que é a Biloca de Oya. Foi filha de santo do meu pai e é irmã do Luís, são irmãos de santo, são irmãos carnis e de santo, porque o zelador de santo dos dois era o mesmo, que era João de

Abuque. Então é assim, a cada cantiga que ela canta ou que ele puxa, quando toca é como voltar pra trás, é falar assim: eu lembro dessa cantiga, eu lembro quando ele cantava! Isso é muito bom, é sentir [choro] a presença dele perto, se sentir forte com aquilo [pausa]. É por isso que eu falo que ele sempre está aqui, sempre vai estar, e que Oxóssi e os orixás estão perto. E quando eu digo que eles estão aqui é por essas energias que a gente sente e pelas lembranças que a gente tem. Não era pra estar sentindo assim, mas a gente lembra. É como se ele dissesse: “Eu tô aqui, eu tô junto, não tem medo, pode ir que eu vou estar aqui!” [choro] É bom porque é uma energia que deixa a gente tão forte e você acaba não tendo dúvida do caminho que tem que seguir, entendeu? E que é isso mesmo, que você não está passando a perna a diante, você está indo como o rio te leva, né? É essa a sensação que eu tenho.

V.H. – Pai João de Abuque fez muitos filhos de santo em Goiânia. Levando em consideração que ele teve muitos filhos de santo, podemos dizer que o Axé do pai João de Abuque está vivo em Goiânia e Aparecida? E se ele está vivo, ele está vivo com esses filhos de santo ou ele está vivo aqui?

Y.O. - Aqui, porque os filhos de santo por mais que tenham sido feitos por ele, que ele tenha sido o zelar deles, eles seguiram outro ritmo, outro rumo, muitos que diziam estar... que até não sei se seria o momento de falar pra você, porque você é um seguidor que tá presente na casa, que não está somente, você Victor, você não está, como é que se diz, é... só entrevistando pra fazer esse trabalho seu, mas que você conheceu um pouco das pessoas que foram filhos de santo dele aqui na casa. Se você vê, eles estão tão perdidos que estão sempre procurando algo, como se alguma coisa, como se eles quisessem se afirmar em alguma coisa. Perderam a essência deles, porque eles não estão sabendo em que caminho andar, em que caminho correr, entendeu? Vou citar um exemplo, até meu pai Funque eu escolhi ele pra ser... ele não foi bem escolhido pra ser, na verdade quem eu escolhi pra ser minha madrinha de santo foi a esposa dele, a Cristina, não sei se você está lembrado dela, a Cristina.

V.H. – Não, não tô não.

Y.O. - A Cristina é uma negra, ela foi filha de santo do meu pai, ela está sempre aqui nas minhas obrigações, não sei se você andou acompanhando alguma obrigação... então, ela é casada com o pai Funque, que foi filho de santo do meu pai, que a mãe dele também foi filha de santo do meu pai, de Xangô, ela era filha de Xangô, filha de santo do meu pai João de Abuque quando eu falo assim, e que teve um momento, tem pouco tempo, que eu tive na casa deles. De tanto eles chamarem eu fui lá e lá ela me falou que entrou para um culto, né? Aí eu

falei: “Mas meu pai mexia só com o candomblé dele, de angola, o máximo que ele chegou foi no kêtú, com seu Júlio Duarte... mas assim, ele não tinha passado pra culto nenhum e já os filhos de santo dele estão se perdendo, perdendo a essência. Colocou mais isso, além de ser filho de santo, de ser feito no santo, velhos no santo, não têm esse negócio da raiz de angola e um pouco de kêtú. Eles têm que passar pra um outro culto, que é um culto, pelo que eu entendi, um culto de Egun. Aí eu fiquei assim sem entender que rumo eles estavam querendo tomar. Eu não tenho nada a ver com isso, mas assim... eu senti que eles estão perdidos naquela essência de querer... porque eles falavam assim: “Eu sigo a raiz do meu pai João de Abuque e nunca vou sair.” E de repente eles falam pra você que estão seguindo um outro culto, um culto que não tem nada a ver com as nações de angola e de kêtú, só por ser uma coisa de modismo. Sei lá, eu achei que eles estão um pouco perdidos, eles foram muito adiante, chegou lá na frente eles olharam para um lado e para o outro e não soube que rumo correr e resolveram ir para um outro lado. Eu tenho essa sensação desses filhos de santo do meu pai. E os outros, estes são uns, os outros eu vi que eles ficaram parados, chegou a certo ponto e parou, não estão dando continuidade. Então é isso, eu acho que o lugar mesmo que está tendo aquela coisa de reconhecimento, de estar sempre presente é aqui, aqui sim, quando eles falam: “Eu sigo o Axé do pai João” e tal e não sei o quê... mas até que ponto? Até onde vocês chegam, até onde vocês querem chegar? Aí eu vejo que não era aquilo, porque onde eu fui criada, não posso dizer iniciada, na verdade eu fui iniciada vai fazer três anos agora. Eu vejo que eles ficaram perdidos no tempo, aí eu falo: “Não, não é esse também.” E eu vejo que o único jeito é, como se diz... é continuar, entrar pra dentro desse mundinho aqui do Oju Odé e continuar pondo pra fora aquilo tudo que eu vivi e presenciei junto com meu pai, que esse é o caminho certo, né? Aí tem hora que eu penso: “Será que fiquei perdida, trancada nesse mundo aqui? Que eu queria viver esse mundo aqui pra seguir o que ele fazia, mas quando eu saio da porta pra fora que eu vejo o que os filhos de santo estão fazendo, que fez, que rumo está tomando, eu falo: “Eu tenho que voltar pra trás, assim, voltar pra dentro do portão de novo, lá de casa, porque lá sim é o lugar onde a gente sente mesmo” Não adianta sair... pra nem sair desse... quando eu falo entrar pra dentro, é seguir com os trabalhos que a gente vem fazendo, iniciando e seguir em frente, sem mudar, sem cultos, sem nada e seguir isso aí. O caminho é esse, cada dia que passa eu tenho isso na minha cabeça, é isso.

V.H. – Qual é sua nação dentro do candomblé? Ela mudou desde que a senhora foi iniciada?

Y.O. - Bom, minha nação por ser da casa de raiz nossa, né? Lá do pai Valtinho da onde vem a raiz do Ilê Iba Ibomim, que é de lá do Ilê Iba Baforomim de Salvador, que o Iba Ibomim veio com a ligação do nome daquela casa, a casa do pai Valtinho, que era esse senhor que ia dar a obrigação no meu pai. E aí meu pai conheceu o Sr. Júlio lá na casa dele, e o Sr. Júlio levou ele para outro lugar e lá convenceu ele que Oxóssi daria a obrigação com ele. Mas na verdade

meu pai ia dar com pai Valtinho. Foi um outro rumo que correu na vida do meu pai, mas até aí pra mim não tem tanto ligamento.

Bom, a minha nação, a que eu fui iniciada é a nação nagô vodunce, onde a gente tem um pouco do kêtú e um pouco da angola. Porque, que eu saiba no kêtú puro não se mexe nem com catiço, nem com exú, nem com caboclo. A gente da angola já tem caminho pra isso, tanto nas folhas e pelos caminhos para os caboclos e exús que é os catiços. Então, assim, nagô vodunce é isso é kêtú e angola uma mistura junto em que você tem o caminho pra mexer tanto na angola e tanto no kêtú, quer dizer, fala as duas línguas, estão sempre juntos.

V.H. – Agora partindo para a atuação política deste terreiro, a senhora acha que as atividades que este terreiro realiza, sendo estas, o Afoxé e o Fórum, contribuem para o reconhecimento do candomblé como parte da sociedade goiana, de que forma?

Y.O. - Sim, eu acredito que contribui sim, é mostrando o que realmente... é porque geralmente as pessoas não conhecem, daí que nasce o preconceito, né? De não saber o que é, nem se interessar em saber o que é. O Fórum vem realizando trabalhos, reuniões, saindo pra fora, conhecendo novas pessoas de cidades diferentes, fazendo tipo uma ligação em que a gente pode trocar um pouco de vivência e experiência de tudo, tentando achar uma forma de combater o preconceito e mostrar pra sociedade que não é do jeito que eles pensam, que a gente não só faz macumba, que nós não é macumbeiro, essas coisas. Tirar um pouco da cabeça desse povo que não é assim e que a gente também tem nossa parte social e política também. Então não é bem assim. E o Fórum serve também pra gente estar debatendo e ajudar outras pessoas também que dizem sofrer racismo e preconceito, a gente sofre não só o preconceito racial, mas de religião, de tudo. E com isso a gente tem que aprender também, já que a gente tá na luta de sair desse negócio de preconceito e racismo, essas coisas. Também respeitar a religião dos outros, porque pra nós não importa se a pessoa é evangélica, católica, budista. Pra nós não tem que interessar, pra gente que é do candomblé, a gente tem que aprender a respeitar. Se a gente quer respeito, a gente tem que ter respeito.

O Fórum serve pra isso, pra estar buscando um meio melhor pra se viver. Estamos engatinhando mas nós chega lá. O Afoxé contribui nessa questão de mostrar um pouco dos nossos... levar pro profano, pra fora, as cantigas, as danças, as roupas e mostrar que no Afoxé e na nossa religião também tem cultura, tem aprendizado, tem coisas que vêm da nossa raiz, que os nossos antepassados contribuíram muito pra gente chegar onde a gente chegou. Então é assim, o valor do Afoxé pra mim tem esse valor, e tem um valor maior um pouco porque meu pai é quem inicia com o Afoxé. Então o Afoxé resgata a nossa ancestralidade, ajuda que a gente possa pôr um pouco que a gente vive no nosso dia a dia pra fora, mostrando pras pessoas que não precisa ter medo, preconceito, porque um bom batuque faz com que a gente

sambe, ria e cante junto, né? E podemos comemorar e festejar juntos, independente de qual seja sua religião, qual seja sua nação, qual seja sua cor, seu gosto sexual, o que você quer ser, quer fazer. A gente não se interessa por isso e cada um leva a vida do jeito que quer. Então é assim um momento que a gente pode juntar todos, agregar todos e fazer uma grande festa, isso é pra mim o Afoxé.

V.H. – A senhora percebe uma renovação dos participantes nos terreiros de candomblé hoje?

Y.O. - Percebo, tanto é que agora as pessoas tentam se auto afirmar, principalmente na universidade, assim, igual eu tinha falado, as pessoas têm vontade mas tem medo, aí se aproxima tendo medo pra tirar a experiência, a vivência das pessoas pra estudo ou pra... um outro tipo de experiência e depois fala: “Ah não, não é isso que eu quero, eu não quero isso como religião.” Mas pelo menos fica alguma coisa boa, porque eles aprendem a gostar, a respeitar e a conhecer, e ver que não é do jeito que eles pensavam, que dentro da nossa religião tem coisas ruins. Então eu vejo que... antes também já tinha, como se diz... doutores dentro das casas de candomblé. Eu falo doutores formados, né? Não importa em quê, mas sempre tinha uma formação. Pra gente é bom também, porque pode levar nosso conhecimento que tem dentro do nosso Ilê pra fora, né? Uma experiência diferente, uma vivência diferente, uma coisa que acaba sendo tão simples, tão natural, que a pessoa fala: “Eu pensava que vocês viviam de outra forma!” Mas é isso, o que eles não podem esquecer é que nós somos seres humanos e que somos normais, né? E é isso.

V.H. – As pessoas que têm procurado os terreiros de candomblé que a senhora tem contato em busca de se iniciar na religião têm mudado ao longo do tempo? Caso sim, a senhora poderia descrever essas pessoas com relação a cor da pele, o nível de escolaridade e o nível socioeconômico.

Y.O. - Geralmente, vou falar do nível social, voltando naquele assunto que eu estava te falando. Tem alguns que tem a necessidade de estar na religião porque tem aquela cobrança, aquela coisa de um pai, de uma avô ou um bisavô ou alguém da família ter sido iniciado, né? E eles querem reencontrar suas raízes dentro da casa de santo. Isso é uma questão. E tem daqueles que usam, como se diz... pra se auto afirmar, continuando aquilo que eu estava te falando. E outros que não conhecem, mas que envolvem no meio, quer estar junto, estar perto, mas que na verdade está ali por um interesse que não é aquilo, que não é de seguir nada. É só pra uma coisa particular, porque eles pensam assim, acreditam assim, já que eles fazem tudo

isso eu vou lá porque eu quero ficar rico, eu quero achar um amor, eu quero isso, eu quero aquilo, né? E não é bem assim.

E na questão de cor tem pessoas brancas, negras, mas os que mais... que eu vejo hoje, é que existe dentro de uma casa de candomblé, de um terreiro, aquela luta, aquela batalha de jovens um com o outro, uma coisa que eu não sei se existia antes, mas que parece que não era falado, mas que ficava guardado, né? Aquilo de querer se dividir dentro de um terreiro, o que não tem como se dividir. Quando você entra de uma porta pra dentro vocês são iguais, independentemente se você é formado se você tem dinheiro, se você é branco se você é negro. Então assim, dentro de um terreiro tem aquela coisa de todo mundo ser igual. Não adianta falar eu sou homem, eu sou mulher, não adianta são todos iguais, independente do que façam ou queiram fazer do portão pra fora. Então assim, o que eu acho que falta ainda é a conscientização dos filhos e dos próprios zeladores, dos próprios donos de Ilê. É ter essa consciência de que do portão pra dentro são todos iguais, é só isso que falta pra mim, porque no dia em que eles verem que todos são iguais, que nenhum é mais que o outro por ter uma condição financeira melhor, porque um é branco ou porque o outro é preto eu tenho que fazer tudo que ele quer, não é assim. Mas que são todos iguais e que estamos aqui com a mesma energia que é louvar aos orixás, e que não importa sua opção sexual, não importa o que você quer, não! Entrou do portão pra dentro você tem que ter aquela consciência de que você está aqui por você, pelo seu orixá e que em todo lugar tem disso, as pessoas... eu não fui com a cara de fulano, de beltrano, todo lugar tem disso, mas não! Eu acho que a gente tem que ter a consciência dentro de um Ilê de estar sempre presente e aceitando que do portão pra dentro são todos iguais, a gente só tem energia diferente por ser cada um de um orixá, mas a gente tem que aprender a conviver com todos eles, que todos os orixás tem o seu ritmo e sua energia diferentes, né? Então sempre tem isso. Um exemplo: Oxum tem seu domínio das águas, Oyá tem seu domínio do vento, Xangô tem do trovão e das pedreiras e Oxóssi das matas, Ossain das folhas, Ogum tem seu domínio das guerras, de vencer, Exu de abrir caminhos. Então assim, a gente tem que tentar juntar, agregar, esses e outros orixás que eu não citei. Juntar, como se fosse uma tribo, para poder um entender o outro e ver que cada um tem um domínio, mas que nenhum vive sem o outro. Todas as formas de energias são importantes dentro de uma casa de candomblé, dentro de um Ilê. Eu acho que o que falta é pra gente reconhecer dessa forma, não é aquela questão: “Ai porque é negro, ai porque é branco, porque é homem, porque é mulher. Não, não é isso! A gente tem que aprender a conviver porque cada cabeça é um mundo, cada orixá tem um segmento e tem uma energia diferente e é isso que eu tenho na cabeça de conscientizar essa questão. É difícil para mim ser iniciante, ser Yaô e já ter uma casa, de chegar e falar assim: “Nossa! Fulano tem uma energia tão pesada, mas eu tenho que descobrir porque que eu tenho aquela energia pesada, porque ela tem a cabeça daquele jeito pra poder ajudar ela a crescer, a desenvolver. Eu tenho que esquecer de mim como pessoa, mas sabendo que eu vou ter que aprender a lidar com as energias de cada um. Deu pra entender?

V.H. – Deu! O nome da senhora é Maria do Socorro Rodrigues Alves?

Y.O. - Isso.

V.H. - Eu chamo a senhora de mãe Corrinha que é uma forma informal por conta da relação que a gente tem, pela convivência no tempo que eu estou aqui neste terreiro. Mas neste trabalho a senhora me disse, em outra conversa, que gostaria de ser chamada pelo nome de santo da senhora quando eu for me referir a senhora durante a escrita do trabalho. Qual é o nome de santo da senhora?

Y.O. - Yá Omualé, eu quero passar a ser chamada dessa forma pra mostrar que eu não tenho vergonha, que eu não tenho... como se diz... que eu quero ser reconhecida como uma pessoa do santo, no caso do Ilê, como uma Yá da casa do Oju Odé. Mostrar pra todos, pra fora, que a minha dijina é Yá Omualé, que foi o meu nome de nascimento, que minha Oxum me deu, Yá Omualé. E é assim que eu quero passar a ser reconhecida, que foi aquilo que nós conversamos, né? Eu falei pra você que eu queria isso, e que eu fiz muita questão que você falasse da minha dijina, onde muita gente esconde ou por vergonha, ou inibição, ou sei lá aquela coisa das pessoas acharem: “Nossa! Ela é macumbeira, ela é quimbandeira, ela é não sei o quê.” Tudo aquilo que as pessoas tem mania de falar, né? Eu quero ser reconhecida e chamada por Yá Omualé porque é um nome que... além de ser o nome da minha iniciação é um nome que eu quero expandir, mostrar para o mundo.

V.H. – Eu vou terminar essa entrevista agradecendo do jeito que a senhora me ensinou a agradecer: olorum modupé Yá Omualé!

Y.O. - Odupé Axé!

ANEXO III - Transcrição da entrevista de Luís Lopes Machado (Ogã Megeomam)

V.H. - Estamos aqui hoje, no dia primeiro de abril de 2017, no terreiro Ilê Oju Odé, com pai Luís para realização da entrevista para minha dissertação de mestrado. Qual é a sua função dentro de terreiro Ilê Oju Odé?

O.M. - Eu sou ogã alabê e sou elemaso também. Minha função é desenvolver os trabalhos daqui, cuidar da casa no geral, da iniciação, cortes e outros, e manter o nome vivo, essa é minha função no Ilê.

V.H. – Quando foi a fundação deste terreiro?

O.M. - A data precisamente eu não tenho na cabeça agora, aqui, mas já tem uns quatro anos que estamos aqui. Esse ano faz quatro anos.

V.H. – Quais pessoas estavam presentes na fundação deste terreiro?

O.M. - Quando nós reabrimos, porque ele já existia, ele é desde setenta e três, quando nós reabrimos estavam Clécia, Wamilson Baú, Franciele, Tiago, Alex e Juliana, esse pessoal. Na verdade o Alex não estava, ele veio depois.

V.H. – Pai Luís, o Axé deste terreiro, ele foi plantado primeiro pelo pai João de Abuque na década de setenta e depois ele foi reforçado pra mãe Corrinha, quando ocorreu a iniciação dela é isso, está correto?

O.M. - Ele foi plantado na época do pai João por ele e quando a Corrinha fez a obrigação teve que mexer de novo. Como o pai João não está vivo mais, não está entre nós, teve que reforçar com o pai Alex pra poder dar continuidade.

V.H. – Como vocês chamavam essa chácara antes da fundação do terreiro Ilê Oju Odé e quais atividades eram realizadas aqui neste período?

O.M. - Antes aqui era... na verdade a chácara sempre foi do Pena Branca, chácara Caboclo Pena Branca, antes, depois da iniciação da Corrinha, nós conversamos, eu e Alex, e colocamos Ilê Oju Odé que é olhos de Oxóssi, porque ele vai sempre estar vigiando a gente, olhando pela gente. Então aí ficou Oju Odé.

V.H. – Por que houve a separação do terreiro Ilê Iba Ibomim?

O.M. - Na verdade, com o falecimento do pai João a maioria dos filhos de santo dele não ficaram na casa. Eu fiquei, a Corrinha e o neto, então, ele achou por bem seguir um outro Axé, diz que é Axé Oxumare ou Axé Queiroz, não sei. Não entendo bem lá. E ele resolveu seguir esse rumo e nós pra não deixar o Axé do pai João parar, resolvemos vir pra chácara e continuar com o Axé dele aqui, aqui no Oju Odé, que era dele também. Então isso pra nós foi bom, andou mais. E o Ilê Iba Ibomim até hoje não tem herdeiro, porque não se apontou o herdeiro do Axé, então a casa está lá à deriva, na verdade.

V.H. – Como surgiu a ideia de dar o nome de Oju Odé para este terreiro? O que ele significa?

O.M. - A ideia é porque nós cultuamos aqui... também se fez as festas do Oxóssi aqui, frutas de Oxóssi foi realizada aqui pelo pai João, e as festas de caboclo também, do Pena Branca. Então nós continuamos com a mesma história e precisava reafirmar isso, nós não ia ficar lá no Iba Ibomim, então, precisava de um nome aqui, que também fosse ligado ao Oxóssi. Aí eu sentei com o Alex, com o pai Alex que é o pai de santo da Corrinha e saiu o nome Oju Odé. Daí pra ele se tornou Oju Odé, Ilê Axé Oju Odé.

V.H. - Qual é o papel o Ilê Oju Odé na preservação do candomblé praticado por pai João de Abuque?

O.M. - É muito importante porque se hoje o pai João é reconhecido como primeiro ancestral babalorixá do estado de Goiás é graças ao trabalho que nós fizemos dentro do Oju Odé. Começamos no Iba Ibomim e continuamos aqui no Ilê Axé Oju Odé. Então isso dá força para preservar o nome dele e a memória dele. Trouxemos os Ibás dele, os principais que é Ibá do Oxóssi, que é o santo da cabeça dele, Iansã, Iemanjá, Oxum, Oxalá também veio, trouxemos pra cá os Ibás dele, como aqui já tinha o Exú que ele plantou aqui também, já ficou... já tava tudo certo. Então aí nós começamos a fazer filhos, a dar continuidade ao modo, ao jeito dele fazer candomblé, muita gente acha errado mas para nós é certo, deu certo, se deu certo com ele mais de cinquenta anos então não é com nós com quatro anos que ia dar errado, né? Mantemos do mesmo jeito, estamos felizes e graças a Deus tem dado resultado.

V.H. - Se o pai João de Abuque foi quem começou o candomblé aqui em Goiás e os Ibás dele estão aqui, isso quer dizer que os primeiros Ibás de candomblé de Goiás estão aqui?

O.M. - Isso! Os primeiros Ibás estão aqui, os principais da cabeça dele, ficaram alguns lá, mas poucos, mas o que veio com ele de Juazeiro, Petrolina está aqui com a gente, os primeiros.

V.H. - Pra você o Ilê Oju Odé é a forma de se praticar o candomblé como pai João de Abuque praticava?

O.M. - Sim, porque eu nunca fui em outra casa, não tenho ligação com outra casa, minha casa sempre foi a casa dele a vida toda, a minha vida de santo foi com ele e aqui a gente mantém o que aprendeu com ele, não tem influência grande de outras pessoas. Então eu acho que aqui é o certo, é manter isso aqui mesmo, do jeito que ele fazia, pra alguns é errado mas se para nós deu certo o que os outros acham pra nós não é importante. Importante é o que a casa aceita. Então pra nós é isso aqui mesmo, é continuar com o Axé dele, com o jeito dele fazer candomblé.

V.H. - O pai João de Abuque fez vários filhos de santo aqui em Goiânia, em Goiás no geral. Então o senhor acha que esses filhos de santo carregam o Axé do pai João, ou seja, o Axé o pai João está vivo em Goiânia e Aparecida em outros terreiros ou só aqui?

O.M. - Eu creio que eles abandonaram, né? O jeito de fazer, porque o ser humano gosta da novidade, no candomblé nada se cria tudo se copia. Então muitos deles hoje não têm mais a referência do pai João, sabe que foram feitos por ele mas não tem mais a referência. Mas aqui a gente mantém! No Oju Odé a gente mantém isso, com a música do jeito que ele fazia, tudo como ele fazia.

V.H. - Qual é a nação do senhor? Ela mudou desde que o senhor foi iniciado e por quê?

O.M. - Na verdade nós não mudamos, acrescentamos. Eu fui feito quando ele tocava angola, só angola, e com a vinda do pai Júlio pra casa dele, pra dar obrigação nele, passou a tocar nagô-vodun. Esse foi o motivo que nós começamos a tocar kêtú também, porque passou a ser nagô. Aí como é nagô-vodun a gente toca kêtú também, mas mantendo sempre o pé firme na angola.

V.H. - O senhor foi feito no santo em 1984?

O.M. - Oitenta e quatro.

V.H. - No candomblé angola?

O.M. - No candomblé angola.

V.H. - Qual orixá?

O.M. - Eu sou de Ogum.

V.H. - Agora partindo pra atuação política desse terreiro, do Ilê Oju Odé. O senhor acha que as atividades que esse terreiro realiza, sendo, estas o Afoxé e o Fórum, contribuem para o reconhecimento do candomblé como parte da sociedade goiana? De que forma?

O.M. - Ele contribui sim! O Fórum tem um papel importante, que é procurar meios contra a discriminação religiosa, a intolerância. Conseguimos juntar várias pessoas já, na mesma mesa, em várias reuniões, renovando, né? Cada reunião é diferente uma da outra. Então isso é muito importante porque a sociedade as vezes critica ou fala, mas ela também quer resposta e o Fórum é pra isso, para dar as respostas necessárias à sociedade. Muitos não veem com esses olhos mas eu percebo assim. Também trabalhando com o Afoxé, porque a gente leva ele pra rua, é um jeito de mostrar que o candomblé tem diversas coisas, não é só o orixá, o santo, que também tem a parte profana, a parte da diversão. Afoxé é isso, afoxé é caminho, afoxé é comando, comando de rua. Então o Afoxé junto com o Ilê Oju Odé e o Fórum eles fazem uma grande diferença na sociedade, na divulgação e preservação das coisas do nosso culto.

V.H. - O Afoxé foi criado pelo pai João de Abuque?

O.M. - Sim! O pai João de Abuque e outros, inclusive eu estava na criação dele, na sua fundação.

V.H. - O senhor se lembra do ano?

O.M. - Noventa e ..., na década de noventa, acho que noventa e dois noventa e um por aí.

V.H. - Ele ficou com as atividades paradas um tempo?

O.M. - Um bom tempo!

V.H. - Por conta do falecimento do pai João?

O.M. - Por conta do falecimento e porque nós abríamos o carnaval de rua de Goiânia, como acabou o carnaval nós ficamos meio sem movimento, né? Até que teve uma caminhada no centro e o pessoal chamou pra resgatar ele e eu falei: “Bora, tô pronto!” Colocamos ele na rua, acho que dois mil e cinco por aí.

V.H. - O senhor nas reuniões do Fórum ouviu relatos de intolerância religiosa de outros terreiros?

O.M. - Tem! Tem vários relatos só que as pessoas não querem levar muita à frente ainda, talvez por insegurança, né? Mas tem e ela existe mesmo, não tem como negar isso. Até por conta de Goiás ser muito católico e evangélico, então isso... ou você é católico, ou você é evangélico, o resto é do diabo, né? [risos] Então a gente fica nesse meio aí.

V.H. - E o Fórum o senhor acha que os terreiros têm participado efetivamente ou têm participado esporadicamente, existe uma mobilização dos terreiros?

O.M. - O Fórum tem a participação, não como deveria ter mais assídua, mais firme, mas tem. Também tudo que se começa... o Fórum fez um ano, um ano de existência, ainda é novo! As pessoas precisam acreditar porque foram massacradas, suas identidades, então ainda fica meio que na retaguarda, né? Aguardando que a coisa cresça, mas só cresce se eles vierem pra dentro. Vai acontecer, a gente está trabalhando nisso e devagarzinho vai ter um bom resultado, já realizamos o primeiro seminário, isso foi de grande valia, foram dois dias, mas dois dias proveitosos. Então eu acho que o caminho é esse mesmo.

V.H. - O senhor percebe uma renovação nos participantes dos terreiros de candomblé hoje?

O.M. - Tem uma rotatividade, mas renovação muito pouca, já foi mais assídua, mais forte, hoje é muito pouco. Diminuíram muito o número de adeptos. Então precisa se fazer alguma coisa pra isso mudar, melhor... talvez divulgar, e também tem muita gente que é do candomblé e está escondido. É mais não fala, é muito complicado isso também, essas pessoas precisam sair pra rua e dizer que é, eu sou, sou do candomblé!

V.H. - As pessoas que têm procurado os terreiros de candomblé que o senhor tem contato, em busca de ser iniciado na religião, têm mudado ao longo do tempo? Caso sim, o senhor poderia descrever essas pessoas com relação à cor da pele, nível de escolaridade e nível socioeconômico.

O.M. - Hoje o candomblé é bem diversificado, pessoas negras, brancas, de classe média, alta, as vezes sem condição praticamente nenhuma, mas que os irmãos ajudam a se iniciar, então é diversificado as pessoas. Também o nível de escolaridade é bem diversificado, o Oju Odé em Goiânia e Aparecida é o mais... diria que privilegiado com essa questão, porque aqui tem doutores e não doutores, mestres e não mestres, pessoas que tem o ensino médio, outros que têm menos ainda, mas todo mundo junto, então é uma diversidade. Mas eu acho que hoje... não tem uma previsão correta ainda, nós estamos passando pelo processo, dentro do candomblé também, dessa questão cultural, escolaridade... e como é tudo no mundo, há uma fase que ela dá uma mexida geral e eu acho que no candomblé está acontecendo isso.

V.H. - Um pouco da história do senhor, da sua história de vida. O senhor é filho de mestre Bimba que é o criador da capoeira regional. Uma pessoa muito importante para a história da capoeira, e o senhor veio pra Goiânia com a vinda dele. O senhor pode falar brevemente como era seu pai, se ele tinha contato com o candomblé? Ele veio para Goiânia para dar sequência aos trabalhos dele com a capoeira? Brevemente.

O.M. - É, eu sou filho do mestre Bimba, Manoel dos Reis Machado. Nós chegamos aqui no ano de mil novecentos e setenta e três, ele faleceu em setenta e quatro. Então ficou um ano aqui. Ele era do candomblé também, filho de Xangô, Ogã também, como eu sou, e foi amigo do pai João também. Conheceu o pai João em Goiânia e foi amigo dele, ele faleceu aqui. Pra mim, assim, minha vida é essa, candomblé e capoeira tudo junto. Eu acredito que poucas pessoas tiveram esse privilégio de estar em uma posição consanguínea, mestre Bimba, e o pai João de Abuque que é o meu sogro também. Ter um pai de santo como ele e ter um pai carnal como mestre Bimba é uma ancestralidade imensa que eu carrego junto. Estar no candomblé hoje pra mim é muito importante e estar com a capoeira também, então isso me fortalece, minha vida é essa!

V.H. - O nome do senhor é Luís Lopes Machado?

O.M. - Luís Lopes Machado!

V.H. - Eu chamo o senhor de pai Luís por conta de intimidade, do convívio que a gente tem aqui no terreiro, mas na escrita da dissertação o senhor pediu que quando eu me referir ao senhor eu te chame de Pai Ogã Mestre Luisinho Megeomam, é isso?

O.M. - É isso!

V.H. - São os títulos que o senhor carrega, seu primeiro nome e seu nome de santo, não é?

O.M. - É, Megeomam é meu nome de santo, meu nome de santo é Megeomam!

V.H. - Então quando eu for me referir ao senhor na escrita de dissertação será Pai Ogã Mestre Luisinho Megeomam?

O.M. - É a mesma pessoa! [risos] Não é quatro não, é a mesma pessoa. Eu acho melhor assim porque pouca gente fala sobre o nome de santo, né? E eu gosto do meu nome de santo, eu acho bonito e o significado dele também é bonito.

V.H. - Então é só isso mesmo muito obrigado pela paciência e colaboração.

O.M. - Eu é que agradeço Victor [risos].