



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SÓCIO AMBIENTAIS
PROGRAMA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

PAISAGENS E TERRITÓRIOS RELIGIOSOS
AFRO-BRASILEIROS NO ESPAÇO URBANO:
TERREIROS DE CANDOMBLÉ EM GOIÂNIA

JOSÉ PAULO TEIXEIRA

Goiânia-GO
2009

JOSÉ PAULO TEIXEIRA

**PAISAGENS E TERRITÓRIOS RELIGIOSOS AFRO-BRASILEIROS NO ESPAÇO
URBANO: TERREIROS DE CANDOMBLÉ EM GOIÂNIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia como requisito para obtenção do título de mestre, do Instituto de Estudos Sócio-Ambientais, da Universidade Federal de Goiás sob orientação do Professor Dr. Alecsandro J. P. Ratts para fins de mestrado.

Goiânia, GO

2009

JOSÉ PAULO TEIXEIRA

**PAISAGENS E TERRITÓRIOS RELIGIOSOS AFRO-BRASILEIROS NO ESPAÇO
URBANO: TERREIROS DE CANDOMBLÉ EM GOIÂNIA**

GOIÂNIA - GO

Dissertação defendida em **12 de Agosto de 2009**

Banca Examinadora

Prof. Dr. Aleksandro J. P. Ratts – Presidente da Banca (IESA/UFG)

Prof^a. Dr^a. Aureanice de Mello Corrêa – Examinadora Externa (UERJ)

Prof. Dr. Eguimar Felício Chaveiro – Examinador Interno (IESA/UFG)

Prof^a. Dr^a. Denise Maria Botelho – Membro Suplente (UnB)

AGRADECIMENTOS

Neste momento especial venho prestar homenagens a todos que de uma forma ou de outra contribuíram direto ou indiretamente para a realização deste trabalho. Se fosse lembrar aqui de todas as pessoas o espaço que me cabe não seria o suficiente.

Em primeiro lugar agradeço a Deus, mas não o Deus que para algumas pessoas semeia a discórdia e por cima de tudo os orienta a impor seus padrões culturais como forma única de uma visão de mundo. O Deus que agradeço está acima de tudo isso, pois ele está presente em todas as culturas se moldando conforme a necessidade de cada povo.

Saindo dos agradecimentos de Orun ou do Céu, venho para o Aiyê ou terra agradecer em especial o meu orientador Alex Ratts (como gosta de ser chamado). Uma pessoa amiga e acima de tudo uma grande alma e um ser humano forte. Posso dizer com firmeza que minha relação de amizade com ele foi além dos muros da universidade, ela não se restringiu apenas como “orientador” e “orientando”, termo que pode ser interpretado também como “professor” e “aluno”, entendendo uma relação somente no campo profissional. A relação extra universidade com o Alex Ratts, me proporcionou momentos para que eu pudesse desenvolver ainda mais meu aprendizado.

Ao Welberg (LaGENTE) e Raquel Fabeni que foram fundamentais no trabalho de Campo. Welberg que sempre quando pode me acompanhou nas belas festas de Candomblé e Raquel Fabeni pela disponibilização de material sobre a cultura negra e também por ter me apresentado a algumas lideranças religiosas.

Ao pessoal do LaGENTE como, Cristiano e Kênia que participaram da produção de alguns materiais cartográficos para o enriquecimento visual desta pesquisa.

A comunidade do Candomblé de Goiânia. Em especial as três casas: Ilê Axé Iba Ibomin, Ilê Axé Ojúsun Àkotun e o Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufan, que me receberam de braços abertos e me possibilitaram não só a pesquisa, mas também conhecer uma visão de mundo onde os Deuses celebram a vida juntamente com o seu povo.

Aos meus amigos ex-petianos (PET-Geo), em especial ao Rodrigo Mendes que muito contribuiu para que este trabalho pudesse ter esse êxito. Ele e sua família sempre me apoiaram nas etapas em que a pesquisa passara por momentos da qualificação e de defesa final.

A minha família que é minha base: ao meu pai (em memória), pois onde estiver creio que está muito orgulhoso desse momento do filho; a minha irmã Fátima e a minha mãe dona Maria, que me acompanharam de perto e sempre esteve presente nas horas que mais precisei e; a todos os outros irmãos (Raquel, Leninha, Luis Andrade e Eurípedes) que mesmo distante desse trabalho, sempre torceram por mim.

Ao meu pai Joaquim Antônio (*em memória*), que me ensinou o verdadeiro valor dos estudos mesmo não tendo concluído nem o primeiro grau. E ao meu tio Valdeci Frausino (*em memória*), por ter me mostrado a beleza do mundo através da ciência geográfica.

RESUMO

Geografia e religião sempre fizeram parte da vida do ser humano, mesmo antes da ciência geográfica e das instituições religiosas o ser humano já praticava geografia e cultuava de alguma forma a natureza. Como expressão cultural a religião nos possibilita a entender os costumes de um grupo cultural ou até mesmo de uma sociedade, uma vez que ela determina comportamentos definindo uma visão de mundo. A pesquisa, que teve um caráter qualitativo baseada numa abordagem geográfico cultural, busca identificar e analisar a formação territorial e a espacialização na paisagem urbana dos terreiros de Candomblé na cidade de Goiânia. Neste trabalho procuramos também identificar a relação do Candomblé, religião de Matriz Africana, com a natureza no espaço urbano de Goiânia-GO. Para isso, além do trabalho de campo foi realizada uma leitura interdisciplinar contemplando os saberes de Geografia, Antropologia e História a respeito da temática. O território e a paisagem são categorias geográficas utilizadas neste estudo. A categoria paisagem nos possibilita identificar a cidade de Goiânia como uma cultura predominantemente cristã, enquanto pela categoria território foi possível conhecer e vivenciar de perto a cultura do Candomblé. Observamos que na cidade de Goiânia essa comunidade religiosa se apropria de outros espaços além do terreiro para cultivar seus orixás.

Palavras Chaves: Paisagem, território, Candomblé e Goiânia-GO.

RÉSUMÉ

La Géographie et la religion on fait partie de la vie du être humain avant de la formation de la science géographique et des institutions religieuses. Comme une expression culturelle la religion permet l'entendement des coutumes d'un groupe culturel ou d'une société donc elle définit un point de vue. La recherche eut l'objectif, sur une abordage de la Géographie Culturelle, d'identifier et analyser la formation territoriale et l'espacialité sur le paysage urbaine de Goiânia- GO. On a fait l'observation à la campagne, des lectures sur le thème dans la Géographie, l'Anthropologie et dans l'Histoire. Le territoire et le paysage sont allées des catégories géographiques étudiées. Le paysage permet identifier à Goiânia la culture chrétienne, le territoire rend possible connaître et vivre la culture du Candomblé. À Goiânia cette communauté religieuse utilise d'autres espaces au delà du "terreiro" pour cultuer les « orixás ».

Mots-clé: Paysage, territoire, Candomblé, Goiânia

LISTA DE FIGURAS

Figura 01	Espaço geográfico uno e múltiplo	26
Figura 02	Construção de uma igreja Assembléia de Deus na Região Noroeste de Goiânia	44
Figura 03	Espaço sagrado e profano no tempo comum e de festas	49
Figura 04	Esculturas de orixás expostas no Parque Vaca Brava em Goiânia, pelo artista plástico Tatti Moreno em 2003	51
Figura 05	Placa de identificação do terreiro de Umbanda Centro Espírita Anjo Ismael	52
Figura 06	Paisagens religiosas em três bairros na Região Noroeste de Goiânia	59
Figura 07	Templo da 1ª Igreja Cristã Evangélica de Goiânia – Setor Central	65
Figura 08	Templo da Igreja Assembléia de Deus – Campo de Campinas	66
Figura 09	Catedral da Fé – sede central da IURD em Goiânia	68
Figura 10	Símbolos religiosos das igrejas evangélicas	74
Figura 11	Templo da Catedral Metropolitana de Goiânia – setor Central	75
Figura 12	Distribuição da população evangélica pentecostal e neopentecostal pela cidade de Goiânia	77
Figura 13	Comunidade criada no Orkut em homenagem ao Pai João de Abuque	97
Figura 14	Imagens da paisagem externa e interna do território-terreiro Ilê Axé Iba Ibomin	101
Figura 15	Imagens da paisagem externa e interna do território-terreiro Ilê Axé Ojúsun Àkotun	106
Figura 16	Imagens da paisagem externa e interna do território-terreiro Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufan	109
Figura 17	Imagens do território-terreiro Ilê Axé Iba Ibomin decorado para festa de Ibêjis/Erês e Oxossi	114
Figura 18	Ogans – Ilê Axé Iba Ibomin	115
Figura 19	Ogans – Ilê Axé Ojúsun Àkotun	115
Figura 20	Ogans – Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufan	115
Figura 21	Seqüência de cânticos realizada normalmente em uma festa de Candomblé Ketu	116
Figura 22	Porta de entrada e saída – Ilê Axé Iba Ibomin	118
Figura 23	Porta de entrada e saída – Ilê Axé Ojúsun Àkotun	118
Figura 24	Porta de entrada e saída – Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufan	118
Figura 25	Cumieira – Poste Central – Ilê Axé Iba Ibomin	119
Figura 26	Cumieira – Poste Central – Ilê Axé ojúsun Àkotun	119
Figura 27	Cumieira – Poste Central – Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufan	119
Figura 28	Estandarte do Afoxé “Asé Omo Odé” de Goiânia	122

LISTA DE TABELAS E QUADROS

Tabela 01	Distribuição relativa da população por grupos religiosos no Brasil, 1991 e 2000 – Por regiões (%)	12
Tabela 02	Distribuição relativa da população em Goiânia por grupos religiosos em relação ao Estado de Goiás – 2000	57
Quadro 01	Perfil das pessoas entrevistadas	17
Quadro 02	Correspondência entre os Deuses Africanos de acordo com as nações	19
Quadro 03	Vertentes e evolução da Geografia Cultural	37
Quadro 04	Hierarquia e poder nos terreiros de Candomblé	47
Quadro 05	Modelo padrão dos cultos da Igreja Universal do Reino de Deus	54
Quadro 06	Classificação geográfica dos Orixás	83
Quadro 07	Festas de Candomblé observadas na pesquisa	112

LISTA DE MAPAS

Mapa 01	Localização da área de estudo, Goiânia-GO	14
Mapa 02	Templos cristãos maiores e mais antigos de Goiânia-GO	63
Mapa 03	Região Noroeste – Áreas Verdes – Goiânia-GO	91
Mapa 04	Localização dos Territórios-Terreiros de Candomblé Pesquisados – Goiânia (2009)	94
Mapa 05	Localização e trajeto das apresentações do Afoxé “Asé Omo Odé” – Goiânia/GO	124

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	PAISAGEM E TERRITÓRIO: Elementos norteadores para uma abordagem geográfica cultural sobre a ótica da prática religiosa	23
1.1	Abordagem Geográfica da Religião	28
1.2	Abordagem Geográfica da Cultura	36
1.3	Paisagem e Território – paisagem religiosa e territórios religiosos	42
1.3.1	Breve discussão sobre o sagrado e o profano	48
2	(In)visibilidade e Apropriação do Espaço pelo Candomblé em Goiânia	51
2.1	Espacialização das religiões cristãs e afro-brasileiras em Goiânia	51
2.2	Goiânia: o predomínio da paisagem cristã na cidade	57
2.3	Terreiros de Candomblé em áreas urbanas	80
2.4	O terreiro como identidade cultural afro-brasileira do Candomblé em Goiânia	84
2.5	O candomblé e sua relação com o espaço natural em Goiânia	87
3	“TERRITÓRIO-TERREIRO”: Espaços reveladores da cultura afro-brasileira em Goiânia	93
3.1	A inserção do Candomblé no espaço urbano de Goiânia: a pessoa de Pai João de Abuque	93
3.2	Os territórios-terreiros da pesquisa	99
3.2.1	Território-terreiro “Ilê Axé Iba Ibomin”	99
3.2.2	Território-terreiro “Ilê Axé Ojúsun Àkotun”	104
3.2.3	Território-terreiro “Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufan”	107
3.3	A festa de Candomblé e os geossímbolos do território-terreiro	111
3.4	Afoxé “Asé Omo Ode”: Candomblé de/na rua	121
3.5	“Sem água, sem folha, sem orixá”: o Candomblé na visão dos entrevistados	126
	OBSERVAÇÕES FINAIS	130
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	134
	ANEXOS	140

INTRODUÇÃO

As múltiplas transformações que ocorreram nas últimas décadas do século XX foram significativas para estabelecer novos padrões de cultura, política e territorial. Particularmente no campo religioso estamos presenciando na paisagem urbana o crescente número de religiões (em especial as cristãs neopentecostais¹) com propostas doutrinárias cada vez mais audaciosas em busca de adeptos. Tais manifestações caracterizam-se por um simbolismo sagrado marcado e identificado na paisagem, constituindo em seu interior uma série de rituais que permitem controlar e ordenar o sentido da vida cotidiana.

Compreender os diversos segmentos religiosos não é uma tarefa tão simples, suas práticas estão relacionadas com os diferentes campos da vida em sociedade. A religião não fica mais somente nos templos/terreiros e na comunidade, ela se desloca para outros lugares, assume outras feições e formas de vivências. Encontra-se nas múltiplas dimensões da vida do sujeito, do cuidado com a saúde à busca de novos laços societários, ampliando as experiências singulares.

As religiões cristãs influenciam o desenho urbano, modificando a paisagem e o contexto sócio-cultural de uma cidade. É grande a visibilidade delas na composição religiosa da nossa sociedade. Nessa pesquisa o mesmo não pôde ser identificado em relação às religiões afro-brasileiras, pois seus templos e suas práticas religiosas em Goiânia não são tão visíveis no contexto paisagístico da cidade. Suas manifestações culturais são realizadas em casas/terreiros (territórios religiosos), dificultando assim, sua identificação e mesmo a presença delas na cidade por parte da sociedade goianiense.

É comum ouvirmos afirmações de que o Brasil é um país bastante rico em termos religiosos, pois a variedade de segmentos é enorme. Os Censos de 1991 e 2000 (tabela 01), na sua distribuição por grupos religiosos no Brasil, mostram que os católicos sofreram uma queda em seu número, mesmo assim, ainda continuam sendo maioria da população brasileira. Por conseguinte, no Brasil, os auto-declarados evangélicos vêm aumentando cada vez mais. Conforme a tabela, podemos observar que os evangélicos têm maior crescimento nas regiões Norte e Centro Oeste. De acordo com Antoniazzi (2003), em Goiás este segmento religioso já

¹ O neopentecostalismo começou no Brasil na década de 1970 e atua com bastante intensidade até os dias atuais, com a Igreja Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça, Sara Nossa Terra, Renascer em Cristo, etc. Essas igrejas foram fundadas por 'pregadores' brasileiros que adaptaram as doutrinas pentecostais clássicas, relacionando-as com situações do cotidiano das pessoas (MARIANO, 1996).

soma quase um quarto da população do Estado. Para Pereira (2003), estatística do IBGE, a religião Espírita (Kardecista) cresce 4%, enquanto que as afro-brasileiras, Candomblé e Umbanda, decaem -1%. A religião espírita e as afro-brasileiras estão classificadas na tabela como outros.

Tabela 01: Distribuição relativa da população por grupos religiosos no Brasil, 1991 e 2000. Por Regiões. (%)

Regiões	Grupos Religiosos	1991	2000
Norte	Católicos	84,1	71,2
	Evangélicos	11,3	19,8
	Sem Religião	3,1	6,6
	Outros	1,5	2,4
	Total	100,0	100,0
Nordeste	Católicos	89,3	79,9
	Evangélicos	5,1	10,3
	Sem Religião	4,2	7,7
	Outros	1,4	2,1
	Total	100,0	100,0
Sudeste	Católicos	79,4	69,2
	Evangélicos	9,4	17,5
	Sem Religião	6,2	8,4
	Outros	5,0	4,9
	Total	100,0	100,0
Sul	Católicos	83,6	77,5
	Evangélicos	10,7	15,3
	Sem Religião	2,3	3,9
	Outros	3,4	3,3
	Total	100,0	100,0
Centro Oeste	Católicos	80,5	69,1
	Evangélicos	10,7	18,9
	Sem Religião	5,0	7,8
	Outros	3,8	4,2
	Total	100,0	100,0

Fonte: IBGE, Censos Demográficos 1991 e 2000 adaptado por Antoniazzi, 2003.

Conforme Prandi (2003), os dados apresentados pelo censo não corresponde com a realidade a cerca da quantidade de seguidores das religiões afro-brasileiras. Para ele, os seguidores desses segmentos religiosos foram obrigados a submissão dos ritos cristãos em suas manifestações religiosas (sincretismo religioso). Esse sincretismo segundo o autor, sempre se fez presente através do paralelismo entre santos católicos e divindades africanas. Em decorrência do preconceito religioso por parte dos evangélicos e em casos particulares ainda serem alvos de perseguição policial, o autor acredita que os seguidores afro-brasileiros não se declaram sua verdadeira opção religiosa diante do censo.

Outra situação apresentada por Prandi (2003, p.03), a respeito da não veracidade dos dados censitários referentes ao número de afro-brasileiros no Brasil, refere-se ao local de origem da pesquisa, pois segundo ele, não dá para saber onde no país se concentra o maior

quantitativo de pessoas adeptas das religiões afro-brasileiras. Conforme sua análise, em alguns locais “os seguidores afro-brasileiros declaram mais freqüentemente que noutras sua identidade religiosa sem o disfarce católico ou espírita”.

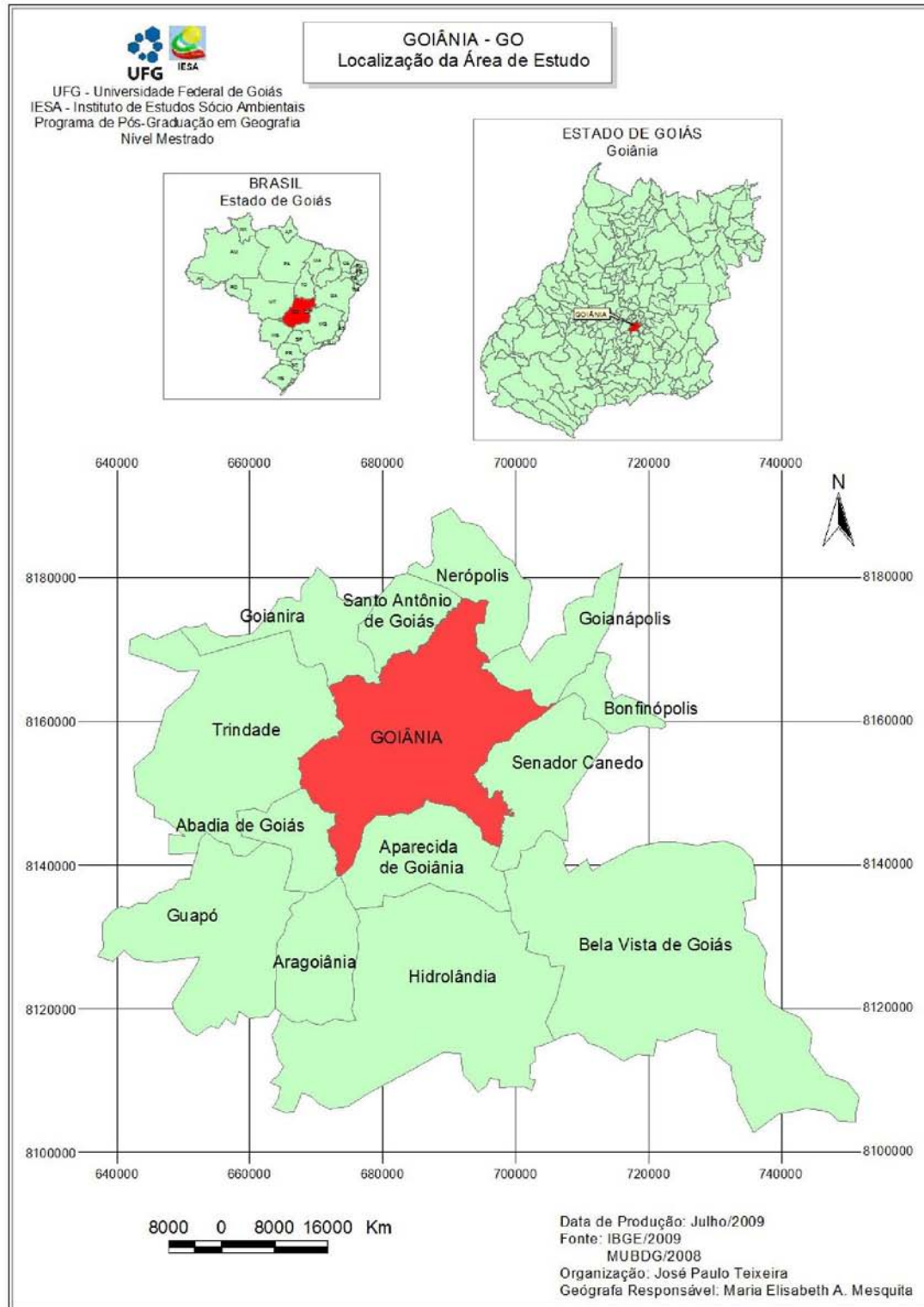
Para Santos (2002, p.13), os dados censitários sobre a população religiosa no país, não são fidedignos no sentido de precisar quantos são os afro-brasileiros. De acordo com ele, “a preocupação do IBGE tem sido predominantemente econômica e não cultural: em uma concepção economicista, valoriza-se a matéria em detrimento do espírito; nessa concepção, religião não dá lucro nem tampouco traz progresso ao país”. Seguindo esta visão, o autor não acredita que o IBGE possa realizar investimentos numa nova proposta de metodologia para levantamento de dados sobre as religiões no Brasil.

Como sabemos vivemos em uma sociedade onde a liberdade religiosa é garantida perante lei instituída pela Constituição Federal. Sendo assim, nenhuma pessoa é obrigada a responder “qual é sua religião”, mas em uma sociedade predominantemente cristã e ainda preconceituosa em relação às religiões afro-brasileiras, levam as pessoas a não responderem ou negarem suas crenças religiosas.

Outro fator importante demonstrado pela tabela é a constante elevação no percentual de pessoas declaradas sem religião. Segundo Novaes (2003), pesquisadora do Instituto de Estudos da Religião, o crescimento dos declarados sem religião não quer dizer que está havendo uma diminuição da religiosidade no país. Dos 90% dos integrantes desse grupo, para ela não podem ser considerados como ateus, e sim “religiosos sem religião”, ou seja, pessoas que têm fé, mas não pertencem a nenhuma denominação religiosa.

Os dados apresentados nós dá uma idéia do quanto o Brasil é um país religioso. Sendo assim, procuramos identificar como se apresenta esse quadro na cidade de Goiânia. Para tal finalidade analisamos a perspectiva religiosa da cidade com o foco a partir das religiões afro-brasileiras (em especial o Candomblé).

A cidade de Goiânia (mapa 01) foi para esta pesquisa, o cenário onde tivemos a oportunidade de desenvolver com cautela os caminhos para desvelar no seio de uma sociedade predominantemente cristã, outras manifestações religiosas como a do Candomblé. Considerada como a capital da fé (pelos evangélicos), a cidade apresenta também em seu contexto cultural elementos de uma religiosidade afro-brasileira que persiste e resiste a tantas intolerâncias por parte das religiões cristãs.



Mapa 01 - Localização da Área de Estudo

A atual pesquisa foi idealizada a partir de minha monografia, intitulada “Paisagem Religiosa no Espaço Urbano: Espacialização das Religiões Cristãs e Afro-Brasileiras nos Bairros Vila Mutirão e Jardim Liberdade em Goiânia” (TEIXEIRA, 2007), onde procurei compreender também um pouco do segmento religioso cristão.

O interesse pelo tema da religião afro-brasileira Candomblé despertou pelo fato de haver poucos estudos numa abordagem geográfica sobre esse assunto no estado de Goiás, e também pela falta de visibilidade na paisagem urbana quanto a estas manifestações culturais. Na monografia, a visibilidade cultural e paisagística em relação às religiões cristãs não se constituiu em um problema, foi verificado também um grande material documental. Podemos até mesmo citar o exemplo da Universidade Católica de Goiás que contém um bom acervo quanto ao segmento religioso cristão.

A literatura na Geografia em Goiás sobre as religiões afro-brasileiras ainda continua um campo a ser explorado, pois esse tema tem maior enfoque em outras disciplinas acadêmicas. Enquanto o cristianismo tem um reconhecimento pela sociedade como expressão dos valores culturais, as religiões afro-brasileiras e, em específico o Candomblé, sofrem discriminação aos olhos do mesmo cristianismo, permanecendo assim, às margens da sociedade.

Considerando que estas religiões também produzem e reproduzem o espaço urbano, como se formam seus territórios? Como o espaço é ordenado e apropriado? Quais são os locais utilizados por elas na cidade para a realização de seus cultos e oferendas? Esses questionamentos foram relevantes para podermos compreender a relação da sociedade com as religiões, tendo em vista que a primeira é a responsável pela produção de símbolos sagrados para a comunicação das pessoas no espaço urbano.

A presente pesquisa, que tem um caráter qualitativo baseada numa abordagem geográfico cultural, busca identificar e analisar a formação territorial e a espacialização na paisagem urbana dos terreiros de Candomblé na cidade de Goiânia. O enfoque geográfico cultural nos permite conhecer a relação do ser humano com o meio em que vive e a produção de significados. No presente caso também fornece elementos para definirmos territórios étnicos da cultura afro-brasileira. A revelação de grupos culturais no espaço é de extrema relevância à ciência geográfica. O geógrafo deve identificar as marcas que determinadas práticas culturais estabelecem no espaço.

Como resultado das primeiras observações a paisagem religiosa do Candomblé não tem visibilidade na cidade de Goiânia. Com isso, se faz necessário uma leitura territorial para

conhecemos e ouvimos dos atores que partilham dessa fé os elementos que identificam sua cultura. Para a compreensão da formação territorial do Candomblé em Goiânia foi utilizada a metodologia de observação participante em três terreiros², pois diante da observação pude vivenciar de perto as diversas formas de se cultuar os orixás na metrópole. Esta metodologia nos possibilitou a identificação dos terreiros com o espaço urbano de Goiânia, elementos geossimbólicos que representam as divindades em cada terreiro e nos permitiu entender a relação de determinados objetos sagrados com a “natureza”.

A maior parte daquilo que sabemos sobre as pessoas que convive conosco resulta da observação casual que realizamos o tempo todo. Para Proença (2005), a observação científica procura coletar dados que sejam válidos e confiáveis, na maior parte das vezes são observados comportamentos complexos, como por exemplo, grupos étnicos culturais. Dentre as observações científicas a participante muitas das vezes desencadeiam inúmeras questões novas sobre a pesquisa, pois coloca o pesquisador em contato direto com os sujeitos da pesquisa.

Segundo Proença (2005), a observação participante pode ser conceituada como um processo no qual o investigador estabelece um relacionamento multilateral desenvolvido entre médio a longo prazo junto a um grupo humano, com propósito de desenvolver um entendimento científicos acerca desse grupo. Esse procedimento metodológico em nossa pesquisa representou um excelente meio para uma melhor compreensão das práticas religiosas vivenciadas pelos líderes e fiéis do Candomblé na cidade de Goiânia.

Pela observação participante pudemos vivenciar pessoalmente nos terreiros várias cerimônias religiosas. Ela nos possibilitou entender as ações daqueles que ocupam e produzem a cultura do Candomblé na cidade, pois a partir do ambiente (terreiros), as pessoas agem e dão sentido ao seu modo de vida se apropriando de significados que são compartilhados entre os que comungam a mesma visão de mundo.

Uma das preocupações que ocorrem quando do uso metodológico da observação participante é a dificuldade de inserção rápida ao grupo pesquisado. Esses problemas foram constatados nesta pesquisa por ser eu um investigador de “fora” (*out-side*) do grupo. Coisa que não ocorreria se fosse membro/participante do Candomblé (*in-side*). A demora no processo de aproximação para o investigador de “fora” junto aos sujeitos pesquisados vai depender da articulação e negociação dele. A investigação científica a um grupo religioso às

² Ilê Axé Iba Ibomin (Pai João de Abuque) no setor Pedro Ludovico, Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufam (Pai Kênio) na Vila Rosa e Ilê Ojúsun Àkotun (Pai Marcos e Pai Kerley) no setor Fonte Nova.

vezes desperta desconfiança por parte dos sujeitos pesquisados. Eles se preocupam com o resultado final do estudo, uma vez que em uma pesquisa não tem como haver neutralidade do pesquisador.

Para chegarmos aos terreiros pesquisados tivemos auxílio de membros do Candomblé que pesquisamos na monografia e também de universitários que já haviam realizado pesquisa junto a este grupo religioso. Por conseguinte, após ser apresentado aos líderes dos Ilês (casas/terreiros), foi permitido a minha presença nas cerimônias religiosas para o desenvolvimento da observação participante.

A escolha dos terreiros para a observação participante ocorreu após o IV AFOXÉ³, realizado no dia 13 de maio de 2008 com uma caminhada no centro de Goiânia, saindo da Praça do Trabalhador e percorrendo a Av. Goiás até a Praça Cívica. As três comunidades do Candomblé estudadas sempre tiveram destaque nas ações em relação ao processo de resistência e existência da cultura afro-brasileira no espaço urbano de Goiânia.

O quadro 01 mostra o perfil dos integrantes que foram entrevistados (roteiro de entrevistas - anexo 01 e 02). No total, para a realização dessa pesquisa acerca da religiosidade do Candomblé, contamos com a colaboração de dez registros orais. Os nomes⁴ relacionados abaixo são pessoas que fazem parte das famílias-de-santo dos terreiros pesquisados.

Quadro 01: Perfil das pessoas entrevistadas

Nome	Sexo	Cor/Raça	Idade	Escolaridade	Cargo/Função no Candomblé
Agenor	Masculino	Negra	22	Ensino Fundamental Incompleto	Babalaxé
Beth	Feminino	Negra	24	Superior Completo	Abiã
Clara	Feminino	Negra	40	Ensino Médio Completo	Não tem cargo
Clementina	Feminino	Negra	56	Superior Completo	Yão
Gisele	Feminino	Branca	66	Primário Completo	Não tem cargo
Ivone	Feminino	Negra	33	Ensino Médio Completo	Ekédi
Luisinho	Masculino	Negra	46	Ginásio Completo	Ogã
Pai Kênio	Masculino	Negra	39	Ensino Médio Completo	Babalarixá
Pai Kerley	Masculino	Negra	40	Ensino Médio Completo	Babalarixá
Wagner	Masculino	Negra	27	Ensino Médio Completo	Baba Otun

A princípio estava acordado entre orientador e orientando o foco da pesquisa na discussão e investigação das religiões afro-brasileiras, Candomblé e Umbanda. Porém, depois

³ Manifestação cultural de grupos afro-brasileiro (congada, capoeira, umbanda, candomblé e movimento negro) em comemoração dos “120 anos de abolição” e contra a discriminação que sofrem da sociedade em geral.

⁴ Decidimos por colocar um pseudônimo em vez do nome. Essa medida é uma forma de preservar a identidade dos membros entrevistados. Os nomes de Luisinho, Pai Kerley e Pai Kênio estão como realmente são conhecidos nessa comunidade, pois nos cederam informações como lideranças das casas.

de um breve levantamento sobre o assunto, foi decidido em estudar somente um seguimento religioso – o Candomblé. Permanecer a investigação nas duas propostas nos acarretaria de um maior tempo que o permitido pelo programa de pós-graduação do IESA/UFG.

Entre a escolha da pesquisa sobre a religião da Umbanda e Candomblé, a segunda teve maior destaque por se inserir em terras goianas na década de 1970. Ela foi introduzida na cultura goiana pelo senhor João de Abuque, o primeiro pai-de-santo de Candomblé do Estado de Goiás. Ele cultivou e semeou o Candomblé, principalmente na cidade de Goiânia, até sua morte em setembro de 2006. Esse fruto legado por ele se identifica na sua grande maioria dentro das casas de Candomblé na cidade, uma vez que muitos zeladores (pais, mães-de-santo), foram feitos filhos de santos por ele.

Identificado o tema para nossa pesquisa indagamos: Mas o que vem a ser esse modo cultural de conceber o mundo, ou seja, o que é o Candomblé? O Candomblé é o resultado das trocas culturais entre os negros escravizados no Brasil, fruto da diáspora que introduziu no país vários grupos étnicos. As tribos que nos forneceram escravos tinham em seus locais de origens, suas crenças em particulares, diferenciando-os em relação às religiões.

Dos muitos grupos de africanos vindos para o Brasil, três nações se destacaram para o surgimento do Candomblé: os Ewe-Fon, ou nação Jeje; os Iorubas, ou nação Ketu e os Bantos, ou nação Angola. Os Jejes vieram para o país no século XVI, na África eles habitavam próximo ao Golfo do Benin, correspondente aos países do Sudão, Nigéria e Benin. Os Bantos saíram das regiões de Moçambique, Angola e Congo, colonizados no Brasil no século XVII. Já os Ketus foram trazidos para o país somente no século XVIII, como os Jejes, também habitavam próximo ao Golfo do Benin – Nigéria. (SILVA, 1995).

Em função de uma forte etnia majoritária em cada região do Brasil, o Candomblé foi se perpetuando e fornecendo seu modelo religioso a partir da estrutura de cada nação. Segundo Silva (1995), essa diversificação marcou cada lugar em relação ao predomínio do culto às divindades africanas. Com isso, o Candomblé no Maranhão com forte influência dos povos Jejes se orientam pelo “Tambor de Mina”. Em Pernambuco, Alagoas e Paraíba, pelo Candomblé de Xangô. Na Bahia pelo Candomblé Ketu, no Rio Grande do Sul, pelo Batuque, e pelo Candomblé de Angola na cidade de São Paulo.

O quadro a seguir exemplifica a correspondência entre os Deuses Africanos e suas respectivas nações. Na África as divindades eram cultuadas de acordo com sua localidade específica. O lugar de culto a uma divindade pode ser uma região ou uma cidade, o importante é que este lugar terá que conter a mesma história, o mesmo mito e os mesmos rituais. Esses deuses aos serem transportados para o Brasil juntamente com os escravos

ganharam uma ressignificação, uma nova forma de cerimônias se perpetuou em terras estrangeiras, para dar continuidade aos novos modelos de cultos espirituais dos seus antepassados. (VERGER, 1981).

O fim da escravidão e o processo de urbanização no final do século XIX no Brasil foram responsáveis pela migração da população negra para as principais cidades brasileiras. A partir daí houve também um aumento significativo de terreiros de Candomblé nos centros urbanos. Esses terreiros acabaram fazendo parte da vida deles na cidade, tendo em vista que neles se reuniam para poder cultuar suas divindades. O terreiro neste sentido, passa a ter um enorme valor simbólico-cultural para uma parte significativa da população negra, pois neste espaço sagrado cultuavam os deuses africanos.

Outro ponto importante acerca da criação dos terreiros para o culto ao Candomblé é a maneira como são realizadas as cerimônias. Lembrando que na África, cada divindade era cultuada de acordo com sua localidade, nos terreiros numa mesma cerimônia são cultuados vários deuses africanos.

Quadro 02: Correspondência entre os Deuses Africanos de acordo com as Nações.

Nação – Iorubá/Ketu: Orixás (divindades africanas)	Nação – Jeje/Fon: Voduns (divindades africanas)	Nação – Angola/Banto: Inquices (divindades africanas)
Exu	Elegbará, Bara, Eleguá	Bonbogira, Aluviá
Ogum	Gun, Doçu	Incáci, Roximucumbe
Oxossi ou Ode	Azacá	Gongobira, Mutacalombo
Ossaim	Ágüie	Catendê
Oxumarê	Dã, Bessém	Angorô
Obaluaiê ou Omulu	Acóssi-Sapata, Xapanã	Cafunã, Cavungo
Xangô	Badé, Queviosô	Zázi
Oiá ou Iansã	Sobô	Matamba, Bumburucema
Obá	-	-
Oxum	Aziritobosse, Nayê, Nayezuarina	Samba, Quissambo
Logun-Edé	Bosso Jará	-
Euá	Eua	-
Iemanjá	Abe	Dandalunda, Quissembe
Nana	Nana	-
Oxaguiã (Oxalá Jovem)	-	-
Oxalufã (Oxalá Velho)	Liça	Zambi

Fonte: SILVA, V. G. Candomblé e Umbanda. São Paulo: Ática, 1994, esquematizado por TEIXEIRA, J. P.

O Candomblé é uma religião de preceito, respeito e segredo. Nela a natureza tem lugar privilegiado, pois a religião é regida pelas forças divinas africanas. Não é uma religião animista (que atribui alma, vida a objetos inanimados), os deuses não estão corporificados em objetos, eles na verdade são detentores do poder que governam aspectos do mundo natural e material. Ela é considerada também como uma religião monoteísta, conforme a mitologia

africana cada nação teve um único Deus (Olorum para os Iorubas, Zambi para os de Angola e Mawu para os Jejes). Os outros deuses foram criados para ajudá-lo no processo de criação do mundo e tudo que nele existe.

O Candomblé distingue-se de outras religiões por ser uma:

Religião iniciática e de possessão extremamente ritualizada, onde os ritos são um acesso privilegiado às demais dimensões que o estruturam como o tempo, espaço, corporalidade, conduta, hierarquia, cargos, nomeação, panteão, etc. Conseqüentemente, o ingresso na religião implica uma ritualização correspondente do cotidiano dos seus adeptos que absorvem, particularizam e transformam esta estrutura a partir do modo como os ritos são rotinizados (vividos dentro de circunstâncias próprias) por cada grupo ao longo do tempo. (SILVA, 1995, p.121)

Dessa influência cultural Siqueira nos relata uma série de elementos que foram implantados no modo de vida do povo brasileiro:

Nos foram legados dimensões essenciais incorporados à vida cotidiana: uma relação privilegiada com a natureza, conhecimentos das plantas e das folhas, valores que lhes foram conferidos pela ancestralidade; o sentido de respeito pela família extensa, à qual são permanentemente incorporados novos e velhos parentes sob as mais diversas formas de adoção; o recurso a uma divindade suprema pela intermediação dos ancestrais; a confiança na vida, estrutura em esperança mítica; uma solidariedade quotidiana, que se nutre na responsabilidade pelo compromisso assumido com a palavra dada por amizade, pelo respeito ou pela expectativa da troca; essa alegria de viver, que ilumina o cotidiano e se intensifica em dias de festa; musicalidade e expressão rítmica próprias do rigor das cerimônias rituais, onde se reza pela cantiga e se 'vira no santo' pela força da fé e com a participação comunitária. (SIQUEIRA, 1998, p.34).

Os terreiros de Candomblés estudados nesta pesquisa têm seus assentamentos (foram criados) fundados a partir da nação Ketu/Iorubá. Mas isso não significa que eles não possam realizar cerimônias orientadas por outras nações. Isso pode ocorrer devido à trajetória religiosa de um pai ou mãe-de-santo que freqüentou e também se iniciou em Candomblés assentados em outras nações.

Na observação participante foi constatada nos terreiros a forte influencia da cultura Ketu/Iorubá, os dezesseis orixás classificados na tabela acima são constantemente invocados e reverenciados nas cerimônias ritualísticas. Uma das características marcantes nos cultos dessa nação são os instrumentos musicais, os três atabaques que fazem soar o toque durante o

ritual também são responsáveis pela convocação dos deuses. Além dos atabaques, usam-se o agogô⁵ e o xequerê⁶.

O trabalho de campo foi realizado entre o primeiro semestre de 2008 até o primeiro semestre de 2009. A casa que mais exercitamos este tipo de metodologia foi a do Setor Pedro Ludovico (Ilê Axé Iba Ibomin), tendo em vista que dentre as outras duas é a única que realiza cultos ao Candomblé todas as semanas, aberta ao público. Os outros Ilês não realizam cultos frequentemente. Eles costumam fazer suas obrigações nas casas reservadamente, porém, em épocas de festas comemorativas a um orixá, a casa é aberta ao público para poderem acompanhar as cerimônias.

A análise de todo material resultou no presente texto dissertativo – dividido em três capítulos.

No primeiro capítulo abordamos algumas categorias geográficas como paisagem e território. Essas categorias serviram como elementos para uma abordagem geográfica cultural da religião. Buscamos neste capítulo compreender a relação entre Geografia e Religião, realizando leituras em obras de autores que estudaram o fenômeno religioso pelo viés da Geografia e por outras áreas afins. Procuramos também, demonstrar os estudos acerca da cultura na Geografia dita por muitos de tradicional, até sua mudança de percepção com a chegada da Nova Geografia Cultural na década de 1970 e como tem sido tratada hoje em algumas universidades do país. Ainda neste capítulo, tratamos de dissertar a paisagem religiosa e o território religioso como forma poder e símbolo de uma cultura local. Sem aprofundamento foi explana uma breve discussão acerca de sagrado e profano.

No segundo capítulo apresentamos a relação do Candomblé com as religiões cristãs no espaço urbano de Goiânia. Apresentando Goiânia como uma cultura religiosa predominantemente cristã. Abordamos o terreiro de Candomblé como uma identidade cultural afro-brasileira e enfocamos também a afinidade desse segmento religioso com o espaço natural na cidade.

No terceiro e último capítulo, apresentamos as três comunidades religiosas do Candomblé onde realizamos a observação participante. Nele também dedicamos uma atenção especial ao senhor João de Abuque por ter introduzido esse segmento religioso no espaço urbano da cidade de Goiânia e principalmente no estado de Goiás.

⁵ Instrumento musical de metal utilizado no Candomblé. O nome vem de akokô, palavra nagô que significa “relógio” ou “tempo”, assim como um som extraído de um instrumento metálico. Compõe-se de dois pedaços de ferro, um menor que outro, ou dois cones ocios e sem base.

⁶ Instrumento musical de percussão. Consiste de uma cabaça seca cortada em uma das extremidades e envolta por uma rede de contas.

Neste capítulo, a partir do depoimento das lideranças dos terreiros estudados, pudemos dar uma dimensão a cada um deles na cidade de Goiânia. Compreendendo sua dinâmica no processo religioso cultural através de sua relação com o espaço urbano. Pela nossa participação em várias festas, apresentamos também nesta parte alguns geossímbolos que fazem parte da memória e de uma identidade cultural da comunidade do Candomblé. Como não poderíamos deixar de lado descrevemos ainda, um pouco da história do grupo Afoxé “Asé Omo Odé”. Este grupo criado conforme alguns preceitos do Candomblé leva para o público toda sua desenvoltura, onde pelo desfile brincam, dançam e cantam sua cultura na e pelas ruas da cidade.

Por fim, relatamos segundo depoimentos dos integrantes do Candomblé a importância dessa religião para o grupo. Partindo do princípio da relação religião-natureza, pois segundo um ditado popular do Candomblé: *Omi kosi, éwè kosi, òrisá kosi* (não existem orixás, sem as águas e sem as folhas).

CAPÍTULO I

PAISAGEM E TERRITÓRIO: Elementos norteadores para uma abordagem geográfica cultural sobre a ótica da prática religiosa

O conceito de espaço ganhou notoriedade com o desenvolvimento da Geografia Crítica/Marxista na década de 1980. Para Silva (1986), o espaço seria a categoria mais geral da Geografia. A população estaria como segunda e o território como terceira categoria. Nesse sentido, conforme o autor a população vive em um território de que tem domínio e posse. As formas de vida expressada nesses territórios darão origens às paisagens geográficas diferenciadas. A paisagem para o autor seria entendida como a quarta categoria da Geografia.

Santos (2004) propõe categorias analíticas para se trabalhar o Espaço. Ele define que o entendimento da dinâmica espacial deve utilizar as categorias: “estrutura”, “processo”, “função” e “forma”. Tais categorias não devem se dissociar, atentando para a questão da totalidade, da escala e de processo, além de um sistema que estrutura a relação entre os conceitos operacionais que para ele seriam a organização espacial, a paisagem, o território, a região e o lugar.

Outras categorias como “objeto” e “ação” são também grandes orientadoras da análise geográfica elaborada por Milton Santos:

O espaço é formado por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá. (SANTOS, 2004, p.63).

Tal afirmação tem como base a definição de espaço como sendo o conjunto indissociável de sistemas de objetos e de sistemas de ações. E mais, referindo à dinâmica e transformação espacial, escreve que:

Sistemas de objetos e sistemas de ações interagem, de um lado, os objetos condicionam a forma como se dão as ações e, de outro lado, o sistema de ações leva à criação de objetos novos ou se realiza sobre objetos preexistentes. (SANTOS, 2004, p.63).

Tais sistemas interagem, sendo o primeiro responsável por orientar as ações e, por outro lado o segundo, responsável por criar objetos novos ou realizar-se sobre objetos preexistentes. Nesse sentido, é impossível compreender um separado do outro.

Para compreendermos melhor essas categorias é preciso saber que a ação exercida a cada momento sobre objetos do passado que faz surgir o espaço geográfico, pois ao mesmo tempo são esses objetos que orientam a ação da sociedade. Por isso, a cada instante temos um novo presente, uma situação única, fruto desse processo de refuncionalização para atender as necessidades do momento.

Em um sentido mais amplo a paisagem para Santos (2008, pp.68-73) estaria associada aquilo que nossa visão alcança ou abarca em determinado momento. Seria compreendido nesta paisagem não só os objetos fixos como também os fluxos, ou seja, a paisagem para ele “é formada não apenas de volumes, mas também de cores, movimentos, odores, sons etc.” A paisagem para o autor está associada ainda há uma sucessão de tempos históricos, constituindo um conjunto de formas heterogêneas resultante das diversas maneiras de produção e construção do espaço. Assim, a paisagem “é uma escrita sobre a outra, é um conjunto de objetos que têm idades diferentes, é uma herança de muitos diferentes momentos”.

Para Santos (2008), a paisagem não é o espaço, a primeira em união com a sociedade segundo o autor resultaria no espaço. Para exemplificar melhor essa diferenciação entre ambos, ele relata que:

A paisagem é diferente do espaço. A primeira é a materialização de um instante da sociedade. Seria, numa comparação ousada, a realidade de homens fixos, parados como numa fotografia. O espaço resulta do casamento da sociedade com a paisagem. O espaço contém o movimento. Por isso, paisagem e espaço são um par dialético. Complementam-se e se opõem. Um esforço analítico impõe que os separemos como categorias diferentes, se não queremos correr o risco de não reconhecer o movimento da sociedade. (2008, p.79).

Em relação à categoria território Santos (2002, p.15), nos relata que em períodos anteriores o território era a base fundamental do Estado-Nação e que hoje “vivemos uma dialética do mundo concreto, evoluímos da noção, tornada antiga, de Estado Territorial para a noção pós-moderna de transnacionalização do território”. Para ele, o “território usado” sinônimo de “espaço geográfico”, assume como um conceito indispensável para a compreensão do funcionamento da sociedade atual. Partindo deste princípio, território para o autor são simplesmente formas, enquanto o território usado são as ações juntamente com os objetos, que corresponde também a “espaço humano” e “espaço habitado”.

O uso do território segundo Santos (2002) se organiza conforme as dinâmicas dos lugares. Daí o sentido dele propor o lugar como sendo o “espaço do acontecer solidário”. È

nos lugares que o autor acredita estar repleto de possibilidades de uma resistência contra este sistema perverso de globalização. Assim comenta que:

Por enquanto, o lugar – não importa sua dimensão – é a sede dessa resistência da sociedade civil, mas nada impede que aprendamos as formas de estender essa resistência às escalas mais altas. Para isso, é indispensável insistir na necessidade de conhecimento sistemático da realidade, mediante o tratamento analítico desse seu aspecto fundamental que é o território (o território usado, o uso do território). (SANTOS, p.19).

O conceito de território usado associado ao de lugar ganha destaque na visão de Santos para uma reflexão do mundo globalizado. Sem perder de vista que para ele a partir do território e dos lugares estão sendo germinadas novas possibilidades para podermos construir outra perspectiva de globalização, “capaz de restaurar o homem na sua dignidade”.

Partindo de uma análise mais na questão ambiental, Suertegaray (2001) considera o “espaço geográfico” como o conceito balizador da ciência geográfica. Tomando como referência este conceito em Milton Santos a autora reconhece que o espaço geográfico se constitui como “um sistema de objetos e de ações”. A partir da formulação desse conceito ela vai trabalhar também com outros conceitos como: paisagem, território, lugar e ambiente, que em seu entendimento seriam conceitos mais operacionais. Conforme suas palavras:

Considero estes conceitos mais operacionais, pois visualizo neles uma perspectiva balizadora da Geografia sob diferentes óticas do espaço geográfico, ou seja, cada conceito expressa uma possibilidade de leitura de espaço geográfico delineando, portanto, um caminho metodológico. (2001, s/p).

A paisagem neste enfoque segundo a autora permite analisar o espaço geográfico sob uma dimensão de “elementos naturais e tecnificados, sócio-econômico e culturais”. A paisagem aqui é analisada pela autora como a materialização da ação humana no espaço geográfico. Este conceito operacional vai ganhar privilégio na visão de Suertegaray, pois a coexistência entre objetos e ações segundo ela, vão se manifestar na fase econômica e cultural.

Sobre o conceito de território, Suertegaray (2001) trata o espaço geográfico a partir de uma visão que privilegia o político ou a “dominação-apropriação”. Segundo ela, o “território” enquanto recurso já não é mais associado à idéia de “natureza”. Para a autora, apropriação do espaço geográfico:

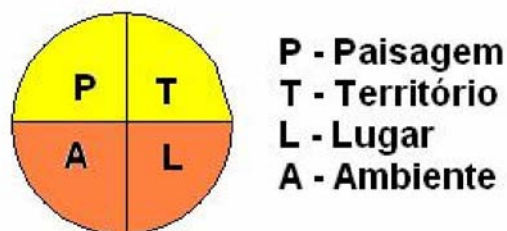
Se faz pelo domínio de território, não só para a produção mas também para a circulação de uma mercadoria, a exemplo das territorialidades por vezes estudadas, como o território das drogas. Estas novas territorialidades apresentam-se como voláteis e constituem parte do tecido social, expressam uma realidade, mas não substituem em nosso entender a dominação política de territórios em escalas mais amplas. Devendo essas, para serem explicadas e não somente descritas, serem inseridas em espaços de dimensão relacional. (2001, s/p).

O conceito de lugar é concebido pela autora como uma dimensão da existência humana, ou seja, é o lugar do cotidiano do conflito, nele está presente a base da vida em comum. Usando como referencial o lugar em Milton Santos, onde a visão de mundo vivido ganha destaque entre o local e o global, tem como palco as relações de ordens objetivas e subjetivas, ai haverá o imbricamento entre as forças verticais hegemônicas e as de relações horizontais de coexistência e resistência. Esse embate entre a força local e global no entendimento da autora vai dar força no conceito de lugar para o contexto atual da Geografia.

O ambiente, quarto conceito operacional descrito pela autora vem ganhando interpretações diferentemente da Ecologia, “nele o homem se inclui não como ser naturalizado mas como um ser social produto e produtor de várias tensões ambientais” (SUERTEGARAY, 2001, s/p).

Partindo do conceito de espaço geográfico com o auxílio dos conceitos operacionais, Suertegaray nos remete a possibilidade de podermos pensar esse espaço como “uno e múltiplo”. Essa idéia pode ser visualizada através da figura 1, onde nela observamos as quatro condições de possibilidade para analisarmos o espaço geográfico.

Figura 01: Espaço Geográfico Uno e Múltiplo



Fonte: SUERTEGARAY, 2001.

O girar do círculo segundo a autora, expressa a idéia de “um todo uno, múltiplo e complexo”. Está representação conforme ela sugere que o espaço geográfico pode ser lido

através do conceito de “paisagem e ou território, e ou lugar, e ou ambiente”. Mas deixa claro que não podemos esquecer que cada uma dessas dimensões está contida umas nas outras. Sendo assim, “paisagem contém territórios que contém lugares que contém ambientes”, cabendo a cada um todas as possíveis correlações.

Poderíamos estar associando a este modelo proposto por Suertegaray (2001), três esferas de análise como: o econômico, o político e o cultural. Esferas essas que não são específicas da ciência geográfica, mas que têm nela a possibilidade de estudos para uma compreensão da dinâmica entre a relação do ser humano e do meio em que vive. Da mesma maneira como foi apresentado os conceitos operacionais, onde cada um está vinculado aos outros, também temos o conhecimento de que não há possibilidade de entendermos o político, e ou econômico, e ou cultural, sem levarmos em consideração que ambos fazem parte de uma mesma estrutura dentro de uma sociedade. Mas sabemos por outro lado que se pode realizar um estudo numa abordagem geográfica, utilizando como referencial o enfoque político, ou econômico ou cultural.

As categorias são construídas na prática social para podermos pensar o objeto. De acordo com Cavalcanti (2005), a categoria geral da Geografia é o espaço, as outras como paisagem, lugar, região e território, são substâncias para compreendermos a espacialidade. Conforme o título desta pesquisa foram propostas as categorias paisagem e território, dentre outros conceitos relevantes para a geografia são capazes de fornecer unidade e identidade no processo da produção social do espaço.

Outra forma também de idealizar o entendimento sobre as categorias geográficas e produzir conhecimento a respeito da complexidade mundial, foi concebida pelos geógrafos culturais no final da década de 1970. Segundo Claval (1999, p.50), “o novo contexto obriga, pois, os geógrafos a não negligenciarem as dimensões culturais dos fatos que observam”. O território aparece nesse sentido como um suporte na vida dos indivíduos e dos grupos. Ele resulta da ação humana que mudou a realidade natural e criou paisagens humanizadas. Ainda de acordo com Claval:

O espaço transformado em território oferece aos grupos uma base e uma estabilidade que eles não teriam sem isso. Faz nascer um sentimento de segurança. As paisagens que o caracterizam, os monumentos que nele se encontram tornam sensível a história coletiva e reforçam a sua força. O território constitui um dos componentes essenciais das identidades (2002, p.33).

Sendo a paisagem o que se capta com os sentidos, sobretudo o que se vê, supõe-se necessariamente a dimensão real do concreto, o que se mostra, e a representação do sujeito,

que codifica a observação. A paisagem resultado desta observação é fruto de um processo cognitivo, mediado pelas representações do imaginário social, pleno de valores simbólicos.

O espaço como conceito abstrato ganha materialização na constituição de territórios. O território é uma construção social e como tal adquire um caráter sociocultural. De acordo com Bonnemaïson (2002, p.103), “o território é, ao mesmo tempo, ‘espaço social’ e ‘espaço cultural’: ele está associado tanto à função social quanto à função simbólica”. Para o autor, a função social quanto a função simbólica são realidades esclarecidas uma pela outra, porém afirma que nessa relação existe uma diferença, enquanto o espaço social é produzido, o espaço cultural é vivenciado.

Os terreiros de Candomblé no espaço urbano de Goiânia são espaços que conformam uma identidade territorial. Essa identidade como resultado de uma apropriação simbólico-expressiva do espaço se revela como portadora de significados da cultura afro-brasileira.

As categorias geográficas constituem um debate que deve estar sempre sendo realizado. Através desse debate entre nós geógrafos, surgem novas possibilidades para compreensão de um mundo cada vez mais complexo. As possibilidades de interpretar os fenômenos não são um privilégio dos geógrafos, mas temos olhares distintos que asseguram a nossa existência enquanto cientistas. O que nos diferencia dos outros profissionais é a capacidade de perceber os usos do território. A linguagem em todas as matrizes sobre o território é algo relevante para a Geografia.

1.1 – Abordagem Geográfica da Religião

De acordo com Schiavo (2004, p.67-68), religião é uma palavra que surgiu do termo em latim *re-ligar*, que significa o ato de juntar, de unir. Para o autor, “a religião, de um lado, une a terra ao céu; do outro, ela se caracteriza como uma estrutura simbólica que busca dar um sentido unitário e global (o ato de juntar) à existência humana”. Ainda segundo Schiavo, a religião resulta de três elementos básicos, sendo constituída por “um corpo doutrinal sólido, um conjunto de ritos e um grupo sacerdotal responsável pela tradição, interpretação e pelo correto ‘funcionamento’ da estrutura”.

A religião é uma das atividades mais universais conhecidas pela humanidade, sendo praticadas por todas as culturas desde as primeiras civilizações. A religião parece ter surgido do desejo de encontrar um significado e propósito definitivos para a vida, geralmente centrados na crença e ritual a um ser (ou seres) sobrenatural. Na maioria das religiões, os

crentes tentam honrar seu deus ou deuses através de preces, sacrifícios e a sacralização de animais ou comportamento correto.

Para Schiavo (2004) a relevância do estudo da religião para a ciência fez com que surgisse a Ciência da Religião, com seu método próprio de análise e pesquisa, reconhecido e aceito pelas demais ciências. Isso não quer dizer que esse tema deva ser abordado apenas pela ciência da religião, a geografia pode também estudá-lo, tendo em vista que as religiões são frutos de processos sociais e estas se incorporam na dinâmica espacial das cidades.

A religião não é apenas um fenômeno individual, mas também um fenômeno social. As igrejas católicas, os templos evangélicos, os núcleos espíritas e os terreiros afro-brasileiros, são exemplos de preceitos que exigem não só uma fé individual, mas também adesão a um grupo social. As práticas religiosas, de modo geral, trazem (se não respostas) conforto a maioria de nós seres humanos. No final do século XX, percebemos uma preocupação cada vez mais crescente das pessoas com a espiritualidade, tendo em vista o crescimento de alguns segmentos religiosos como também o surgimento constante de novas religiões.

Como expressão cultural a religião nos possibilita a entender os costumes de uma sociedade, uma vez que ela determina comportamentos definindo o que é certo ou errado. Com isso ela influencia no modo de vida das pessoas ao qual estão designadas a viverem de acordo com as doutrinas estabelecidas para sustentação de uma cultura local (SCHIAVO, 2004). Sobre a vida religiosa Raffestin (1993, p.120), vai dizer que ela “se apresenta como a soma das relações entre o homem e o sagrado. As crenças expõem e os garantem. Os ritos são os meios que os asseguram na prática”.

A Geografia em uma de suas vertentes tradicionais considerava o meio natural como possibilidade para que o ser humano pudesse agir sobre ela. Esta visão era contrária a outra em que a natureza era o determinante do comportamento humano. Nessa fase a região se constituiu como a primeira categoria do pensamento geográfico, uma vez que na sua forma clássica tinha como principal elemento de análise o conceito de espaço.

Na visão francesa a região era tida como entidade concreta, existente por si só. Caberia ao pesquisador delimitá-la e descrevê-la. O papel da Geografia se definiria então como o de identificação das regiões no espaço terrestre. Sendo o homem o principal agente geográfico na concepção lablacheana, a natureza é repleta de possibilidades para que ele próprio a modifique. Por conseguinte, no mesmo ideal francês de uma região geográfica, surgiu a definição do conceito de “gênero de vida”. Para Sorre (1984, p.99), “a noção de gênero de

vida é extremamente rica, pois abrange a maior parte, senão a totalidade, das atividades do grupo humano”. Ele é uma forma ativa de adaptação do ser humano ao meio geográfico.

Aprofundando seus estudos em relação ao conceito de “gênero de vida”, o francês Max. Sorre teve um papel importante para a Geografia no que concerne o enfoque religioso. Esse autor procurou descrever a vida religiosa de comunidades rurais com o meio geográfico.

Em relação ao campo religioso, Sorre (1984) deixa claro que em todas as civilizações a crença dos homens esteve sempre presente nas manifestações dos gêneros de vida. Para ele, as crenças se manifestam desde o nascimento até a morte e para além da vida terrena. Em meados do século XX, já demonstrava a preocupação do geógrafo em se ater aos fatos do “Homo religiosus”. Para ele:

(...) nenhum capítulo da geografia humana é completamente inteligível se se ignora esta vocação. Ela está presente em todas as práticas que acompanham o nascimento e, depois, o crescimento dos jovens, até os ritos de iniciação e a sociedade dos adultos. A preocupação com o sagrado é reencontrada nos ritos agrários, durante as etapas das atividades agrícolas. A prática das profissões, a alimentação com suas prescrições e, sobretudo, suas proibições, a habitação em sua disposição geral e em seus pormenores estão dominadas pela preocupação com o sagrado. Ela inspira muitos atos da vida sexual e dá destaque a todas as relações sociais. Chegada a última hora, os ritos funerários exprimem, enfim, as crenças dos homens em seu destino, na sobrevivência das almas, nas disposições benévolas ou malévolas dos espíritos para com os vivos (SORRE, 1984, p. 162).

É importante notar que na análise do autor, baseada na evolução dos gêneros de vida o sentido religioso se dá pelo processo ritualístico entre o ser humano e sua forma de cultivar a terra, e também no ritmo e no ciclo da vida, assim como na moradia. A relação do indivíduo com o sagrado está presente desde as sociedades mais antigas. Ela sempre se reencontra nos ritos agrários, durante as práticas agrícolas. O processo ritualístico entre homem e natureza é demonstrado conforme as palavras:

(...) cada técnica se desdobra numa técnica religiosa ou magia. (...). Em outro estágio de civilização, todos os ritos de fecundidade, dos quais fazem parte os ritos da água, pertencem a descrição dos gêneros de vida tanto quanto o uso da cavadeira, da enxada ou do arado (SORRE, 1984, p. 100).

O chamado “homem do campo” não tem necessariamente que estar vinculado a uma religião. A espiritualidade segundo o autor acontece em função dos elementos materiais, ou seja, dar continuidade nas práticas sagradas (usos e costumes do humano com o campo) adotadas em busca de uma relação harmônica entre o habitante e o meio ambiente em que

vive. Para ele, essa relação é fruto de uma necessidade tanto alimentar quanto de instrumentos e abrigo.

O positivismo predominante no seio da Geografia Tradicional dificultava os estudos de elementos não mensuráveis. Sorre (1984) acreditava que a “cartografia das formas elementares” (ritos ou símbolos concretos), fornecia apenas hipóteses em seu estado atual. Para uma análise mais aprofundada seria necessário recorrer a um “transplante cultural”. O estudo no campo do imaginário religioso para ele, tinha uma “rica messe” para o sociólogo e o historiador mais que para o geógrafo. A dificuldade do geógrafo em diagnosticar a relação da subjetividade do sujeito fica clara nas observações de Sorre (1984, p.160), “relações com o sobrenatural, ingresso de seres imateriais na sociedade dos homens, idéia do destino além da morte (escatologia), ritos de sacrifício constituem o fim de uma história demasiado longa cujos princípios nos escapam”.

Em relação a gêneros de vida “mais evoluídos”, não no sentido de técnicas do campo, mas na de grupos urbanos, Sorre (1984) utilizando-se da categoria “mobilidade” citou os ciganos como grupos estrangeiros que transitam todos os espaços na terra. De acordo com ele, esses grupos em sua maioria não constituem territórios (para habitação). Onde eles se instalam temporariamente, em geral aceitam as regras praticadas pela sociedade local, porém as religiões que adotam não têm forte influência espiritual em seus modos de vida.

As atividades religiosas abordadas pelo autor levam em consideração as relações concretas do homem com o espaço social. Na época onde a Geografia era realizada por uma abordagem geográfica tradicional, o caráter subjetivo (imaginário e simbólico) do sujeito em relação à natureza não centrava como interesse de estudos por parte dos geógrafos.

Depois dessa releitura de alguns textos de Max Sorre, como uma das principais relacionadas ao fator religioso na produção geográfica estrangeira, procuraremos agora, retomar uma pesquisa realizada no território brasileiro que no nosso entender se constitui como uma das pioneiras a se preocupar com a relação entre Geografia e Religião.

A tese de Maria Cecília França intitulada de *Pequenos Centros Paulista de Funções Religiosas* lhe deu o título de doutorado pela USP, em 1972. A tese também lhe rendeu a publicação de um livro com o mesmo título três anos depois. Conforme França (1975), o interesse pelo tema da religião, surgiu de um trabalho que ela realizou na década de 1960, com o objetivo de participar de um concurso para o Colégio Estadual de São Paulo. Segundo

ela, o concurso nunca saiu do papel, mas o estudo realizado estimulou a prosseguir pesquisas no campo da Geografia das Religiões.

A pesquisa realizada por França (1975) teve como foco o estudo religioso-geográfico em três cidades com potencial de organização espacial em função dos fluxos de peregrinação de fiéis em busca das festividades religiosas ao Bom Jesus. Centros paulistas como Iguape, Pirapora do Bom Jesus e Bom Jesus dos Perdões que foram denominados pela autora como “centros de funções religiosas”.

O estudo dos centros religiosos tinha como preocupação a descrição das principais atividades religiosas ao culto do Bom Jesus. Como toda história do fato religioso com o meio geográfico no qual a comunidade está inserida é fruto da história anterior. A autora considerou-se também nesses centros, seu passado e sua resistência no tempo, elaborados por coletividades religiosas, principalmente as rurais.

A falta de material no saber geográfico da Religião fez com que a autora buscasse apoio na área do conhecimento da sociologia. Para se referir à evolução dos centros urbanos e sua caracterização, ela utilizou obras de autores como Gabriel Le Bras e Roger Bastide. O referencial geográfico sobre religião ficou a cargo dos textos de Max. Sorre e Pierre Deffontaines⁷, os quais serviram também de suporte para a autora delinear sua metodologia.

Na descrição das cidades como característica tipológica brasileira, os centros analisados por França (1975) pertencem a uma mesma família de cidades com funções religiosas (todas em função do culto ao Bom Jesus). Em sua maioria os peregrinos que se deslocam em tempos de festas a esses centros religiosos vêm de espaços rurais. Isso faz com que o homem do campo tenha uma forte ligação com esses pequenos centros religiosos. As práticas religiosas mesclam-se à vida social, fazendo com que os grupos se organizem na constituição de espaços religiosos. Para Sorre:

Em todas as regiões da Terra, há *lugares privilegiados* onde os homens têm a consciência de entrarem em comunicação com o divino. Aquele que os visita cumprindo os ritos volta rico de bênçãos, purificado de seus pecados, feliz, ainda que morra durante a peregrinação. Todas as dores e esperanças reúnem-se aí e a oração sobe sem cessar ao céu. (...). Em data certa os homens acorrem, em multidões, das extremidades do mundo. (...). Algumas dessas cidades vivem apenas nas épocas de afluência, reduzidas a vila durante parte do ano (SORRE, 1984, 162-163).

⁷ DEFFONTAINES, Pierre. *Géographie et Religions* Paris, Gallimard, 1948.

A relação do homem com os espaços religiosos nas palavras de Sorre nos esclarece que o crente, além de fazer parte de um grupo religioso, pertence também a uma comunidade civil.

Os dois autores (SORRE, 1984 e FRANÇA, 1975) nos serviram de referencial para podermos identificar a relação da religiosidade humana com o meio em que vivem. O primeiro descreveu essa relação religiosa como parte importante dos gêneros de vida. A segunda fez a descrição do deslocamento de uma massa populacional em busca das festividades religiosas ao Bom Jesus. Foi possível compreender que as descrições se davam no campo de uma visão concreta, ao qual o pesquisador estabelecia metodologia para descrever todas as atividades religiosas entre o ser humano e seu espaço social.

Ao lado do crescimento de novas religiões continua viva a permanência de antigas religiões como as comunidades do Candomblé. Elas também modificam sua dinâmica, expandindo em alguns meios e encolhendo em outros, agindo e reagindo as novas situações. Em função dessa dinâmica o que parece ser antigo pode ser na realidade moderno e vice-versa. Com essas marcas a paisagem religiosa ganha formas no espaço urbano que podem ser desvendadas nos “territórios-terreiros” através dos símbolos religiosos.

O Candomblé utiliza o espaço urbano para vivenciar a cultura africana e afro-brasileira de maneira diferenciada. De acordo com Barros (2003), as comunidades de Candomblé se apropriam de dois espaços: um o urbano, onde é compreendida a arquitetura destinada aos rituais e de moradia (terreiro); e o outro, o mato (áreas verdes), onde são realizadas rituais e coletadas as ervas essenciais ao culto das divindades. Analisaremos essa relação do candomblé com o espaço natural mais adiante no Capítulo II.

A religião é um tema ainda pouco abordado na ciência geográfica, seus estudos surgem com maior interesse a partir da década de 1970, com os geógrafos humanistas. Segundo Rosendahl (2002, p.22), o positivismo negligenciou o tema da religião, pois em sua natureza científica o homem estava condenado a valorizar somente aquilo que se apresentava ao empírico, ignorando tudo o que ultrapassavam essa ordem. Sobre os geógrafos marxistas, esta mesma autora nos revela a não importância deles em relação ao tema, ao dizer que para eles “a religião é uma utopia que mantém as classes populares na ignorância e lhe retira as possibilidades de adquirir consciência política”.

Em 1993 no Departamento de Geografia da UERJ (Universidade Estadual do Rio de Janeiro), foi criado por Roberto Lobato Corrêa e Zeny Rosendahl o grupo NEPEC (Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura). Em seu início o grupo constituía três linhas de

investigações, uma delas desenvolvia estudos sobre espaço e religião, tema de interesse de Zeny Rosendahl, que à época concluíra sua tese⁸ de doutoramento. Esta autora é uma das pioneiras nos estudos geográficos da religião no Brasil, porém seus trabalhos sempre foram voltados às práticas espaciais das religiões cristãs (preferencialmente o catolicismo).

No campo mais específico da análise geográfica em relação às religiões afro-brasileiras identificamos como pioneira a pesquisa da professora e doutora em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Aureanice de Mello Corrêa. Ela concluiu seu doutorado em 2004 estudando a comunidade de Nossa Senhora da Boa Morte⁹ na cidade de Salvador-BA. Atualmente desenvolve pesquisas no enfoque cultural proveniente da prática do Candomblé, averiguando suas territorialidades na região metropolitana do Rio de Janeiro.

Visando contribuir com o estudo religioso afro-brasileiro por parte da Geografia, Jaques (2005) realizou uma contribuição relevante ao estudar o Batuque¹⁰ na cidade de Porto Alegre-RS. O autor buscou descrever o espaço produzido através dos tempos e a territorialidade da religião do Batuque nesta cidade. A casa de Batuque é entendida para o autor como um lugar da dimensão da existência da vida cotidiana. Por conseguinte outros espaços apropriados nesta cidade como: morros, pedreiras, matas, cachoeiras, rios, lagos e mares, se constituem como parte integrante da territorialidade desse grupo religioso. A relação da religião do Batuque com a Geografia é ressaltada por esse autor em detrimento da relação íntima desta religião com a natureza. As divindades africanas (orixás) são constantemente relacionadas aos lugares, que para nós identificam claramente uma relação geográfica.

Em Goiás as investigações científicas na área de humanas, relacionadas ao campo das religiões, ainda têm prioridade por parte da história, antropologia e ciências sociais. Mesmo com esse enfoque sobre as religiões são poucos os estudos delas em relação as pesquisas voltadas para as religiões afro-brasileiras. A própria Universidade Católica de Goiás (UCG) que tem cursos direcionados a ciências das religiões mantém um excelente acervo quanto as investigações sobre as religiões cristãs. Por conseguinte, as pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras estão em segundo plano. A saber, basta visitar o site dessa instituição e verificar que dos mais de 100 (cem) trabalhos entre teses e dissertações disponibilizados ao público até

⁸ Porto das Caixas: Espaço Sagrado da Baixada Fluminense. Tese de Doutorado. São Paulo, USP, Depto. de Geografia, 1994.

⁹ Comunidade feminina religiosa onde as integrantes realizam cerimônias católicas e do Candomblé.

¹⁰ O Batuque foi trazido pelos escravos negros, oriundos do continente africano. Está foi a designação que recebeu o culto afro que se popularizou no Sul do país. Semelhante ao Candomblé, o Batuque também realiza culto aos orixás, mas difere quanto as práticas religiosas em função de sua localidade (JAQUES, 2005).

o momento, somente 07 (sete) deles estão relacionados com os estudos das religiões afro-brasileiras.

Na Universidade de Brasília (UnB), também não tivemos êxito quanto as teses e dissertações em Geografia a respeito de pesquisas no campo das religiões afro-brasileiras (46 trabalhos identificados no site). Os únicos materiais relacionados com a cultura negra disponibilizados neste portal (apenas dois) foram referentes à comunidade quilombola dos Kalungas¹¹.

O curso de Geografia do IESA (Instituto de Estudos Sócio Ambientais) na Universidade Federal de Goiás (UFG), até o momento não tinha em seus registros nenhuma pesquisa relacionadas ao estudo das religiões afro-brasileiras. Porém, pudemos acompanhar no ano de 2008, uma defesa de monografia¹² em que um aluno desse curso investigou um terreiro de Umbanda sob o olhar geográfico, no setor Santos Dumont, nesta capital. Outra pesquisa também que merece destaque na UFG, foi a de uma aluna do curso de Ciências Sociais. A autora conseguiu mapear em sua análise o campo negro religioso na região sul de Goiânia. (Ricardo, 2008).

Outro que realizou estudos no campo das religiões afro-brasileiras foi Leo Carrer pelo curso de história da UEG (Universidade Estadual de Goiás). Ele estudou a religião de Umbanda¹³ na cidade de Goiânia. Atualmente está cursando o mestrado no curso de história da UFG. Sua pesquisa de mestrado segue a mesma temática anterior, ou seja, continua seus estudos no campo religioso da Umbanda.

O estudo das religiões afro-brasileiras por parte da Geografia vem ganhando destaque no território brasileiro nesta primeira década do século XXI. O interesse pelo tema da religião ganha novo sentido com a nova abordagem da Geografia Cultural iniciada na década de 1970. A partir desse período as formas objetivas, as relações materiais não conseguem por si só explicar os fenômenos religiosos espaciais. Os aspectos imateriais advindos da subjetividade humana passam a fazer parte da análise geográfica para os Geógrafos culturais desse período.

¹¹ Comunidade que guarda através da história oral, a antiguidade de sua presença no cerrado goiano. Eles estão localizados na região nordeste de Goiás na cidade de Cavalcante.

¹² A Umbanda sob um Olhar Geográfico: Análise socioespacial do sagrado no centro espírita José Baiano. Trabalho de monografia de Guiomar Valeriano C. Júnior, 2008.

¹³ Umbanda em Goiânia: limites entre religião e magia. Trabalho de monografia.

1.2 – Abordagem Geográfica da Cultura

Para o antropólogo Geertz (1978) a cultura é uma teia de significado ao qual o ser humano está entrelaçado a ela. Os símbolos e significados são partilhados no coletivo. A cultura é algo coletivo, pois está na ação social entre grupos e não na individualidade de cada um. Nesse enfoque, a cultura não significa um complexo de comportamentos e sim um conjunto de mecanismos de controle, estudar a cultura é estudar um código de símbolos compartilhados entre um grupo social. Para o autor compreender a cultura significa interpretar os seus símbolos. Para isso, ele sugere dos pesquisadores que lidam com a questão cultural em especial os antropólogos, a prática da “descrição densa¹⁴”.

O espaço está para a Geografia como a cultura para a Antropologia. Isso não quer dizer que os geógrafos não tenham competências para focar a cultura em suas pesquisas. A geografia em face da abordagem cultural tem de utilizar a descrição densa? Claval (2002a, p.20) afirma que “o etnólogo e o geógrafo devem praticar a arte da ‘descrição densa’”. Para ele, essa seria uma solução possível, pois permitiria a integração de algumas particularidades culturais das comunidades e dos lugares estudados.

A concepção de cultura nos permite entender vários padrões. Enumeramos em seguida três concepções de cultura conforme a reflexão epistemológica apontada por Claval (2002-a, p.21):

- Primeira concepção – A cultura aparece como um conjunto de práticas, de *savoir-faire* ou *know hows*, de conhecimentos e de valores que cada um recebe e adapta a situações evolutivas. Nessa concepção, a cultura aparece ao mesmo tempo como uma realidade individual (resultante da experiência de cada pessoa) e social (resultante de processos de comunicação). Não é uma realidade homogênea. Ela compõe muitas variações.
- Segunda Concepção – A cultura é apresentada como um conjunto de princípios, regras, normas e valores que deveriam determinar as escolhas dos indivíduos e orientar a ação. Essa concepção a define como imutável, ela é útil para compreender a componente normativa dos comportamentos, mas as regras são interpretadas tanto para justificar escolhas diversas como para motivá-las.

¹⁴ A descrição densa é uma prática utilizada na antropologia ao qual o pesquisador estabelece relações selecionam informantes, transcreve textos, levanta genealogias, mapeia campos, ou seja, mantém um diário (GEERTZ, 1978).

- Terceira concepção – A cultura é apresentada como um conjunto de atitudes e de costumes que dão ao grupo social a sua unidade. Essa concepção da cultura tem um papel importante na construção das identidades coletivas.

Nessa relação onde é possível entender vários níveis de realidades culturais, os geógrafos devem sempre estar atentos aos sistemas complexos que permeiam as sociedades humanas. A abordagem que a geografia tradicional fez em relação aos processos culturais concebia um mundo como um conjunto de mecanismos estabelecidos. Aspectos da subjetividade humana foram esquecidos, tendo em vista que esses não podiam ser mensurados na dimensão do real.

O quadro a seguir demonstra as vertentes e a evolução que ocorreram na Geografia Cultural. Através dele percebemos que na primeira vertente os elementos materiais da cultura eram tidos como principais objetos de análises para os geógrafos, deixando de lado os estudos referentes às experiências subjetivas. Experiências essas que seriam resgatadas na relação do ser humano com o meio ambiente num terceiro estágio pelos geógrafos da Nova Geografia Cultural.

Quadro 03: Vertentes e Evolução da Geografia Cultural

1 – Geografia Tradicional (Final do século dezanove até os anos cinquenta)	Os geógrafos adotavam uma perspectiva positivista ou naturalista, não estudando a dimensão psicológica ou mental da cultura. O interesse voltava-se para os aspectos materiais da cultura, as técnicas, as paisagens e o gênero de vida. As representações e as experiências subjetivas dos lugares foram completa e voluntariamente esquecidas.
2 – Geografia Renovada (Anos sessenta e setenta)	A evolução da Geografia Cultural deu-se numa tentativa de utilizar os resultados da “Nova Geografia” para uma sistematização metodológica.
3 – Nova Geografia Cultural (Após anos setenta)	Ocorreu uma mudança significativa, haja vista a Geografia Cultural deixar de ser tratada como um subdomínio da geografia humana. A nova abordagem cultural geográfica passa a integrar as representações mentais e as reações subjetivas na relação dos homens com o meio ambiente.

Fonte: CLAVAL, P. “A Volta do Cultural” na Geografia. IN: Mercator – Revista de Geografia da UFC, ano 01, número 01, 2002-a, esquematizado por TEIXEIRA, J. P.

A maneira de abordar a cultura como somente portadora de autonomia foi praticada pelos geógrafos culturais tradicionais durante um período relativamente longo. O geógrafo americano Carl Sauer, na primeira metade do século XX, foi um grande contribuidor da clássica Geografia Cultural. Em sua obra *Morfologia da Paisagem* descreveu a paisagem tanto no aspecto natural como também no aspecto humano. A paisagem cultural enfocada por

ele representava uma materialização de pensamentos e ações humanas, mas nunca saía do seu caráter físico material (CLAVAL, 1999-a). Segundo Claval (1999-a, p.31), “seus métodos para a geografia cultural exigiam uma sólida formação naturalista, que se preocupava com a fauna, agricultura, incêndios, colheita, migração, pastagens, florestas, caça, etc”.

Sauer (1998) considerava que toda ciência só adquire uma identidade através da escolha de um objeto e de um método. Para ele, no caso da Geografia, a paisagem deve ser o único objeto fundamental da pesquisa geográfica. Nesse sentido propôs o estudo das paisagens culturais, defendendo ser de competência da Geografia a análise das formas que a cultura de um povo cria. Segundo Sauer (1998, p.59): “a paisagem cultural é modelada a partir de uma paisagem natural por um grupo cultural”. Nessa perspectiva, a paisagem cultural se resulta de um agente que seria entendido pela cultura, e de um meio identifica por uma área natural.

Na análise de Sauer, a paisagem é uma forma da terra cujos processos de modelagem são físicos e culturais a um só tempo, possuindo uma identidade calcada em uma constituição reconhecível. Dialogando com a Antropologia Americana, a Geografia Cultural proposta por Sauer considerava o homem enquanto sujeito modificador do espaço, delimitador de territórios, capaz de alterar o meio ambiente, tudo isso através de um contexto que é cultural e histórico. A importância dada aos aspectos materiais da cultura, aos objetos e técnicas imprimidas pelo ser humano como uma marca visível no espaço deixou em segundo plano – negligenciou – a parte da cultura não-material – subjetiva.

A geografia cultural clássica se preocupava simplesmente com a investigação que resultava da ação voluntária ou involuntária dos homens na superfície da Terra, ou seja, procurava pesquisar somente o que se mostrava na aparência. Claval sobre a geografia cultural nos moldes da modernidade nos relata que:

Os trabalhos atuais de geografia cultural diferem dos anteriores por um traço fundamental: a idéia que temos de cultura se tornou mais precisa, o que nos permite apreender melhor os processos que atuaram em seu desenvolvimento e compreender a influência do meio ambiente, do afastamento e da acessibilidade nas distribuições que ela explica. A cultura é concebida como o conjunto daquilo que os homens recebem de herança ou que inventam, ela é feita de tudo aquilo que é transmissível (CLAVAL, 2002b, p.141).

Num primeiro momento o enfoque cultural era voltado aos modos de existência dos grupos humanos em seu gênero de vida de concepção lablacheana, ou enfatizando as marcas deixadas pelos seres humanos na paisagem natural, dando a perceber as interferências do

homem que acabaram por imprimir-se no espaço conferindo-lhe uma nova organização tão bem estudada por geógrafos alemães e norte-americanos. Após a segunda guerra mundial, e com o progresso das técnicas na intensificação mundial, estas abordagens perderam seu prestígio, pois descrever e relatar às culturas ignorando as representações sociais subjetivas não condizia mais com as tendências pós-modernas (CLAVAL, 1999b).

A abordagem cultural sinalizada anteriormente teve influência da antropologia, a princípio a cultura tanto em geografia quanto na antropologia estadunidense era concebida como algo imposto, exterior ao indivíduo, uma espécie de realidade transcendente onde os seres humanos passivamente recebiam as influências sociais e culturais. Essa maneira de abordar a cultura como portadora de autonomia foi praticada pelos geógrafos culturais tradicionais desenvolvidas por Carl Sauer e seus discípulos americanos (Escola de Berkeley).

Na década de 1970 no cenário internacional surgiu o movimento chamado de “Nova Geografia Cultural”, com a intenção de fazer novas leituras, agora levando em consideração não só as formas que a cultura produz numa visão positivista, mas também compreender os significados que estão representados nas particularidades de cada cultura. Nesse movimento o estudo da relação do ser humano com o meio em que vive não está limitado apenas à descrição dos lugares, mas sim centrada também na subjetividade das pessoas que formam um grupo étnico-cultural. A partir desse momento os aspectos não-materiais começam realmente ser abordados a ponto de ser possível identificar esta geografia como uma geografia cultural renovada.

Para a geografia cultural, a cultura e sua manifestação no espaço são essenciais. Cabe ao geógrafo buscar a configuração que determinada prática cultural estabelece no espaço. Levando em consideração a carga simbólica que esses espaços representam para os indivíduos. Conforme Claval:

A geografia cultural mostra, portanto que os grupos humanos participam de um duplo sistema de distâncias: a do espaço físico, que as técnicas permitem controlar mais ou menos bem; as dos espaços psicológicos, que cavam fossos entre os sistemas culturais, ou os preenchem, independente das distâncias físicas (1999-b, p.71).

Numa abordagem da nova geografia cultural o estudo da religião deve estar direcionado com a espacialidade do sagrado, com isso cabe ao geógrafo o conhecimento das regras, normas e doutrinas que permeiam a religião em estudo (CORRÊA, 2007-a). Para o estudo da geografia na abordagem cultural Corrêa (2007-a, p.11) indica que não há uma escala geográfica melhor que a outra. Para ele, a geografia cultural renovada preocupa-se em

pesquisar os significados construídos tanto em escalas geográficas restritas: rua, vale, prédio, etc., como também em escalas amplas: cidade, região, país, etc. Porém, adverte que o foco da investigação e os procedimentos adotados pelos pesquisadores não devem ser os mesmos, “os significados variam segundo a escala geográfica”.

Em relação à mudança de paradigmas este autor aponta a década de 1970 como uma arena de embates epistemológicos, teóricos e metodológicos, dos quais surgiram uma geografia crítica e diferentes sub-campos que, nos anos seguintes iriam confluir, em parte, para gerar a denominada geografia cultural renovada. Ainda segundo o autor no Brasil a geografia cultural tem início a partir de 1993, com a criação do NEPEC (Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura) no departamento de geografia da UERJ.

O NEPEC é coordenado hoje pela professora Zeny Rosendahl e pelo professor Roberto Lobato Corrêa. Considerado um dos mais consistentes do país e com especialização na relação do espaço e religião, em 1995 lançou o periódico Espaço e Cultura, revista que já conta com mais de 20 números. As primeiras foram impressas enquanto as últimas se encontram no site do Núcleo. O conselho consultivo do periódico, dentre outros, conta com a colaboração de geógrafos como Marvin Mikesel, Denis Cosgrove e Paul Claval, além do teólogo Leonardo Boff.

Já em 1996 e com difusão mais ampla do que o periódico aparece a série de livros intitulada de Geografia Cultural. Essa série se resulta de trabalhos procedentes de simpósios organizados pelo NEPEC, onde são publicados textos de geógrafos(as) brasileiros(as) e estrangeiros(as) com traduções para o português. Desde o seu lançamento a coleção se encontra no 14º livro publicado.

Em 2003 com o NEPEC/TEXTOS o grupo comemorou seu 10º aniversário. Com o intuito na divulgação de seus próprios textos relativos as pesquisas desenvolvida pelo NEPEC e com as quais estão focalizadas os estudos voltados as relações entre espaço e religião, os textos publicados encontram-se registrados em dois livros. O primeiro retrata a “a territorialidade da igreja católica no Brasil” entre os anos de 1800 a 1930. O outro menciona “uma bibliografia sobre espaço e cultura”.

Outro grupo brasileiro que realiza trabalhos relevantes acerca da Geografia Cultural é o NEER (Núcleo de Estudos em Espaço e Representações). Criado no início da década de 2000, na Universidade Federal do Paraná, o Núcleo já promoveu dois Colóquios Nacionais. O primeiro em 2006 na cidade de Curitiba-PR, e o segundo foi realizado em 2007 na cidade de Salvador-BA. O objetivo principal do Núcleo nesses eventos é dar visibilidade aos estudos de Geografia Cultural e Social no Brasil, focando nas questões relacionadas aos estudos sobre o

espaço e suas representações, entendendo as representações como a mediação ampla, que permitem associar o social e o cultural.

O NEER conta com duas publicações desde sua criação em 2004. A primeira em 2007 se fez através do lançamento do livro intitulado “Da recepção e Cognição à Representação: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista”. A segunda recentemente publicada no final 2008 ganhou destaque com o livro “Espaços Culturais: vivências, imaginações e representações”. Esse grupo, como o do NEPEC, também conta com a colaboração do geógrafo francês Paul Claval.

Em Goiás não temos um grupo reconhecido em relação ao enfoque da Geografia Cultural. Mas temos autores na Geografia que realizam suas pesquisas direcionando seus estudos para essa abordagem. Nesse sentido, dentre outros citamos como exemplos: o professor Marcelo Rodrigues Mendonça¹⁵ da Universidade Federal de Goiás (campus de Catalão), que se dedica a investigar a cultura dos povos cerradeiros; a professora Maria Geralda de Almeida¹⁶ (UFG), que tem suas pesquisas voltadas ao turismo e cultura em Geografia, enfocando também como o professor Marcelo, as manifestações culturais dos povos cerradeiros em Goiás; o professor Carlos Eduardo Santos Maia¹⁷ (UFG), que realiza pesquisas a cerca das dinâmicas culturais em relação às festividades religiosas (mas precisamente o catolicismo); e por último o meu orientador e professor Alex Ratts (UFG), que tem suas pesquisas direcionadas a temas que verificam a dinâmica sócio-espacial, levando em consideração os estudos de gênero, étnico-raciais. Em Goiás tem realizado e orientado vários estudos em relação à temática da cultura afro-brasileira. Outra pessoa que tem orientado e realizado estudos no campo da Geografia Cultural na UFG é o professor Eguimar Felício Chaveiro¹⁸.

A geografia cultural brasileira ainda sofre dificuldades em se afirmar como um campo do saber dentro da sociedade acadêmica. Para Corrêa (2007-a), o período que se figurou na década de 1990 caracterizou-se pela não aceitação do “sub-campo” novo pelo poder

¹⁵ Um de seus trabalhos no campo cultural pode ser consultado no livro sobre “As congadas de Catalão-GO: as relações, os sentidos e valores de uma tradição centenária”. 1ª ed. Universidade Federal de Goiás – Campus Catalão, 2008.

¹⁶ Alguns trabalhos desta autora sobre Geografia e Cultura são encontrados nos livros: “Geografia Leituras Culturais”. Goiânia: alternativa, 2003 e “Geografia e Cultura: os lugares da vida e a vida dos lugares” Goiânia: Vieira, 2008.

¹⁷ Artigos deste autor como: “O retorno para a festa e a transformação mágica do mundo”. e “Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares” são alguns trabalhos com o enfoque da Geografia Cultural que podem ser consultados nos livros: “Religião, Identidade e Território” e “Manifestações da Cultura no Espaço”. Organizados pela autora Zeny Rosendahl.

¹⁸ Também participou como organizador do livro “Geografia e Cultura: os lugares da vida e a vida dos lugares” e publicou artigo nesta mesma obra intitulado de “O cerrado em disputa: sentidos culturais e práticas sociais contemporâneas”.

acadêmico. Outro momento registra-se entre 2001 e 2005, e que marcou-se por uma relativa aceitação do sub-campo, incluindo os que no primeiro momento foram os seus críticos. Ainda segundo o autor no momento atual a crítica em relação ao “sub-campo” é o da vulgarização, no qual a antiga “novidade” é adotada sem reflexões ou críticas consistentes.

1.3 – Paisagem e Território – paisagem religiosa e territórios religiosos

Com o movimento da nova geografia cultural na década de 1970 o conceito de paisagem ganhou uma releitura. Por conseguinte, os estudos geográficos reconheceram a sua relevância. De acordo com Schier:

Neste período, COSGROVE destaca a paisagem como sendo intimamente ligada à cultura e a idéia de que as formas visíveis são representações de discursos e pensamentos. Assim, a paisagem aparece como um lugar simbólico. É agora a maneira de ver, compor e harmonizar o mundo que a torna importante. Assim, a paisagem se faz através da criação de uma unidade visual onde seu caráter é determinado pela organização de um sistema de significados. O local é então, complexo, com múltiplos patamares de significados (SCHIER, 2003, p.84).

Denis Cosgrove teve um importante papel no resgate do conceito de paisagem à ciência geográfica. Ele associou dentro da abordagem humanista o conceito de paisagem ao de cultura. Concomitantemente na perspectiva da Geografia Cultural, interpretou o simbolismo das paisagens culturais.

Segundo Cosgrove e Jackson (2000, p.16), “a paisagem permanece um terreno fértil para os geógrafos culturais”, ela nos permite a apreensão e percepção de elementos que simbolizam a comunicação que sustentam o significado da relação social. Nessa perspectiva Rosendahl (2001), afirma que:

O impacto da religião na paisagem não está limitado somente às características visíveis, tais como locais de culto, apesar destes mostrarem mais claramente formas e funções religiosas, mas também na experiência da fé que nos fornecem símbolos e mensagens, algumas inteligíveis somente aos que comungam a mesma fé (ROSENDAHL, 2001, p.27).

Nesse enfoque concordamos com Cosgrove (1998, p.98) ao enfatizar que a paisagem nos mostra que a Geografia está em toda parte e “que é uma fonte constante de beleza e feiúra de acertos e erros, de alegria e sofrimento, tanto quanto é de ganho e perda”. Ainda segundo o autor, as paisagens estão cheias de significados simbólicos expressando as marcas da

apropriação e transformação do meio ambiente pelo ser humano. Cabe aqui ao geógrafo decodificá-las através da vida cotidiana.

Quanto à categoria de análise geográfica “território”, esta se constitui em um dado segmento espacial, seu resultado é fruto da apropriação e controle por parte de um agente social. De fato é no território que se manifesta a relação entre os símbolos religiosos e a cultura local. Rosendahl discorrendo sobre esta categoria geográfica diz que:

O território é em realidade, um importante instrumento da existência e reprodução do agente social que criou e o controla. O território apresenta, além do caráter político, um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos, religiosos ou de outras identidades (2005, s/p).

Souza (2001, p.160) enfoca que “é em torno de territórios, ou melhor, do que eles contém ou simbolizam, que muitas identidades particulares, associadas a cultura ou a subculturas, constroem-se e reconstroem-se todo o tempo”.

No território do terreiro as comunidades do Candomblé se relacionam com o seu real na busca de sua identidade cultural. Nestes espaços há muita amostra da africanidade em territórios brasileiros. Nesse sentido, Corrêa (2005, p.155) nos confere que “ao criar esse território-terreiro afro-brasileiro, toma vida uma África recuperada pela memória, pelos mitos, tornando-se esse território-santuário”.

Aparentemente geografia e religião são dois assuntos que não expressam ligações. Como duas práticas sociais, ambas devem ser encaradas como integrantes da vida do homem, pois o homem sempre fez geografia mesmo antes dela se tornar uma ciência, e a religião por outro lado foi uma forma dele entender melhor sua vida. De acordo com Rosendahl (2002, p.11), “ambas, geografia e religião, se encontram através da dimensão espacial, uma porque analisa o espaço, a outra porque, como fenômeno cultural, ocorre espacialmente”. Nesse contexto espacial as religiões imprimem no espaço urbano, paisagens religiosas que se comunicam com as pessoas através dos símbolos sagrados.

A paisagem religiosa expressa através das formas arquitetônicas e de símbolos religiosos uma demarcação de território para poder traduzir os valores e crenças das pessoas. Aos olhos dos fiéis é considerada como templos sagrados, ou seja, como espaços onde eles se comunicam com forças sobrenaturais. Invocando-as, ou até mesmo dedicando por meio de cultos, preces como forma de reverência as divindades. A forma de se cultuar depende de cada segmento religioso. Para Rosendahl (2003, p.215), “as paisagens são criadas por determinados grupos religiosos, no desejo de reproduzir sua própria visão de mundo”.

As visões de mundo religiosas ganham mais força e expressão quando são materializadas em locais religiosos. As religiões se constituem na paisagem através dos templos/terreiros religiosos e de outros marcos espaciais sagrados. Essa produção estabelece uma identidade cultural local. Os evangélicos e em especial os das igrejas Assembléia de Deus são os que mais produzem “pontos fixos”. Esta configuração foi observada durante a pesquisa, onde foi possível constatar no espaço urbano de Goiânia, a construção significativa de números de fixos religiosos do seguimento pentecostal. Sinalizando dessa forma, para uma paisagem religiosa composta de signos/símbolos e significados pertencentes a prática das religiões cristãs. Estas igrejas constantemente estão promovendo reformas em suas estruturas, ou até mesmo adquirindo lotes para novas instalações (Figura 02).

Foto: TEIXEIRA, José Paulo, 2007



Figura 02 – Construção de uma igreja Assembléia de Deus na Região Noroeste de Goiânia.

O simbolismo expresso na paisagem exerce uma influência transcendental nas pessoas. Nesse sentido a representação da realidade fica presa em um jogo de simbologia, as pessoas para se comunicarem culturalmente, transformam os elementos do mundo material em um mundo de símbolos. Dando assim, a esses elementos significados e atribuições de valores. De acordo com Rosendahl (2007, p.216): “identificar as paisagens religiosas significa reconhecer crenças e identidades culturais de seus habitantes”.

Os territórios religiosos aparentemente estão relacionados com o poder simbólico e o poder político. Territórios esses que Eliade (2001) e Rosendahl (2007), denominam de espaços sagrados. Os espaços sagrados abordados por Eliade, não são homogêneos, pois apresentam rupturas. Estabelecidos como “pontos fixos”, esses espaços têm valores significativos que guiam a vida do homem religioso servindo como orientação futura. Para

Rosendahl, o espaço sagrado possui uma carga simbólica, em alguns desses espaços durante um determinado período do ano recebem multidões de pessoas para participarem dos festivais religiosos.

Nos países islâmicos onde o caráter político está nitidamente atrelado ao religioso, o território político é ao mesmo tempo o religioso. Conforme Raffestin (1993, p.124), “essa estreita relação entre igreja e o Estado desemboca finalmente numa predominância do Estado, que manipula a religião para assentar seu poder. Outros grupos religiosos que não pertencem ao grupo do poder são considerados como uma ameaça a ordem político/religiosa. Eles sofrem retaliações e não têm os mesmos privilégios quanto suas manifestações culturais. No governo iraquiano de Sadam Hussein o país tinha como líder um representante “sunita¹⁹” que governava o povo orientado pelo poder político/religioso. Seu governo era voltado aos interesses desse grupo. Por conseguinte, outra parte da população denominados “xiitas²⁰” que não seguiam os preceitos religiosos desse grupo dominante, permanecia desprotegida dentro do seu próprio território.

A cidade de Meca (localizada na Arábia Saudita) é considerada como o território religioso mais importante para os muçulmanos. Ali fica o santuário de “Ka’bah”, construído no segundo milênio antes de Cristo. Segundo a tradição islâmica, este lugar tem um valor simbólico, por ter sido a única parte da terra tocada pelas forças celestes. Foi na cidade de Meca que também nasceu e está enterrado o corpo de Maomé, fundador da religião islâmica. O poder simbólico deste território religioso é tão extraordinário que todo fiel antes de morrer tem o dever de visitá-la pelo menos uma vez na vida. Além disso, em qualquer parte do mundo que reside, cada seguidor desta religião tem que rezar cinco vezes voltados para a direção da cidade de Meca.

Para o cristão Católico Apostólico Romano o território religioso do Vaticano é reconhecido como a sede jurídica do catolicismo. Por ser o menor estado independente do mundo o Vaticano tem o status de cidade-estado. Seu valor simbólico e político têm influenciado todo o ocidente configurando uma territorialização do sagrado principalmente em territórios americanos. Rosendahl apresenta em suas palavras a configuração espacial pelo mundo deste seguimento religioso:

O território religioso constitui-se, assim, dotado de estruturas específicas, incluindo um modo de distribuição espacial e de gestão de espaço. A hierocracia inscreve-se

¹⁹ Muçulmanos descendentes de all-Abbas (tio do Profeta Maomé). Eles acreditam que todo aquele que sustenta os preceitos do islamismo pode ser considerado um líder religioso.

²⁰ Muçulmanos descendentes diretos do Profeta Maomé. Não aceitam a direção dos sunitas, pois não reconhecem neles os verdadeiros guias da interpretação do Corão (livro religioso).

nos edifícios da Igreja, lugares sagrados, paróquias e dioceses. Reconhece-se três níveis hierárquicos de gestão do sagrado. O primeiro nível hierárquico administrativo situa-se na sede oficial, no Vaticano. O segundo e terceiro níveis hierárquicos político-administrativos da gestão religiosa são, respectivamente, a diocese e a paróquia (ROSENDAHL, 2005, s/p).

A estratégia de domínio territorial do catolicismo através da hierarquia representa uma forma de manutenção da fé católica e um constante controle da vida humana no cotidiano. Nesse sentido a diocese é um território religioso regulador das atividades paroquianas. Enquanto as paróquias são territórios religiosos mantenedores das comunidades locais.

No caso do Brasil em função da grande influência do catolicismo, era costume a criação de um território religioso católico (igreja) no centro das cidades. Em torno deste território que gira todo o catolicismo popular. Nele a “cultura local reflete o alto nível de sacralidade nas práticas de rezas, promessas e romarias” (ROSENDAHL, 2002, p.71).

Um dos territórios religiosos do catolicismo mais importante no Brasil é o de Nossa Senhora Aparecida (denominado Basílica da Padroeira do Brasil) localizado no eixo entre Rio de Janeiro e São Paulo. Este território é um ponto de atração para os romeiros de todo o país. Nele os eventos estão associados tanto aos aspectos religiosos como os políticos-religiosos. Além do mês de outubro (tempo sagrado) onde se realiza a festa da padroeira, em outros períodos também são realizados romarias em comemoração a uma data festiva como exemplo a do dia do trabalhador.

Esses territórios religiosos católicos estão espalhados por todo o país. A cidade de Trindade na região metropolitana de Goiânia, em tempos de festas recebe uma concentração de pessoas quatro vezes mais que a sua, devido à romaria ao Divino Pai Eterno. Em épocas de festa o poder religioso na cidade se agrega ao político para fortalecer mais ainda sua territorialidade. Esse fenômeno só ocorre sazonalmente, ou seja, no “tempo de festa”, pois nos outros períodos do ano este território religioso volta as suas atividades normais, retornando ao “tempo comum” (ROSENDAHL, 2002).

No nosso entendimento os territórios religiosos não se restringem apenas aos centros principais de determinadas religiões. Estão presentes também em pequenos “pontos fixos” como: terreiros afro-brasileiros, templos evangélicos, entre outros. Estes territórios religiosos atribuídos a uma escala geográfica menor buscam estabelecer uma relação de poder político e simbólico para a expansão de seu espaço territorial.

Em relação a visitação e transformação de espaços da cidade, ou da própria cidade em termos de territórios religiosos, o Candomblé também possui no país, locais para a peregrinação. Podemos citar como exemplo, a cidade de Cachoeira na Bahia, onde no período

de festa da Irmandade da Boa Morte, recebe adeptos até de outros países. Outro momento religioso, onde há uma grande concentração de pessoas ligadas a esse seguimento religioso é a festa de Yemanjá, comemorada no dia 02 de fevereiro na cidade de Salvador/BA.

Os terreiros afro-brasileiros têm uma organização administrativa diferente dos templos evangélicos e das comunidades católicas (paróquias). Cada pai ou mãe-de-santo ao estabelecer um terreiro possuem autonomias próprias, sem interferências de um poder exterior. Isso, não significa a falta de organização dentro de um terreiro, pois em cada um existe uma hierarquia de funções (quadro 04). Essa hierarquia é a responsável pela preservação dos fundamentos religiosos, pelo tipo de relação do indivíduo com seu orixá e com os demais membros do culto.

Quadro 04: Hierarquia e Poder nos Terreiros de Candomblé

Babalorixá/Yalorixá-Pai-de-Santo/Mãe-de-Santo	Líder do terreiro, o responsável pela iniciação de novos filhos de santo e por todo o culto aos orixás de uma casa
Iakekerê/Babakekerê - Mãe pequena/Pai pequeno	Auxiliar direta/o da mãe ou pai-de-santo
Ogãs	São responsáveis pelo toque dos atabaques para a chegada dos orixás dentro da casa de santo. Tem voz ativa dentro da casa do axé, podendo em certas situações designar obrigações e ordenar funções.
Ekédís	Auxiliar o orixá, dançar com ele, vesti-lo, enxugar seu suor durante a dança. Também são responsáveis por zelar pelos Axés dentro da casa.
Ebomis	Todas as pessoas feitas no santo, que tenham mais de sete anos de feitura. É a/o mais velha/o de iniciação é a autoridade natural no sistema de Candomblé.
Yaôs	Filhas recentemente iniciadas, corresponde ao período que vai da iniciação até as obrigações rituais dos sete anos.
Abiã	É uma aspirante que se encontra no estágio de quem que já fez uma “pequena obrigação”, que frequenta o terreiro e participa de certas cerimônias rituais.

Fonte: SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Ago Ago Lonan. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998, esquematizado por TEIXEIRA, J. P.

Procuramos neste primeiro capítulo através de uma abordagem geográfica cultural da religião, descrever como as categorias de análises da Geografia nos possibilitam reconhecer o sagrado²¹, não só como aspecto da paisagem religiosa, mas também como elemento de produção do espaço. Para entender o sagrado é preciso a compreensão do termo profano²², o primeiro está relacionado à transcendência a um ser divino, enquanto o segundo, aqui é

²¹ Sagrado como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência (ROSENDAHL, 2002).

²² Em relação ao profano aplicam-se as interdições aos objetos e coisas que estão vinculadas ao sagrado, numa realidade diferenciada da realidade sagrada. Espaço ao ‘redor’ do espaço sagrado (ROSENDAHL, 2002).

entendido não como uma coisa maléfica, mas sim como ausência do sagrado (ROSENDAHL, 2001).

1.3.1 – Breve discussão sobre o sagrado e o profano

Sagrado e profano são duas categorias utilizadas por algumas áreas da ciência, como também a Geografia, para analisar símbolos sociais. O sagrado seria anormal, transcendental, ligado a outro mundo. O profano seria normal, deste mundo e ligado às coisas quotidianas.

O dicionário Aurélio B. H. Ferreira, nos coloca que profano é algo “estranho à religião, contrário ao respeito devido a coisas sagradas” e também seria o “não sagrado”. Em contrapartida, sagrado é algo “que sagrou, relativo às coisas divinas, à religião”.

Nesse contexto, entendemos que o sagrado não estaria relacionado somente a coisas inanimadas. Eles também se justificariam em animais, como exemplo a “vaca” para o povo indiano é considerado um animal sagrado. Há vegetais, como a “Gameleira” considerada árvore sagrada para a religião do Candomblé, pois seu valor equivale a de um orixá. Em pessoas, como num ritual religioso em que a consagração de um cavaleiro pela Rainha da Inglaterra, o sagrado toca o profano, e este se sacraliza.

Segundo Eliade (2001), o espaço sagrado é poderoso, significativo e como tal é estruturado e consistente, por outro lado, o espaço profano (não-sagrado) é amorfo e vazio. Nesse sentido o homem religioso projeta sua existência nas rupturas com o espaço profano, criando um eixo central (ponto fixo) para orientação futura de sua vida. A revelação do “ponto fixo” em forma de espaços sagrados imprime no espaço urbano, paisagens religiosas. Ainda conforme o autor, no espaço profano (neutro e homogêneo), já não há nenhum sentido de orientação, pois o “ponto fixo” não tem uma característica única. O homem não-religioso reconhece vários “pontos fixos”, isso vai depender de suas necessidades do dia-a-dia. Ao homem não-religioso, Eliade (2001) confere que:

A bem dizer, já não há “mundo”, há apenas fragmentos de um universo fragmentado, massa amorfa de uma infinidade de “lugares” mais ou menos onde o homem se move, forçado pelas obrigações de toda existência integrada numa sociedade industrial (ELIADE, 2001, p.28).

Para a compreensão melhor do espaço sagrado abordado por Mircea Eliade, é necessário, a nosso ver, a retomada dos conceitos de “tempo sagrado” e “tempo profano”, tratados também pelo autor. O tempo sagrado (tempo de festas religiosas) é um tempo

descontínuo, um tempo presente e não histórico. Em cada período de festa é recriado um tempo mítico primordial presente: “toda festa religiosa, todo tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico” (p.63).

Em relação ao tempo profano, o autor nos mostra como um tempo pertencente ao homem não-religioso, um tempo contínuo, ordinário e histórico. No tempo profano não há rompimento, nem mistério, está associado à existência do homem não-religioso e, portanto, tem um começo e um fim, que seria a morte, o fim de sua existência. O homem religioso também vive o tempo profano, a sua diferença em relação ao homem não-religioso é o conhecimento e a experiência dos intervalos sagrados.

Correlacionando os dois conceitos, Rosendahl (2002, p.31), afirma que “o sagrado e o profano se opõem e, ao mesmo tempo, se atraem. Jamais, porém, se misturam”. Na figura 03 observamos o que relata a autora. Em sua visão o tempo é analisado numa perspectiva de festa e não numa evolução cronológica. Com isso, em épocas de festas religiosas o espaço sagrado se expande ao empurrar o espaço profano, mas em momento algum eles se misturam.

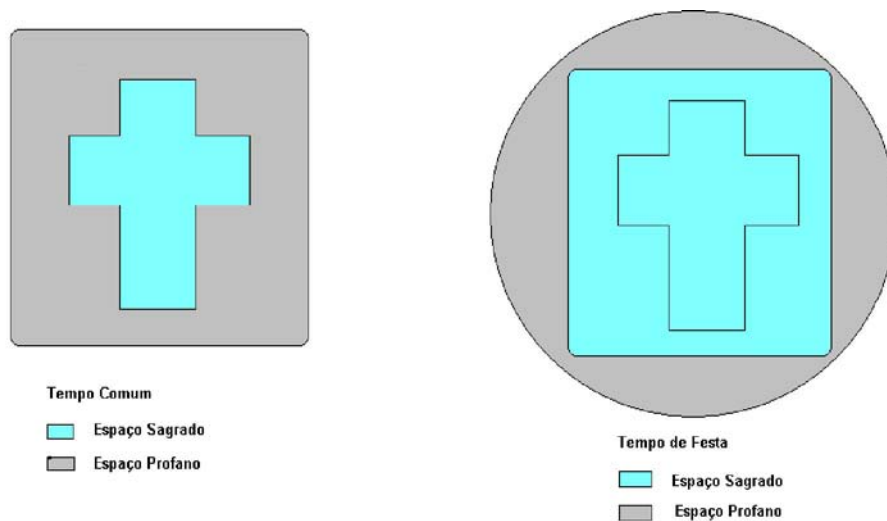


Figura 03: Espaço sagrado e profano no tempo comum e tempo de festas.
Elaboração e adaptação: TEIXEIRA, José Paulo. 2007.

Na análise de Gil Filho (2002, p.258), não está reservada uma autonomia ao profano, “pois confirmando a plena significação do sagrado, o profano seria apenas transição; o não-sagrado é inteligível porque existe o sagrado”. Em sua reflexão o mundo poderia se regionalizar em três instâncias: “sagrado, não-sagrado e o profano como transição”. Nesse sentido, ao ocorrer a passagem de um lugar para outro, não está presente apenas a figura do

sagrado ou não-sagrado. No espaço de transição, que seria o profano para o autor, está ocorrendo a presença dos dois elementos, configurando assim, uma mistura entre paisagem sagrada e não-sagrada.

Essa discussão sobre espaços sagrados se misturar ou não com espaços profanos requer uma maior atenção. Apenas concordamos que mesmo em tempo de festas religiosas ocorrem a sobreposição entre o que é sagrado e o não-sagrado, ou como sugere Gil Filho (2002) em vez de não-sagrado utilizar o termo profano.

CAPÍTULO II

(IN) VISIBILIDADE²³ E APROPRIAÇÃO DO ESPAÇO URBANO PELO CANDOMBLÉ EM GOIÂNIA

A cidade de Goiânia, diferentemente de Salvador, São Luís, São Paulo e Rio de Janeiro que contam com uma solidificação (isso não quer dizer que ainda não haja discriminação) tanto na paisagem como também uma maior visibilidade pela sociedade em relação às religiões afro-brasileiras, ainda mantém uma rejeição contra esses segmentos religiosos. Isso pôde ser constatado, na época em que o escultor baiano Tatti Moreno colocou como exposição²⁴ no Parque Vaca Brava (figura 04), esculturas que representavam os orixás (deuses afro-brasileiros).

Fonte: <http://www2.ucg.br/flash/Flash2005>



Figura 04: Esculturas de orixás expostas no Parque Vaca Brava em Goiânia, pelo artista plástico Tatti Moreno em 2003.

Líderes de outros segmentos religiosos (evangélicos) ficaram revoltados com a presença desses símbolos no bosque, chegando até mesmo a exigir das autoridades a retirada deles do local. Esses acontecimentos nos instigam a procurarmos entender melhor a cultura afro-brasileira dentro do contexto da sociedade goianiense.

²³ O termo “(in) visibilidade” empregado por nós é no sentido de este grupo religioso não ser reconhecido e nem identificado pela sociedade goianiense e em especial pelas religiões evangélicas. A cultura afro-brasileira está presente no território goianiense, mas não tem os mesmos privilégios de consumo da cidade que as religiões cristãs.

²⁴ O fato ocorreu em novembro de 2003 com repercussão em toda a sociedade Goianiense.

2.1 – Espacialização das Religiões Cristãs e Afro-Brasileiras em Goiânia

De acordo com Cavalcanti (2001), pela observação da paisagem urbana fica fácil reconhecer as áreas nobres em relação às de menor prestígio. Como reconhecer nestas paisagens os ambientes aos cultos religiosos do Candomblé? Por ser uma religião de cultura minoritária e negra, seus espaços estão associados às áreas populares?

Conforme pesquisa realizada por Ricardo (2008), ao qual estudou o campo religioso negro na região sul de Goiânia (uma das áreas nobres da cidade), fora encontrado 14 (catorze) locais ligados à religião afro-brasileira (Umbanda e Candomblé). Desse total, dois lugares foram relacionados como loja de artigos religiosos ao culto negro, os outros 12 (doze) foram registrados como “ponto-fixo” (terreiros) das religiões de Umbanda e Candomblé.

Dos locais negros identificados um terreiro de Umbanda localizado no setor Jardim Goiás é o único que possui uma placa de visualização (figura 05). Segundo a pesquisadora, o pai-de-santo deste local relatou que está placa é alvo de depredação de vândalos que vão ao estádio Serra Dourada assistir aos jogos de futebol. Outra observação interessante a respeito do terreiro é com a sua denominação, pois o nome adotado faz parecer que ali é um local de uma religião espírita kardecista. Ricardo informou que o nome foi proposital, conforme ela o pai-de-santo resolveu colocar esse nome como uma forma de segurança contra os abusos das autoridades policiais no começo da década de 1970.

Foto: RICARDO, Raquel Pinto Fabeni, 2007



Figura 05: Placa de identificação do terreiro de Umbanda Centro Espírita Anjo Ismael.

Outra pesquisa realizada por Teixeira (2007) sobre a espacialização das religiões cristãs e afro-brasileiras em três bairros da região noroeste de Goiânia mostrou que dos trinta e dois templos/terreiros, encontrados, vinte e sete cristãos (evangélicos, católicos e espírita kardecista), tinham presença na paisagem religiosa, enquanto cinco terreiros (umbanda e candomblé), além de não possuir destaque na paisagem, tinham suas localizações nas margens dos bairros (essa pesquisa será retomada no próximo tópico).

As informações obtidas nas duas pesquisas indicam que as religiões afro-brasileiras não têm visibilidade na paisagem urbana. Outra observação é que esse segmento religioso se faz presente ocupando tanto espaços em áreas nobres, como também nas áreas desprestigiadas de Goiânia. Isso não significa que a localização desses terreiros em espaços nobres da cidade lhes confira alguma “vantagem”, pois eles também sofrem preconceitos aos olhos dos que vivem no seu entorno.

As Igrejas Pentecostais, em particular as Assembléias de Deus, oriundas da primeira onda pentecostal no Brasil entre 1910 a 1950 (MARIANO, 1996) são uma das principais igrejas que tem presença marcante tanto na paisagem goianiense como também possui locais privilegiados para a difusão de sua doutrina.

A expansão dos templos evangélicos conforme depoimento do pastor Valter Pereira Feitosa (TEIXEIRA, 2007) se faz juntamente com a expansão do espaço urbano de Goiânia. Em função do crescimento urbano e populacional criam-se ministérios para poder conseguir administrar as novas congregações que vão surgindo em toda cidade. Atualmente assessor do ministério Jardim América este pastor foi um dos fundadores da Assembléia de Deus na Vila Mutirão em 1984. Através de sua liderança o templo foi referência para a criação de outras filiais na região noroeste de Goiânia. Ainda segundo o pastor, Goiânia é constituída por nove ministérios (ou sedes). Somente o ministério do Jardim América até o ano passado era responsável pela administração de 137 congregações (templos). Daí podemos fazer menção a tamanha espacialização da assembléia de Deus em todo território goianiense.

Para os evangélicos desse segmento religioso não há um símbolo especial que identifique as assembléias na paisagem urbana. Eles utilizam logotipos nas fachadas para identificar a qual ministério o templo pertence. Isso ficou claro nas palavras do pastor Valter “o símbolo nosso é Jesus Cristo, Ele é O Salvador. Nós não usamos cruz, (...), cada ministério tem um logotipo diferente, mas não existe símbolo específico, esse é o símbolo da Assembléia de Deus”. (TEIXEIRA, 2007).

A congregação é o lugar principal da vida das comunidades locais, é o local por onde se dá o controle da vida cotidiana das pessoas, lugar de convívio e intimidade dos fiéis ali

estabelecidos, é onde os sentimentos de pertencimento a comunidade religiosa e de coletividade são mais fortes e presentes. É nos bairros de periferia que estão situados o maior número de congregações e também o maior número de fiéis, e onde pode ser reconhecido o território de maior controle do cotidiano, é em meio às populações de renda mais baixa que podemos encontrar com muita frequência às práticas de cura e exorcismo tão difundidas por essas igrejas.

Outro segmento evangélico que ganha destaque na ocupação do espaço urbano de Goiânia é o da Universal do Reino de Deus (IURDs). Denominado de terceira onda, ou neopentecostalismo, apareceu no Brasil na década de 1970 (MARIANO, 1999), e vem se despontando como uma das principais religiões que mais fiéis conseguem atrair.

Conforme depoimento da obreira²⁵ Meire Martins Pereira, os templos das IURDs em Goiânia têm um funcionamento de 15 horas diárias, com início às 7h da manhã até às 22h da noite. Nesse intervalo a igreja conta com o auxílio de pastores e alguns obreiros, para dar assistência aos fiéis que necessitam de ajuda espiritual. Além das assistências, as IURDs também realizam cultos semanais com temáticas variadas (Quadro 05), buscando a renovação da fé e da esperança dos fiéis.

Quadro 05: Modelo Padrão dos Cultos da Igreja Universal do Reino de Deus

Dias da Semana	Tipos de Culto
Domingo	Espírito Santo
Segunda-feira	Reunião da Prosperidade
Terça-feira	Sessão do Descarrego
Quarta-feira	Reunião dos filhos de Deus
Quinta-feira	Corrente da Família
Sexta-feira	Corrente da Libertação
Sábado	Terapia do Amor (causa do Impossível)

Fonte: Meire Martins Pereira (obreira de um templo da IURD na região noroeste de Goiânia) - 2007.

A “Sessão do Descarrego” nas terças-feiras é a que mais atrai pessoas para a IURD. O grande número de pessoas neste tipo de culto é em função da doutrina pregada pela igreja, que atribui todos os problemas do indivíduo aos “encostos”, ou seja, os problemas de ordem financeira, sentimental e de saúde são resultados de uma maldição, sempre atribuída aos demônios (encostos).

²⁵ Obreiros são voluntários – ajudantes dos pastores – durante o culto eles circulam pelo templo, na expectativa de auxiliar as pessoas com sintomas de possessões ou quando há crianças chorando.

A posição geográfica das IURDs na cidade de Goiânia permite que elas tenham uma boa visibilidade, pois a grande maioria delas está centrada em avenidas principais, favorecendo assim, uma estratégia religiosa de territorialização e visibilidade. Em muitos casos observamos obreiros evangelizando pessoas que trafegavam na calçada dessas igrejas no intuito de divulgar suas crenças.

Com as estratégias de controle do espaço por parte das IURDs, este segmento religioso neopentecostal é um dos que mais cresce no país. Para divulgar sua doutrina conta com meios de comunicação em massa, com emissora de televisão, de rádio, além de contar com um portal na Internet, disponibilizando a Igreja para todo o mundo.

Os símbolos da IURD podem ser encontrados tanto em sua paisagem religiosa, como também nos interiores dos templos. Antigamente usavam a imagem de duas mãos juntas em oração, hoje usa outras imagens como: coração vermelho com uma pomba branca no interior, ou um candelabro judaico, ou simplesmente uma cruz. Além dessas imagens, a igreja utiliza dois termos como “marketing” para simbolizar sua fé: *Jesus Cristo é o Senhor e Pare de Sofrer*.

A apropriação de espaços segregados na cidade de Goiânia por parte das IURDs, se justificam pela busca de poder oferecidos pelos fiéis, tanto no campo político, como também no econômico (SILVA et al, 2003). Em época de eleições, no relato da obreira, os fiéis são sempre orientados pelos pastores para votarem em candidatos que representam os interesses da religião. Isso pode ser verificado com o crescimento de deputados na câmara e no senado, fortalecendo os ideais das religiões neopentecostais na busca de mais poder e espaços para a propagação da doutrina da IURD.

Ao observarmos a paisagem urbana de Goiânia é comum verificarmos a grande presença de templos religiosos cristãos. Sua localização se faz em áreas estratégicas, o que indica um processo de territorialização e de marcação da paisagem. Estamos presenciando uma espetacularização da fé, pois é grande o número de religiões que surgem a cada dia em todo o mundo. Em particular cresce o neopentecostalismo evangélico, religiões que pregam uma vida cheia de glórias terrena. Segundo Debord:

O espetáculo é a reconstrução material da ilusão religiosa. A técnica espetacular não dissipou as nuvens religiosas em que os homens haviam colocado suas potencialidades, desligadas deles: ela apenas os ligou a uma base terrestre. Desse modo, é a vida mais terrestre que se torna opaca e irrespirável. Ela já não remete para o céu, mas abriga dentro de si sua recusa absoluta, seu paraíso ilusório (1997, p.19).

Nessa espetacularização e enquanto instituição as religiões evangélicas se apropriam do espaço para obter o controle territorial da cidade de Goiânia. Nesse controle que se realiza através das territorialidades outros segmentos religiosos como as afro-brasileiras não têm os mesmos direitos de consumo da cidade.

Esse direito de poder usufruir o espaço urbano, em outras cidades não se verifica essa invisibilidade. Podemos citar, por exemplo, a cidade de Salvador-BA, onde os terreiros afro-brasileiros além de contar com visibilidade na paisagem urbana, ganham também destaque cultural na cidade.

Os dados apresentados sobre o levantamento e mapeamento dessas religiões na cidade de Salvador-BA podem ser verificados em material eletrônico²⁶. O estudo identificou 1408 terreiros, porém apenas 1162 foram cadastrados. A pesquisa foi elaborada através da parceria entre o Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA e órgãos municipais, estaduais e federais relacionados com a desigualdade social. O objetivo desse estudo foi compor o Programa de Valorização do Patrimônio Afro-Brasileiro. Ele também iniciou uma série de políticas públicas a serem adotadas nas comunidades religiosas. Essa iniciativa tanto por parte dos intelectuais como também das autoridades públicas pode gerar fruto e se estender as outras cidades do país.

Para se ter uma idéia do predomínio da Nação Ketu nos terreiros de Candomblé, a pesquisa apresentou 57,8% do total cadastrado como pertencente a esse segmento da religião. Em seguida veio a Nação de Angola com 24,2%, Jeje com 2,1% e Ijexá com 1,3% de terreiros declarados. Santos (2009), porém, afirma que desse total, muitos terreiros se classificam como: Angola-Ketu, Angola-Jêje-Ketu, Ketu-Angola-Ijexá. Daí se tem idéia do quanto há terreiros de Candomblé por todo o país que também não podem ser afirmados como pertencentes de uma única nação.

Apontamos a presente pesquisa na cidade de Salvador-BA por essa se constituir como o berço das religiões afro-brasileiras. As denominações religiosas de origens africanas que nela se encontram se perpetuaram para outras cidades e estados do país. Nesse contexto, a cidade de Goiânia mesmo em seu período tardio passa a incorporar em seu quadro religioso (mesmo que não seja visível) as manifestações culturais do Candomblé.

Uma das exigências das comunidades religiosas tradicionais (através de sua Federação) na cidade de Goiânia é fazer também uma parceria com os órgãos públicos competentes para poder identificar e cadastrar todas as casas que de uma forma ou de outra

²⁶ Dados disponíveis no site <http://www.terreiros.ceao.ufba.br>.

realizam atividades dirigidas pelos preceitos afro-brasileiros. Pela grande quantidade que pudemos constatar durante a pesquisa, a maioria delas se localizam as margens da cidade.

Em seguida analisaremos a cidade de Goiânia como uma paisagem da cultura dominante cristã e a afro-brasileiro Candomblé como uma paisagem cultural alternativa-subdominante. Nesse tópico apresentaremos também uma pesquisa realizada por nós mostrando como estão disposto as religiões afro-brasileiras em relação as religiões cristãs em três bairros de Goiânia.

2.2 – Goiânia: o predomínio da paisagem cristã na cidade

A tabela censitária (tabela 02) esquematizada por nós serviu de referencial para podermos comprovar o domínio religioso cristão na cidade de Goiânia.

A distribuição da população em Goiás por grupos religiosos revela um índice percentual de quase 70% de católicos. Em seguido e com quase um milhão de habitantes vem o segmento evangélico. Outro grupo com significativa expressão é os sem religiões que contabilizam 10% da população goiana. Em relação às religiões afro-brasileiras, observamos que em Goiás esse segmento religioso não tem uma expressividade, a tabela nos mostra que os dois segmentos religiosos, Umbanda e Candomblé não atingem nem 1% da população goiana. Os seguidores cristãos (católico, evangélico e espírita) expressam juntos 90% dos religiosos em todo o estado.

Tabela 02: Distribuição relativa da população em Goiânia por grupos religiosos em relação ao Estado de Goiás - 2000

	Goiás		Goiânia	
	Habitantes	%	Habitantes	%
Católico	3 405 443	68,05	658 911	60,28
Evangélico	998 802	19,95	251 483	23,01
Espírita	109 490	2,19	44 747	4,09
Umbanda e Candomblé	5 900	0,12	1 951	0,18
Religiões Orientais	4 025	0,09	1 604	0,15
Outras Religiões	85 936	1,72	23 681	2,16
Sem Religião	394 601	7,88	110 650	10,12
Total	5 004 197	100,00	1 093 007	100,00

Fonte: IBGE - Censo demográfico 2000, esquematizado por TEIXEIRA, J. P. 2008.

Os números por grupos religiosos apresentados na tabela em relação à cidade de Goiânia apontam um percentual de 87% para os cristãos (católicos, evangélicos e espíritas).

Esse valor estimado nos revela o quanto a população goianiense se mostra identificada e dominada por uma cultura cristã europeizada. Já para os seguidores afro-brasileiros (Umbanda e Candomblé), os valores exibidos se encontram abaixo de 1%. Conforme já comentado na introdução sobre a falta de fidedignidade em relação aos dados apresentados pelo IBGE para esse segmento religioso, acreditamos que o percentual mostrado pela tabela ao grupo afro-brasileiro não representa a realidade para a cidade de Goiânia.

Em função de reforma na sede da Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás, não foi possível conseguir dados sobre o número de casas/terreiros existentes na cidade de Goiânia. Mesmo assim, nos foi comentado pelo atual presidente (Pai Kênio de Oxalá), que há entre o Candomblé e Umbanda, mais de 500 casa/terreiros espalhados por toda a cidade. Diante desta estimativa podemos inferir que esse grupo contém um percentual até cinco vezes a mais do que o demonstrado pela tabela em relação aos praticantes religiosos afro-brasileiros goianienses.

O poder religioso, no sentido amplo, justifica-se sob o sagrado e se materializa na instituição. A expressão simbólica deste poder é realizada no discurso religioso e no espaço através das edificações religiosas, ou seja, na constituição de paisagens religiosas. A paisagem religiosa interpretada a partir dos processos culturais, dos valores e principalmente das representações simbólicas, passa a ser adjetivas por paisagem cultural.

Ao estudar a relação da paisagem com a cultura e o poder, o pesquisador inglês Cosgrove (1998) definiu em dois termos a paisagem britânica. A primeira como paisagem da cultura dominante que teria como grupo hegemônico a cultura britânica, a segunda como paisagem alternativa, sendo esta última subdominante e dividida em: residuais (em termos históricos propriamente relativos ao passado) como as igrejas medievais, exemplificado pelo autor como elemento residual mais presente na cultura britânica; emergentes como a cultura Hippie dos anos 1960 (sofrem algum tipo de emersão frente às culturas dominantes), e excluídas (que sofrem algum tipo de supressão frente as demais culturas apresentadas), as mulheres citadas pelo autor como a cultura singular mais excluída.

Em Goiânia conforme os números apresentados na tabela acima, e a grande visibilidade na configuração da paisagem religiosa, revelam que na cidade a cultura cristã tem um expressivo domínio em relação às outras religiões. Utilizando-se da conceituação de Cosgrove e nos remetendo aos fatos religiosos, compreendemos Goiânia como uma cidade relativamente dominada pela cultura religiosa cristã.

Como seriam representadas as religiões de matrizes africanas nesta análise? Como já foi dito, essas religiões não tem visibilidade na paisagem urbana de Goiânia, pois sofrem

discriminações aos olhos da sociedade em geral. Sendo assim, estariam classificadas como paisagens culturais alternativas. As culturas alternativas, para o autor, se apresentam pelo aspecto político, social, religioso, mas que adquirem também elementos que se expressam em termos de sexo, idade e etnicidade que, marcada no espaço e no tempo, significam a existência e resistência de um grupo que se destaca por sua persistência, sinalizada por uma criação simbólica e particular, que relata uma visão de mundo singular. Neste sentido, o Candomblé cria e recria no espaço urbano territórios reveladores de uma cultura afro-brasileira.

A figura 06 elaborada a partir de outra pesquisa realizada em 2007 nos revela o quanto Goiânia tem uma paisagem cultural dominante e expressiva em relação ao segmento cristão. A área na figura representa um espaço aproximadamente de 1000m² e na época do estudo foi identificado trinta e dois templos/terreiros. Desses somente 5 (cinco) são afro-brasileiros, enquanto os outros 27 (vinte e sete) cristãos se dividem em 2 (dois) (católicos), 1 (um) espírita kardecista e vinte e quatro evangélicos.

Fonte: TEIXEIRA, José Paulo, 2007.

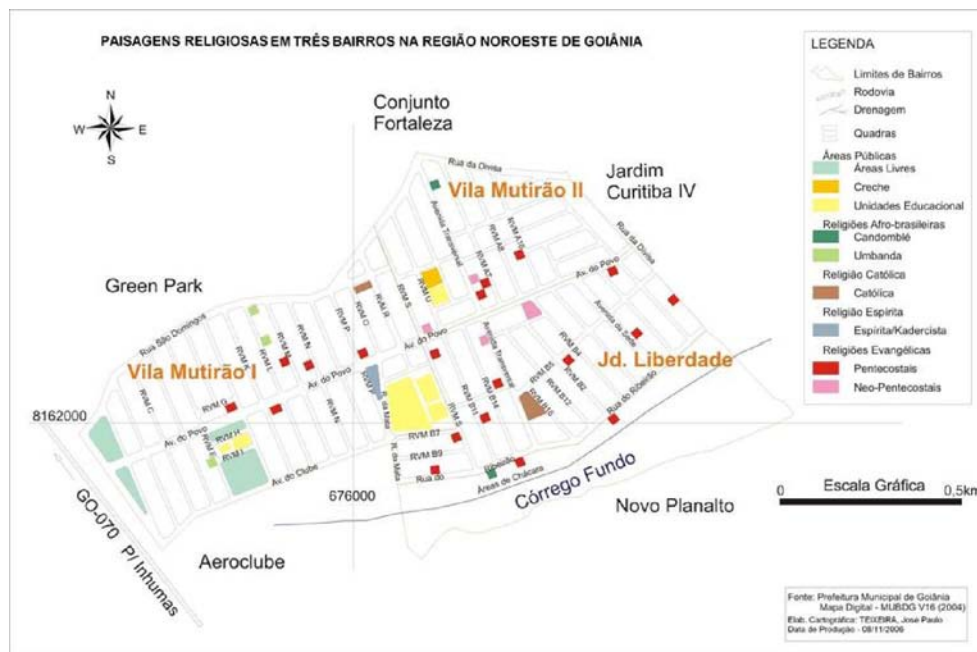


Figura 06: Paisagens Religiosas em três bairros na Região Noroeste de Goiânia.

O que mais nos chamou atenção nesse estudo foi a quantidade de igrejas evangélicas para uma área muito pequena. Interessante também observar que as paisagens cristãs estão localizadas nas partes mais centrais dos setores. Isso se faz, por motivos estratégicos principalmente por parte dos evangélicos neopentecostais. Eles divulgam suas doutrinas

evangelizando as pessoas que transitam pelas calçadas. Isso foi constatado na época quando pude presenciar obreiros da Igreja Universal do Reino de Deus pregando o evangelho e distribuindo jornais (editados pela IURD semanalmente) para as pessoas que passavam em frente ao templo. Diferentemente deles os afro-brasileiros se encontram nas margens sem nenhuma identificação na paisagem.

Segundo dados da Secretaria de Planejamento de Goiânia (SEPLAM), a quantidade de bairros na cidade fica em torno de 530²⁷. Conforme a figura podemos dizer que para cada bairro há 8 templos evangélicos. Baseados neste valor, e na quantidade de bairros existentes na cidade, poderiam estimar um quantitativo de 4240 templos evangélicos goianiense. Levamos em consideração o segmento evangélico por este ter mais de um templo de uma mesma doutrina num único bairro. Em Goiânia o mesmo não acontece com os cristãos católicos e espíritas kardecista.

No geral os dois segmentos religiosos citados por último procuram-se estabelecer na paisagem de um bairro e ali além de atender a população local promove também atendimento espiritual e material as pessoas que moram nos bairros vizinhos. Pela figura observamos dois templos católicos, porém uma é apenas o centro comunitário, que aqui está representado como um espaço descontínuo, mas ligado à igreja católica. Já a religião espírita kardecista com apenas uma paisagem na figura é o principal espaço religioso que serve de referência para as pessoas que seguem os preceitos do Kardecismo e que moram em vários bairros da região noroeste.

Pelo exposto acerca da figura acima fica claro a constatação da hegemonia cultural das religiões cristãs (em especial as evangélicas) no espaço urbano de Goiânia. Ressaltamos aqui, a importância dada por Cosgrove a esse respeito. Para ele:

Um grupo dominante procurará impor sua própria experiência de mundo, suas próprias suposições tomadas como verdadeiras, como a objetiva e válida cultura para todas as pessoas. O poder é expresso e mantido na reprodução da cultura. Isto é melhor concretizado quando menos visíveis, quando as suposições culturais do grupo dominante aparecem simplesmente como senso comum. Isto é as vezes chamado de hegemonia cultural. (COSGROVE, 1999, p.104-105)

As considerações do autor nos fazem refletir no quão fica difícil imaginar uma sociedade onde a tolerância religiosa se faz presente. A hegemonia cultural das religiões cristãs em Goiânia principalmente as evangélicas tendem a impor seus símbolos culturais pela paisagem urbana da cidade. Para isso algumas delas ou alguns de seus representantes acabam

²⁷ Essa informação não é precisa porque a Secretaria de Planejamento de Goiânia estava revisando seu sistema de informação, porém nos garantiu um valor aproximado.

difamando algumas manifestações religiosas de outras culturas. Essas diferenças foram constatadas por mim quando se tratavam de religiões afro-brasileiras. É comum nas ruas de Goiânia percebermos carros de propaganda divulgando encontros das religiões cristãs e em alguns casos difamando alguns rituais que são praticados dentro dos terreiros. Esses e outros abusos por parte da cultura cristã no espaço urbano de Goiânia em relação às religiões afro-brasileiras, ferem os direitos fundamentais, como liberdade de crença e o respeito aos valores étnico-culturais.

O funcionamento da cultura em uma sociedade muita das vezes está relacionado ao nosso inconsciente. “A cultura não é algo que funciona através dos seres humanos; pelo contrário, tem que ser constantemente reproduzida por eles em suas ações, muitas das quais são ações não reflexivas, rotineiras da vida cotidiana” (COSGROVE, 1998, p.101). Ao entrarmos numa igreja automaticamente baixamos nosso tom de voz sem às vezes percebermos o sentido daquele ato. Nesse sentido, reproduzimos também no espaço urbano de Goiânia os valores morais e culturais predominantes do cristianismo e discriminamos certas manifestações religiosas que estejam fora desses padrões. Se perguntarmos a um religioso cristão, o porquê de seus preconceitos acerca das religiões afro-brasileiras na cidade de Goiânia. Ele propriamente ira dizer que a bíblia condena toda prática religiosa que não esteja de acordo com os preceitos bíblicos.

Não necessariamente é preciso ser um cristão para difamar as religiões afro-brasileiras em Goiânia. Alguns que se afirmam sem religião, acabam reproduzindo inconscientemente por influência da cultura cristã, um respeito por essas religiões e uma indiferença face às religiões afro-brasileiras. Isso pôde ser constatado na pesquisa de Ricardo (2007), quando citamos exemplo de alguns torcedores que apedrejam a placa de identificação de um terreiro de Umbanda quando vão ao estádio. Os padrões impostos pela cultura cristã em Goiânia geram na cidade paisagens simbólicas. Isso faz com que as pessoas desenvolvam inconscientemente valores religiosos capazes de negar e rejeitar valores culturais alternativos como o Candomblé. Cosgrove, acerca dessas paisagens nos relata que:

Tais paisagens simbólicas não são apenas afirmações estáticas, formais. Os valores culturais que elas celebram precisam ser ativamente reproduzidos para continuar a ter significado. Em grande parte isto é realizado na vida diária pelo simples reconhecimento dos edifícios, nomes dos lugares (*espaços religiosos*) etc. Mas frequentemente os valores inscritos na paisagem são reforçados por ritual público durante cerimônias maiores ou menores. (COSGROVE, 1998, p.115 – grifo nosso).

Para o autor as paisagens simbólicas não representam apenas um espaço fixo. A importância dos valores culturais exercidos por essas paisagens devem ser constantemente praticados para seguir dando significados a uma visão de mundo. Ao caminhar pelo espaço urbano de Goiânia fica claro o reconhecimento de uma sociedade ordenada pelo segmento cristão. A presença marcante e visível da paisagem religiosa cristã está presente em todas as esferas da sociedade goianiense.

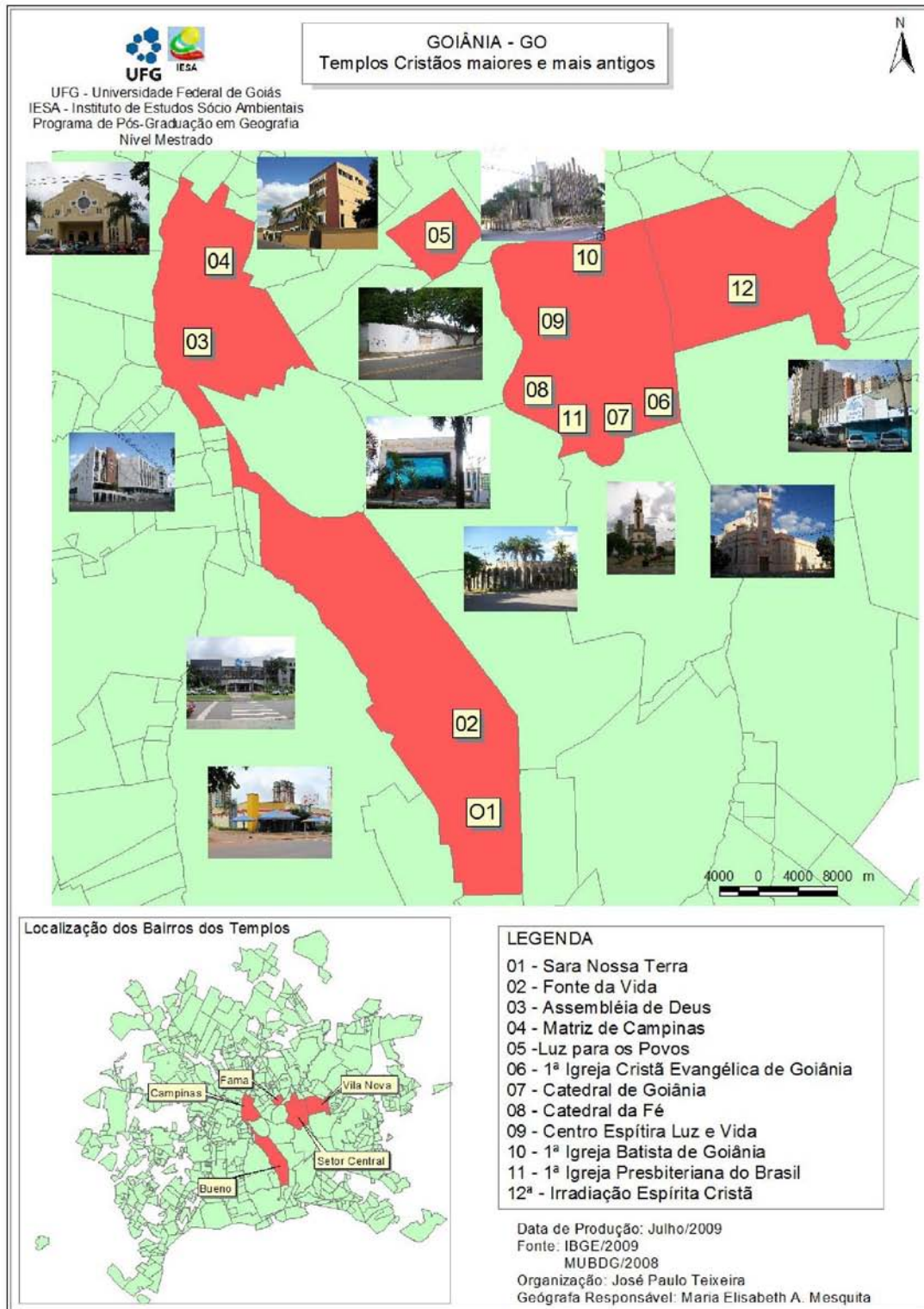
O mapa 02 nos mostra algumas paisagens religiosas cristãs em Goiânia. Localizadas em áreas centrais da cidade buscam a partir desse privilégio divulgar e disseminar suas doutrinas por todo o espaço urbano. No caso dos evangélicos neopentecostais, além de promover a criação de outras paisagens na cidade. Igrejas como a Luz Para os Povos e a Fonte da Vida promovem também Goiânia como um centro referencial da cultura cristã evangélica no cenário nacional e internacional, pois são paisagens religiosas que têm suas origens na sociedade goianiense.

Estudos realizados por Moraes (2007), sobre o protestantismo evangélico na cidade de Goiânia relatam que os ideais evangélicos se fazem presente nesta cidade desde sua origem. Conforme o autor, dos imigrantes que aqui chegavam para trabalhar e futuramente estabelecer moradia muitos eram missionários evangélicos:

Os habitantes da cidade desde seu início, parecem conviver com o protestantismo, Nela não havia apenas templos católicos, os evangélicos, em quantidades maior que na maioria dos locais do país, surgiram por várias partes da cidade em construção, chegando com os primeiros habitantes. Nesse contexto o missionário protestante era mais um que chegava. Na nova capital, algumas áreas foram destinadas a construção de igrejas uma grande maioria para a igreja Católica, mas não todas. Esses missionários, um imigrante em meio a outros imigrantes, pregava principalmente para ex-católicos. As levas de novos habitantes que chegavam a Goiânia ao que consta mostraram-se abertas à evangelização. (MORAIS, 2007, p.50).

No mesmo raciocínio em relação aos primeiros imigrantes na nova capital de Goiás. Araújo afirma que:

As expectativas em relação à construção de Goiânia refletiu não somente no âmbito político, mas também no socioeconômico, cultural e religioso. Protestantes de todo o estado e até de fora dele afluíram para esta nova região acompanhando o fluxo (i)migratório que este período trouxe. A dinâmica provocada pela nova capital repercutiu nas igrejas protestantes. Não somente adeptos do protestantismo vinham estabelecer-se às margens do Bairro Popular [**parte do atual setor central de Goiânia**], porém lideranças de diversas denominações, como missionários, acorriam também para obtenção de seus objetivos: converter o maior número de pessoas ao protestantismo. (ARAÚJO, 2004, p.170 – grifo nosso).



Mapa 02 - Templos Cristãos maiores e mais antigos de Goiânia

Pelas declarações dos autores ficou clara a presença dos evangélicos na constituição da cidade de Goiânia. Os missionários e os novos convertidos ao protestantismo representavam os evangélicos mais tradicionais, pois naquela ocasião ainda não se fazia presente os evangélicos neopentecostais que surgem a partir da década de 1970 por todo o país. Os evangélicos eram liderados na época pelos ideais religiosos da Igreja Cristã Evangélica do Brasil e Igreja Presbiteriana do Brasil. Ambas as igrejas são classificadas pelo IBGE como evangélica de missão e não como pentecostais²⁸.

Segundo Araújo (2004) os dois segmentos religiosos identificados acima, antes mesmo da construção de Goiânia, já se faziam presentes na cidade de Anápolis por parte da Igreja Presbiteriana e na cidade de Inhumas pela Igreja Cristã Evangélica Brasileira. Estas cidades serviram de apoio assistencial às pessoas que partiam para a nova capital no intuito de divulgar e instalar nela os propósitos do protestantismo. Em termos sociais a autora nos relata que o protestantismo conseguiu atingir pessoas em todas as camadas da sociedade goiana e goianiense. Ainda segundo a autora, em 1940 o município de Goiânia contava com um quadro populacional de 48.166 mil pessoas. Desse total 1.196 mil se declaravam como protestantes.

Os bairros populares construídos à beira do Córrego Botafogo para abrigar os operários da nova capital se constituíram como os primeiros locais de manifestações religiosas dos protestantes. Conforme Dorotéa (2003 *apud* ARAÚJO, 2004, p.163) “Os primeiros cultos foram realizados na casa de um irmão, pedreiro, num bairro construído para operários, à luz de lamparina de querosene”.

Em agosto de 1935 com a chegada de dois líderes da Igreja Presbiteriana do Brasil na nova capital, juntamente com outros protestantes, foi decidido pela construção de um “modesto templo” para fins da realização de serviços religiosos. Isso veio a se concretizar em setembro do mesmo ano na residência de um protestante localizada as margens do Córrego Botafogo, com a denominação de “Igreja Christan Evangélica do Brazil em Goiânia²⁹”. Na ocasião estiveram presentes vinte pessoas comungantes e dezoito simpatizantes que assinaram a ata de fundação (ARAÚJO, 2004). Com esse fato, acreditamos que este pequeno templo religioso dos protestantes – mesmo numa residência – tenha sido a primeira paisagem evangélica na cidade de Goiânia.

²⁸ O pentecostalismo é uma designação das religiões cristãs protestantes com suas doutrinas baseadas no poder do espírito santo na vida do crente após o batismo, na crença de uma segunda vinda de cristo, na oração em línguas e também na facilidade em interpretar como avisos ou revelações divinas certos acontecimentos da vida. (MARIANO, 1996)

²⁹ A partir desta data e deste fato, as igrejas Presbiteriana do Brasil e Cristã Evangélica do Brasil se denominaram oficialmente como a primeira Igreja Presbiteriana de Goiânia e a primeira Igreja Cristã Evangélica de Goiânia.

Em 1938 por iniciativa do poder público através do interventor Pedro Ludovico Teixeira, Araújo (2004) enfatiza que foi doada uma área (Avenida Paranaíba com a Rua Sete) para os protestantes poderem construir de vez um templo maior, pois a população na nova capital aumentava e com ela crescia também os seguidores deste segmento religioso. Essa construção teve sua inauguração somente em junho de 1943. Onde ainda hoje se faz presente no local pela denominação da Igreja Cristã Evangélica de Goiânia (figura 07).

Foto: TEIXEIRA, J. P. 2009



Figura 07: Templo da 1ª Igreja Cristã Evangélica de Goiânia - Setor Central.

No ano de 1938 também foi construído pela denominação da Igreja Presbiteriana no Setor Central de Goiânia um templo, se constituindo como a primeira paisagem religiosa desta denominação na nova capital. Também no mesmo ano sob a administração de Daniel Frank Crosland, foi organizada a Primeira Igreja Batista em Goiânia. Localizado no setor central esta paisagem religiosa passou a dar assistência aos batistas da região centro-sul de Goiás.

Araújo (2004) relata que dos grupos protestantes que vinham para a nova capital com o objetivo de evangelizar encontrava-se protestantes pentecostais da Igreja Assembléia de Deus. Destacou a presença deles na nova capital por volta de 1936-1937, porém não identificou quando ocorreu a primeira construção dessa igreja na paisagem urbana de Goiânia.

Como não foi possível precisar com exatidão qual foi o templo mais antigo instituído na paisagem de Goiânia pelos seguidores das Assembléias de Deus, utilizaremos a Assembléia de Deus do Campo de Campinas, para exemplificar este segmento na paisagem da cidade.

A Assembléia de Deus do campo de Campinas (figura 08) teve sua fundação em 1958. Com a participação do pastor Albino Gonçalves Boaventura juntamente com um grupo de pessoas. Depois de construída a sede neste local o pastor Albino permaneceu como presidente até o ano de 2002, quando então passou o cargo de presidente ao pastor Oídes José do Carmo.

Foto: TEIXEIRA, J. P. 2009



Figura 08: Templo da Igreja Assembléia de Deus - Campo de Campinas.

De acordo com informações no site³⁰ desta igreja, ela é responsável por mais de 200 paisagens religiosas (congregações) pela cidade de Goiânia, ao todo existe 330 em todo estado de Goiás. A igreja neste local conta com uma infra-estrutura bem moderna. Na atual administração foi construído um prédio com 4.000m², para a construção de novas congregações foi adquirido novas áreas, além da aquisição de uma chácara com 144.000m².

Para a divulgação de seus trabalhos e ao mesmo tempo pregar o evangelho as pessoas. A igreja deste campo conta com a publicação de um periódico a cada semestre, através da Revista Boaventura. Outros dois veículos de comunicação a serviço desta igreja é uma Rádio Gospel e um programa de TV com apresentação semanal.

Na política este campo sempre foi responsável por eleger representantes no município, no estado, como também na câmara e senado federal. Interessante notar que até a década de 1970 os pentecostais como as Assembléias de Deus não se interessavam muito pelo envolvimento político. A participação na política foi uma forma encontrada também pelas igrejas pentecostais para poder dar continuidade aos seus interesses religiosos em toda sociedade.

³⁰ Dados disponibilizados no site – <http://www.adcampinasgoiania.com.br>.

Nas últimas eleições em Goiânia a participação dos evangélicos tem sido fundamental para poder decidir o quadro de representantes na câmara municipal. A cidade em todo o país tem aumentado o número de pessoas que se declaram evangélicos. Em matéria publicada na Revista Boaventura o pastor Oídes (presidente do campo de Campinas) retrata seu entusiasmo pelo crescimento de sua igreja e dos evangélicos na cidade, assim:

Creio que esse crescimento de fé tão efusivo deve-se ao fato de que a igreja tem se imbuído de forma abnegada na evangelização em massa, no trabalho dos grupos familiares e no discipulado efetivo dos novos crentes. Somente no Campo de Campinas foram batizados 970 novos convertidos até maio deste ano. Goiânia é do Senhor Jesus! Essa é uma premissa que os cristãos da nossa bela cidade têm abraçado e proferido incansavelmente. Creio que estamos experimentando o cumprimento de uma grande promessa de Deus para esta geração. Mas também creio que ainda há muito que fazer, pois a prosperidade da igreja goianiense dependerá do nosso contínuo trabalho, da nossa intensa oração e dos maravilhosos milagres de Deus sobre nossas vidas³¹.

A religião observada na paisagem goianiense nos revela uma sociedade instituída pela modernidade paisagística e um conservadorismo enquanto prática religiosa. O moderno está a cargo dos fixos, ou seja, se expressa nas mais belas paisagens arquitetônicas. Os cristãos neopentecostais (evangélicos) a partir da década de 1970 produzem e reproduzem no espaço urbano pontos fixos (templos magníficos), que são verdadeiros monumentos sagrados. Uma dessas paisagens em Goiânia pode ser visualizada pela figura 09. Ela representa a sede da igreja universal do reino de Deus na capital. Além dessa paisagem, esta religião conta com mais 49 templos³² espalhados por toda cidade.

O conservadorismo está ligado às práticas, as ações exercidas pelo domínio da cultura cristã. Por conseguinte, a capital de Goiás principalmente por parte dos evangélicos conserva em seu seio valores religiosos que fazem dela uma sociedade cada vez mais intolerante em relação às religiões afro-brasileiras. Entre elas os ideais religiosos se divergem, mas suas bases estão calcadas no cristianismo, elemento principal que as unem. Por tanto, discriminam as culturas subdominantes (Candomblé e Umbanda), por essas não pactuarem com a mesma visão de mundo cristão.

³¹ Revista Boaventura, disponível no site - http://midia.adcampinasgoiania.com.br/revista/Ed_13.pdf.

³² Dados disponibilizados no site <http://www.igrejauniversal.org.br/>.

Foto: CARNEIRO, Vandervilson Alves, 2008



Figura 09: Catedral da Fé – sede central da IURD em Goiânia.

A IURD foi uma das pioneiras religiões cristãs neopentecostais em todo país. A partir de seu modelo surgem também outras denominações religiosas que apostam nas pregações do evangelho e no seu relacionamento com a vida cotidiana das pessoas. O movimento neopentecostal se insere no que os estudiosos denominam de Teologia da Prosperidade (MARIANO, 1996), tendo em vista que o cristão está destinado à prosperidade terrena. Este movimento por ter princípios liberais nas questões de costumes do cotidiano vem crescendo cada vez mais em todo mundo.

No que se diz respeito ao neopentecostalismo evangélico, Goiânia figura no cenário internacional por ser uma das cidades responsáveis pela criação e difusão dessas igrejas por todo o mundo. A igreja Luz Para os Povos, Sara Nossa Terra e a Fonte da Vida tem suas origens na sociedade goianiense. Isso faz com que Goiânia seja um centro de referência mundial, pois é o local no global e vice versa.

A igreja Luz para os Povos foi fundada em 1987, essa paisagem religiosa na cidade de Goiânia teve sua revelação e idealização na cidade de Anápolis pelo então apóstolo Idelmar Fernandes da Silveira. Deus enviou seu mensageiro a anunciar “O pai o escolheu para realizar uma obra que se estenderá aos quatro cantos do mundo e produzirá um grande impacto em milhares de pessoas”³³. A partir dessa revelação o primeiro templo foi concretizado no setor Marechal Rondon em Goiânia.

³³ Frase da revelação exposta no site do apóstolo da igreja – www.sinomarsilveira.com.br/historia.html.

Em Goiânia além da sede a igreja Luz para os Povos conta com mais 31 paisagens (templos) que se distribuem por toda cidade. Um fator interessante a respeito dessa religião é a forma estratégica que utiliza para difundir sua doutrina. Para isso, existe um modelo de “Visão Celular”, onde baseado em quatro princípios “ganhar, consolidar, discipular e enviar” o novo convertido se torna um líder e sua casa uma célula da igreja. Esses espaços que se misturam entre sagrado e profano, têm a função de atrair fieis para esta doutrina e ao mesmo tempo lhes são orientados a participarem de uma igreja local.

Outra paisagem religiosa neopentecostal concretizada e iniciada na cidade de Goiânia foi a Comunidade Evangélica de Goiânia, ao qual teve sua fundação em 1976. Em fevereiro de 1992 transferiu sua sede para Brasília mudando sua denominação para Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra. Ali se estabeleceu como sede a todas as outras paisagens religiosas deste mesmo segmento que surgiram no Brasil e no mundo.

Esta comunidade evangélica, como muitas igrejas neopentecostais, conta com vários meios de comunicações para poder divulgar sua doutrina³⁴. Para isso, tem programa de TV e rádio com programação diária voltada ao público ouvinte. Realiza também publicações de periódicos como o Jornal Sara Nossa Terra e a revista Sara Brasil. Além desses meios de comunicação a igreja conta também com a colaboração dos Atletas de Cristo, nome designado aos jogadores de vários clubes pelo mundo e que assumem compromisso com a comunidade religiosa.

Fundada em 1994 também na cidade de Goiânia a paisagem religiosa da igreja Fonte da Vida permanece como sede internacional. De acordo com dados encontrados no site (www.fontedavida.com.br) desta igreja a cidade de Goiânia concentra mais de 70.000 mil fieis. Seu criador o pastor César Augusto também fez parte da Comunidade Evangélica de Goiânia antes de se tornar igreja Sara Nossa Terra.

A igreja para manter seus interesses no espaço urbano e em todo território de Goiás. Tem na política seu representante o deputado estadual Professor Fabio Sousa (então filho do pastor César Augusto, criador da igreja Fonte da Vida). De acordo com informações do site, desde a fundação dessa religião no espaço urbano de Goiânia, a cidade conta com mais de 50 templos.

O envolvimento dos evangélicos na política é uma forma de assegurar seus interesses e também de conquistar espaços públicos para a expansão dessas igrejas. Não há registros na história política de Goiânia, onde o poder público destinou áreas para a construção de terreiros

³⁴ Dados disponibilizados no site da igreja – www.saranossaterra.com.br.

ou até mesmo de outras religiões que não sejam as cristãs. As religiões evangélicas a partir da década de 1980 vêm aumentando seus representantes em todas as esferas políticas. Este período é acompanhado com a ascensão principalmente das igrejas neopentecostais (liderada pela Universal do Reino de Deus), que surgem com uma nova proposta de evangelização e de expansão rápida em todo mundo. Em entrevista cedida a Vieira (2007 *apud* Moraes, 2007), o apóstolo Sinomar Fernandes da Silveira, fundador e líder da igreja Luz para os Povos, justifica a adesão da igreja na política:

O silêncio do povo de Deus estava permitindo que o meio político se tornasse um antro de mentira e corrupção. Por isso, podemos e devemos nos envolver para que possamos mudar os rumos dessa nação. (MORAIS, 2007, p.172).

O deputado Federal João Campos (PSDB-GO) é um dos políticos goiano que sempre colocou à frente de sua gestão os interesses evangélicos do estado. Em um discurso em 2004 na câmara expressou assim a expansão geográfica em tão pouco tempo da igreja Fonte da Vida:

... Em apenas 10 anos este ministério projetou-se como uma das grandes instituições religiosas de nossa nação, apresentando uma proposta inovadora, ungida, aprovada por Deus e pelos seus membros, admiradores e simpatizantes. O Ministério Fonte da Vida apresenta-se hoje ao Brasil com 70.000 mil membros, sendo a sua sede internacional na cidade de Goiânia. Possuindo seu principal salão capacidade para 5.000 mil pessoas. Há mais 50 outros núcleos na grande Goiânia, perfazendo uma audiência de mais de 100.000 mil pessoas semanais, com reuniões diárias em seus principais núcleos. Nestes 10 anos de existência o Ministério Fonte da Vida cresceu de forma explosiva, atualmente são mais de 500 igrejas no Brasil, (...). Como a parábola da boa semente, que produziram a 30, 60 e a 100 por um, o Ministério Fonte da Vida cresceu neste ritmo multiplicativo. Internacionalmente está presente em Portugal, Inglaterra, França, Namíbia, Angola e nos E.U.A. em 13 cidades, amparando espiritualmente e socialmente os brasileiros que residem naqueles países, enobrecendo ainda mais o propósito deste ministério que nasceu no coração de Deus. [...] (seção solene, Câmara dos Deputados em 10/03/2004³⁵).

O discurso enaltece Goiânia como palco das igrejas evangélicas neopentecostais. A política é uma maneira dessas religiões se manterem e permanecerem no poder da sociedade goianiense. Estabelecendo em todas as esferas sócias padrões culturais religiosos que fazem dela uma cidade plena de valores cristã.

De acordo com Moraes (2007), a destinação de áreas públicas pelos administradores de Goiânia às religiões é uma prática que vem se aumentando desde a década 1980, com o

³⁵ Discurso do Deputado Federal João Campos – PSDB-GO, disponível no site - www.camara.gov.br.

grande aumento de políticos representantes dessas na câmara goianiense. Cita como exemplo um fato ocorrido em 1986. Nessa época, no setor Finsocial (região noroeste de Goiânia), havia sete áreas públicas destinadas à construção de infra-estrutura para a população local. Por iniciativa do poder público cinco delas foram doadas as igrejas: uma para a igreja católica e as outras quatro para as igrejas evangélicas.

Este e outros exemplos na política goianiense reforçam o domínio da cultura cristã na cidade. Não que sejamos contra a doação de espaços públicos para a construção de determinadas igrejas. Estamos aqui questionando o papel do estado, pois a lei o define como laico e o proíbe de eleger esta ou aquela religião, como verdadeira, falsa, superior ou inferior. Nesse sentido, todas as crenças e religiões devem ser tratadas com igual respeito e consideração. Em Goiânia isso não se vê quando se tratam das manifestações culturais por parte das religiões afro-brasileiras.

A Constituição vigente de 1988, não deixa dúvida sobre a função do estado em relação à cultura. Assim diz ela: “O estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais”³⁶. Nesse enfoque, é dever do estado promover também, apoio às religiões afro-brasileiras, uma vez que a sociedade religiosa de Goiânia não se faz apenas pela cultura cristã.

Outra denominação religiosa cristã muito difundida no espaço urbano de Goiânia são os Espíritas Kardecistas. Somente nessa cidade contam com 123 locais religiosos entre núcleos, centros, grupos, dentre outros espaços ligados a este segmento religioso. No estado somam um total de 469 estabelecimentos voltados a esta doutrina³⁷.

Originado na França, a partir de 1857, o Kardecismo ou Espiritismo (de Allan Kardec, 1804-1869) semeou-se no fértil solo da religiosidade brasileira, começando por parte da elite intelectual (médicos, professores, advogados, etc.) e se difundiu por quase todos os meios sociais. Para seus adeptos, o Espiritismo representa uma tríplice doutrina: religião, filosofia e ciência. Religião porque têm o Cristo como modelo de perfeição espiritual e moral para a humanidade. Filosofia porque tem a reencarnação como princípio fundamental para a compreensão da justiça divina. E Ciência porque defende a lei da evolução e a lei de causa e efeito para a explicação racional das relações entre fenômenos visíveis (corporais) e invisíveis (espirituais) (JACINTHO, 1985).

³⁶ Constituição Federal, 1988, art. 215.

³⁷ Dados disponibilizados no site – www.feego.org.br.

De acordo com Jacintho (1985), no Espiritismo não há dicotomia espírito versus matéria, mas sim imbricação, complementaridade e interação entre ambos os elementos. Contudo essa relação é dialética e evolutiva. O princípio fundamental do Kardecismo está na relação permanente entre o mundo visível, ou seja, material e o mundo invisível que seria o espiritual.

O foco da doutrina é a crença na reencarnação e na comunicação com “entidades espirituais desencarnadas”, assim os espíritos dos mortos voltam à Terra e se encarnam em novos seres humanos. O retorno à vida terrena se faz pela necessidade de se pagar pelos erros cometidos em encarnações passadas. Esse processo contínuo de reencarnação dura até que tenha sido regatado e pago, atingindo assim, um estado pleno de perfeição moral.

O estudo, a caridade e a mediunidade compõem-se o sistema ritualístico do kardecismo. O estudo valoriza a pesquisa e a investigação experimental, a caridade enfatiza o amor ao próximo segundo os ensinamentos de Jesus à luz do espiritismo. E a mediunidade afirma a relação existente entre homens e espíritos.

De acordo com Bruzadelli (2008), a cidade de Palmelo de Goiás é reconhecida como a primeira cidade do Brasil a ter sua fundação a partir de trabalhos direcionados sobre a denominação religiosa espírita kardecista. Esse povoado teve início em 1929. Em 1953 desmembrou-se da cidade de Pires do Rio se tornando município e um centro de atração para as pessoas que buscavam no espiritismo, a cura através da mediunidade.

As primeiras manifestações do kardecismo na cidade de Goiânia surgem no final da década de 1930. Grupos dessa denominação religiosa vêem na cidade moderna a possibilidade de divulgar e difundir a doutrina espírita (BRUZADELLI, 2008).

Os dois principais centros que estão presentes na paisagem religiosa da cidade se destacam no espaço urbano desde o final da década de 1940. São eles: o Centro Espírita “Escola Espírita Luz e Vida”, localizado na parte central de Goiânia (ao lado do Parque Mutirama), abriu suas portas para estudos a cerca da moral cristã no ano de 1950, com apenas quatro membros. A abertura oficial aos que se interessavam pela doutrina espírita nesse centro foi permitida pelo líder espiritual em 1951; e a Irradiação Espírita Cristã, que se encontra no setor Vila Nova. Este último teve sua fundação em 1948, inicialmente começou a funcionar com um grupo de pessoas que se encontravam no próprio setor, na casa de um dos participantes.

O local onde se encontra o atual centro só veio a se concretizar em 1953. Interessante observar que entre o período de 1948 a 1953, o primeiro nome dado ao grupo era “Tenda do caminho”. E os trabalhos no campo espiritual funcionavam na linha da Umbanda (uma das

religiões afro-brasileira). O nome que se observa hoje na paisagem desta religião, só veio a se confirmar em 1962, por decisão das lideranças espirituais desta instituição na época. A partir desse momento todas as orientações espirituais neste centro passaram a ser desenvolvidas sobe a doutrina Espírita Kardecista.

Numa pesquisa realizada por mim (TEIXEIRA, 2007) num centro espírita na Vila Mutirão (região noroeste de Goiânia), revelou que os membros do núcleo, além de uma boa formação educacional, têm também um bom poder aquisitivo. O líder religioso do núcleo Elias Inácio de Moraes (entrevistado na época), era professor universitário com pós-graduação em sociologia e residente no Setor Jardim América, próximo ao Setor Bueno, uma das regiões nobre da cidade.

Diferentemente dos evangélicos os Espíritas Kardecistas não se preocupam em eleger candidatos para representá-los no segmento político. De acordo com o líder religioso Elias, “existe no meio espírita uma cultura de distanciamento em relação à política partidária. (...) candidatos ou mesmo ocupantes na esfera pública procuram se aproximar das atividades assistenciais espíritas na intenção de obter proveito político”.

A paisagem religiosa católica, depois das evangélicas, tem uma presença marcante na cidade de Goiânia. A disputa territorial entre esses grupos cristãos está revelada na configuração do espaço urbano. Eles procuram instalar seus templos em áreas centrais para facilitar a divulgação de suas doutrinas.

A Paróquia de Nossa Senhora Auxiliadora de Goiânia foi o primeiro templo religioso da nova capital do Estado de Goiás. Está paróquia teve sua criação em 1937. Permaneceu como paróquia até 1956, quando foi indicada como Catedral-Provisória da nova Arquidiocese de Goiânia. Em 1966 recebeu definitivamente o título de Igreja Catedral. Constituindo assim, como um dos símbolos católicos mais antigos de Goiânia.

A Matriz de Campinas (Paróquia Nossa Senhora da Conceição) é outra paisagem religiosa muito importante para os católicos de Goiânia. Considerada como a maior igreja católica da cidade recebe fiéis de todas as regiões de Goiânia. Nas terças-feiras é o dia de maior frequência da semana, pois ocorrem novenas de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro várias vezes no dia.

A igreja da Matriz de Campinas onde está situada tem sua origem em 1845, onde o núcleo populacional de Campinas já existia anteriormente a construção de Goiânia. Em 1913 Campinas alcançou o título de município, ao qual veio a perder em 1935 com sua anexação ao município de Goiânia.

As igrejas evangélicas (pentecostais e neopentecostais) têm por costume a adoção de símbolos (figura 10) como forma de identificação entre os cristãos. Alguns desses símbolos são fixados nas fachadas das igrejas, estabelecendo seu domínio religioso em determinada paisagem de Goiânia. Estes símbolos além de identificar a que religião o templo pertence, produz também um significado cultural que é partilhado entre o coletivo daquele grupo religioso. A cultura nesse sentido é algo coletivo, pois está na ação social entre o grupo e não na individualidade de cada um.

Fonte: Site das respectivas igrejas.



Figura 10: Símbolos religiosos das igrejas evangélicas.

A chama de fogo em forma de dedo na paisagem religiosa da igreja Sara Nossa Terra, simboliza o Espírito Santo (informações no site da religião), que a partir de seu lugar de origem (Goiânia), em formato de flecha de fogos atingirá todas as cidades do mundo. No intuito também de atingir todo o mundo através de sua doutrina, a igreja Luz Para os Povos adotou como símbolo uma pomba (que também simboliza o Espírito Santo) abraçando o globo terrestre.

A igreja Fonte da Vida tem em sua identidade visual várias mãos abertas, onde aquelas que estão no centro e com cores azuis mais claras, produzem a figura de uma pomba. Está imagem simboliza o cristão com as mãos abertas, pronto para receber o Espírito Santo. Já a CGADB³⁸ (Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil) aprovou recentemente o novo símbolo para toda igreja Assembléia de Deus no Brasil. O novo símbolo tem o desenho na forma de um peixe com uma chama em cima. O peixe em forma de letra “A” (de

³⁸ Dados disponibilizados no site - <http://cgadb.org.br/home/index.php?option=com>.

assembléia) na posição horizontal representa o primeiro símbolo dos cristãos, enquanto a chama no formato da letra “D” (de Deus) significa a chama do espírito santo.

A IURD (Igreja Universal do Reino de Deus) antigamente usava nas fachadas duas mãos juntas em oração, atualmente esse segmento religioso usa uma pomba branca dentro de um coração vermelho como símbolo de sua paisagem. A pomba simboliza o espírito santo e o coração a parte principal do cristão por onde o espírito santo (simbolizado pela pomba) se revela e comunica com o fiel.

Para os cristãos católicos o que existe como modelo de símbolo paisagístico é a característica das construções dos templos religiosos na paisagem. Geralmente uma igreja católica tem em sua fachada o símbolo da cruz. Algumas igrejas como a Catedral Metropolitana de Goiânia (figura 11) tem em sua arquitetura a forma de uma torre e no ponto mais alto está a cruz. A cruz representa para os católicos a Paixão de Cristo por nós homens, o perdão dos pecados e a salvação humana. Já a arquitetura com as torres simboliza a proximidade do cristão com o céu com o alto. Manifestando aos fieis a proximidade do mundo sobrenatural com o terreno. Simbolizam também a segurança e a transcendência plena, em Deus, que está no céu³⁹.

Fonte: TEIXEIRA, J. P. 2009



Figura 11: Templo da Catedral Metropolitana de Goiânia - Setor Central.

³⁹ Informações obtidas em “O Significado da Arquitetura Sagrada: texto disponível no site - <http://www.assintec.org.br>.

Entre os espíritas não existe a utilização de um símbolo que os identifique, entretanto na fachada dos centros/núcleos há, em geral, o nome do centro e observa-se nomes de pessoas como uma forma de homenagear alguns líderes que foram importantes no processo de formação dessa religião. Em outros casos utilizam também nomes ligados ao princípio da doutrina espírita. O líder Elias nos informou (TEIXEIRA, 2007) que no local, o nome “Fraternidade Espírita”, foi adotado como forma de destacar a Fraternidade como principal compromisso em relação aos participantes da casa, entre si e à comunidade.

A cidade de Goiânia é reconhecida como a “Capital de Deus”, termo designado pelos evangélicos para demonstrar o quanto esta cidade é predominantemente religiosa cristã. Estudos realizados por Jacob et. al. (2006), sobre a religiosidade no espaço urbano de Goiânia, demonstrou que o número de fiéis católicos decresce, enquanto o de evangélicos aumenta se tornando a primeira cidade do país a cerca desse segmento religioso. Para os autores:

A perda de adeptos da Igreja Católica em Goiânia tem beneficiado principalmente os evangélicos pentecostais⁴⁰, que aí apresentaram um dos seus maiores crescimentos, de +7,5 pontos percentuais, no período de 1991 a 2000. Assim, com 16% de fiéis, Goiânia ocupa o primeiro lugar entre as capitais brasileiras, quanto à importância dessa confissão religiosa, o que indica que essa mudança no perfil religioso de sua população já havia começado nos anos 1980. (JACOB, et. al. 2006, p.220).

O estudo também revelou que dentre as religiões pentecostais presentes na capital goiana, a Igreja Assembléia de Deus tem a maior porcentagem dos habitantes, e em menor proporção a Igreja universal do Reino de Deus, seguida pela Congregação Cristã do Brasil. A distribuição da população evangélica conforme a figura 12 mostra que eles se concentram por toda parte da cidade.

⁴⁰ Os autores utilizam esse termo conforme classificação do IBGE. Mas como estamos considerando uma diferenciação entre pentecostal e neopentecostal, o termo aqui contempla as duas designações.

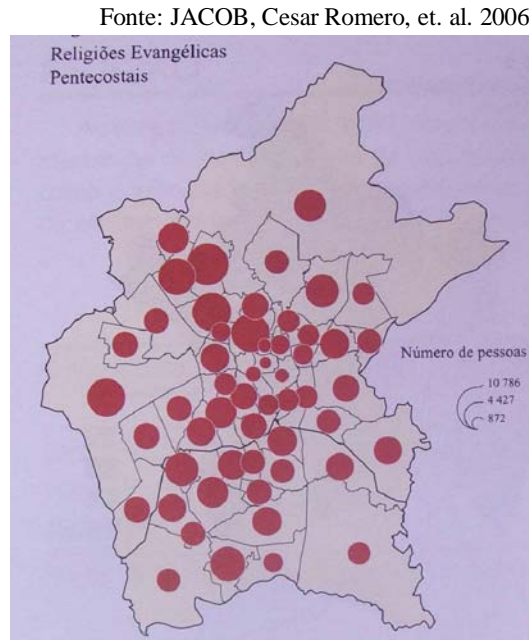


Figura 12: Distribuição da população evangélica pentecostal e neopentecostais pela cidade de Goiânia.

Pela figura apresentada podemos observar uma grande concentração das pessoas evangélicas na parte noroeste de Goiânia. Essa região é compreendida segundo dados da prefeitura, como a região onde as pessoas possuem o menor índice de poder aquisitivo. São pessoas que se encontram na linha de pobreza. As religiões são frutos da classe “baixa” para poder diminuir um pouco os sofrimentos enfrentados no seu cotidiano?

Na periferia onde se encontra a maioria da população pobre de Goiânia, podemos encontrar varias igrejas que foram construídas através de festas organizadas pelos fiéis. Esses freqüentadores das igrejas cuidam de fazer o planejamento no que se refere ao lazer para toda a comunidade. Sendo assim, o fiel que pertence a uma igreja na periferia está disposto a ajudar para que ela cresça cada vez mais, procurando atuar juntamente com a comunidade.

Segundo Novaes (2003, p.12), “a religião não serve para ficar no sofrimento, ela é um recurso para transformar esse sofrimento em uma coisa suportável, ou seja, fornecer explicação. Quando alguém sofre por algum problema e não tem explicação, o sofrimento é muito maior”. Nesse sentido podemos perceber que a religião serve como um ponto de apoio para o sofrimento do indivíduo. Ela serve para o alívio de alguns males.

Vale a pena ressaltar que a religião tanto nas classes populares como nas classes média buscam sanar seus problemas materiais e espirituais. A classe popular procura interagir através da solidariedade e ajuda mútua. Esta classe não obtém recursos financeiros disponíveis, porém dão muito do pouco que tem para as igrejas. Em geral as pessoas

religiosas nos bairros populares buscam soluções no companheirismo, na amizade e na solidariedade.

Dar um sentido à vida é uma das finalidades do fenômeno religioso. Ainda podemos encontrar curandeiros e rezadeiras que aliviam o sofrimento das pessoas sem cobrar nada dizendo que receberam esse dom de Deus. Essas pessoas geralmente moram em bairros periféricos.

Seja ela nas suas várias formas de manifestação, a religião na periferia pobre tem uma enorme força no que se refere ao poder de intervenção, procurando dar proteção na vida das pessoas e funcionando como fonte de alimentação para que a pessoa tenha uma vida digna. Para Novaes (2003), pertencer a uma religião não significa estar em um estado pessoal maravilhoso. Como o Estado está ausente em espaços onde a população necessita de apoio, a religião funciona como um lugar de agregação social.

A concentração de igrejas evangélicas, católicas, centros espíritas e terreiros de umbanda e candomblé em bairros populares não é homogênea quando observamos determinados setores em particular. Como um elemento da cultura, as expressões religiosas seguem distinções sociais específicas que interferem na localização e identificação dos templos, marcando diferenciadamente a paisagem.

A cidade de Goiânia é assim, um território culturalmente dominado pelas religiões cristãs (em especial pelas evangélicas). As marcas expressas na paisagem urbana reforçam esse domínio, pois basta andarmos pela cidade para constatar o quão é visível essa hegemonia cultural.

Como podemos identificar, a prática cultural religiosa cristã nasceu junto com a cidade, a princípio pela construção da igreja católica (hoje Catedral de Goiânia), por conseguinte, pelos missionários protestantes que aqui chegaram com a missão de converter os novos habitantes. Depois de convertidos cada grupo com a sua devida doutrina iniciaram a construção de templos pelo centro da cidade. Com isso, estabeleceram pontos fixos (domínio religioso), para poderem congregar em comunidade.

As religiões afro-brasileiras como cultura alternativa no espaço urbano de Goiânia, persistem e resistem a toda essa hegemonia cultural cristã. O conflito parece ser inevitável, uma vez que as práticas religiosas do Candomblé e da Umbanda não condizem com os padrões culturais da sociedade goianiense.

As manifestações no espaço público por parte das religiões afro-brasileiras em Goiânia só acontecem em épocas comemorativas, como: o dia da abolição da escravatura (13 de maio), o dia da consciência negra (20 de novembro) e também no carnaval onde se apresenta

o grupo do Afoxé. Somente quando essas manifestações ganham o espaço público de Goiânia é que saem da invisibilidade mostrando outro tipo de cultura que pouco a sociedade goianiense conhece.

Goiânia também contempla em sua paisagem, outros segmentos religiosos que não cristãos e nem afro-brasileiros. São manifestações da cultura alternativa, mas que diferentemente das afro-brasileiras, não sofrem tanta discriminação por parte das religiões cristãs e da sociedade em geral. Podemos citar a religião oriental Seicho-No-Ie (originária do Japão) e a Congregação Israelita da Nova Aliança que sobre orientação judaica se faz presente nesta cidade, dentre outras.

A hegemonia cultural das religiões cristãs no espaço urbano de Goiânia tem contribuído bastante para que a maioria da população continue a reproduzir a intolerância religiosa a cerca das religiões afro-brasileira. Isso faz com que a população não adquira conhecimento sobre o multiculturalismo religioso presente na sociedade goianiense. Ignorar essas manifestações religiosas em nossa cidade é querer omitir de nossa sociedade uma parte cultural da formação do povo goianiense.

De acordo com Silva Jr. (2007, p. 315), “a intolerância religiosa/racial configura uma das faces mais abjetas do racismo brasileiro, mantendo-se intacta ao longo de toda história, resistindo inclusive, ao processo de democratização, cujo marco fundamental foi a promulgação da Constituição de 1988”.

A intolerância religiosa se vincula a um conjunto de discriminações que inclui o preconceito racial. Para Sodré (1988, p.160): “o sistema racista sustenta-se, em última instância, na separação radical que a Modernidade europeia opera entre natureza e cultura. O ‘outro’ é introjetado pela consciência hegemônica como um ser-sem-lugar-na-cultura”. E continua, ao falar da desumanização do homem “afro”: “Não se consegue na verdade, admitir um lugar pleno para o outro. É preciso negar ao outro uma territorialidade (...) (IDEM).

Voltando o olhar para o terreiro, ele conclui:

A comunidade-terreiro tem exibido ao longo dos tempos um antídoto para essa dificuldade visceral do Ocidente em face da aproximação real, territorial, das diferenças. Não se trata de nenhuma comunidade fundada em ‘raça’ ou em ‘autenticidade nacional’ (projeto que tem encantado desde românticos nostálgicos até doutrinadores totalitários), mas da afirmação de um espaço de alacridade, de jogo de cosmos com o mundo. Através dele, **os negros instauram ritmicamente lugares de acerto entre os homens, de reversibilidade entre os entes e assim expõem a ambivalência de toda identidade (que o Ocidente quer, no entanto, estável, universal, hegemônica).** (1988, p. 164 – grifo nosso)

Alacridade é sinônimo de vivacidade, jovialidade. De outra maneira, pode-se dizer que as pessoas negras que fundaram e consolidaram comunidades-terreiros abrem-se, em determinados locais, a sua maneira, para todos, conformando uma religião aberta, receptiva, dinâmica. Mesmo que haja crescente participação ou predomínio de pessoas brancas no candomblé, este ainda é uma “religião africana” (BASTIDE, 2001), de matriz africana, ou seja, uma “religião negra” (RICARDO, 2007). Em parte o preconceito por ela sofrido vem dessa sua configuração.

A intolerância religiosa para com as religiões afro-brasileiras está ligada fortemente ao seu contexto histórico cultural. O preconceito racial a elas, por parte das religiões cristãs e de uma parte da sociedade, em geral se vinculam a criação desse segmento religioso aos negros. Coisa que foi construído ideologicamente no processo de formação social do povo brasileiro principalmente pela elite cristã europeizada. Com o negro sua cultura foi também inferiorizada, e com isso, sua religião passou a ser menosprezada.

O preconceito religioso na cidade de Goiânia contra as religiões afro-brasileiras é simplesmente de caráter religioso, ou por trás dele está também implícito uma discriminação, por elas possuírem origens negras? Acreditamos que sim! Pois nem mesmo uma significativa quantidade de brancos⁴¹ que vem participando desse segmento religioso está fazendo com que suas práticas religiosas tenham uma tolerância maior por parte das religiões cristãs.

2.3 – Terreiros de Candomblé em áreas urbanas

A emergência do Candomblé no espaço urbano em terras brasileiras se faz a partir da abolição da escravidão e da proclamação da República. Nesse momento se instala no país uma nova ordem política e econômica. O antigo regime monárquico deu lugar ao republicano e a mão de obra escrava foi substituída pela assalariada.

O ex-escravo agora dono de sua liberdade não encontrando trabalho nas antigas fazendas ou até mesmo não querendo mais permanecer nelas, procuram as cidades em busca de melhores qualidades de vida.

As idéias europeizadas nas cidades brasileiras não permitiam aos negros o mesmo *status* que a de um branco. Em função de sua condição financeira e da discriminação racial, não existia nesse projeto moderno um espaço reservado para eles, permanecendo assim, em

⁴¹ Nos três terreiros pesquisados foi constatada a presença de pessoas brancas em todos os níveis hierárquicos. Pessoas que consideramos socialmente brancas, até mesmo em quando perguntadas sobre sua cor/raça, respondiam que eram negras, relacionando com uma religião de origem africana.

grande parte segregados em áreas isoladas locais que para a polícia era considerado como lugar de malandros e criminosos. A esse respeito Silva relata ironizando que:

Ao importar o modelo europeu de vida, combatia-se a herança africana em nossa cultura, vista com exemplo de primitivismo e atraso. Os valores da ordem, da higiene, da moda, dos hábitos comidos se chocavam com os da africanidade expressos em suas danças, em sua moda de cores vivas, em sua comida apimentada enchendo de fumaça as ruas, e, principalmente, em sua religião, onde os deuses eram recebidos no êxtase do transe produzido por danças sensuais, músicas agitadas e numa alegria estapafúrdia que envolvia o consumo de comidas exóticas e também de bebidas alcoólicas (SILVA, 1994, p.54).

Nas palavras de Silva percebemos o quanto de alegria e felicidade era produzido nas manifestações religiosas realizadas pela comunidade negra. Esses valores culturais afro-brasileiros eram considerados como obstáculos ao modelo cultural europeu, tendo em vista, a grande proliferação do Candomblé pelas cidades.

Silva (1994) discorre que a inferioridade demonstrada pelo branco em relação à religião do negro, está no fato de a considerarem como sendo politeísta e animista. Ao cultivar um único Deus (monoteísta), os brancos acreditavam que estariam realizando uma maior captação intelectual em relação ao desenvolvimento humano. Diferenciando assim, dos negros que acreditavam em vários deuses e atribuíam vida aos objetos inanimados.

Mesmo com toda essa discriminação por parte da elite branca, os terreiros de Candomblé foram se constituindo pelas cidades brasileiras como forma de conforto espiritual e também como uma maneira de resistência e persistência da cultura afro-brasileira. Sodré afirma que:

(...) o terreiro (de candomblé) afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, por que além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes da subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil (SODRÉ, 1988, p.19).

A forma de organização social dos terreiros para Silva (1994) aconteceu em função da família-de-santo, ao qual estabelece vínculos baseados em laços de parentesco religiosos. Essa forma de organização para ele foi perdendo suas características étnicas e com o passar do tempo passou a incorporar os vários terreiros fundados pelas gerações seguintes. Ainda conforme o autor, “a família-de-santo, além de ‘irmanar’ os que pertencem a uma mesma casa de candomblé, estabelece ligações de parentesco entre terreiros ‘parentes’ de uma mesma família fundadora”

A maneira de se cultuar os deuses nos terreiros de Candomblé era distinguida pelos negros de acordo com os modelos de rito chamados de “nação”. Desses modelos os que mais são praticados hoje são: o rito-nagô (iorubá⁴²) e o angola. (SILVA, 1994). No Brasil a nação iorubá é uma das mais influentes na prática do Candomblé. Os três terreiros que fazem parte desta pesquisa em Goiânia também se vinculam ao candomblé nagô. Para Barros (2003), os negros que praticavam o Candomblé nagô na Bahia migravam para outros estados brasileiros conservando esse ritual iorubano.

A casa ou Ilê (em iorubá) onde são construídos os terreiros em sua grande maioria também é o local onde o pai ou mãe-de-santo residem. Permitindo assim, a presença do sagrado e profano no espaço-terreiro, embora as culturas africanas não façam nenhuma distinção radical entre esses dois termos. Sobre este local Barros comenta que:

O termo ‘*casá*’ ou ‘*ilê*’ é usado no cotidiano daqueles que professam a fé nos orixás, para designar o lugar onde habita a família, isto é, o domicílio, pois, muitas vezes, o Terreiro pode ser o lugar de moradia fixa. Alude, também, ao *Ilê Orixá*, isto é, às diversas construções que abrigam os objetos simbólicos (assentamentos) de cada um dos *orixás* que compõem o conjunto denominado Terreiro, Roça, Candomblé ou Casa-de-Santo. Na África, possui também a acepção de cidade. No novo contexto, ‘*Ilê*’ possui ainda o sentido de comunidade, relacionando as diversas casas de uma mesma origem, ou seja, pertencentes a uma mesma tradição cultural, ‘nação’. E, em sua utilização mais abrangente, como ‘*Ilê Aiê*’, indica a noção de humanidade, lugar onde habitam os seres humanos, o povo da Terra, em oposição a ‘*Ilê Orumí*’, local onde vivem os *orixás* e ancestrais (BARROS, 2003, p.29-30).

A casa ou Ilê nesta visão é representada na forma de símbolo, parte da linguagem de uma determinada cultura são visíveis no espaço geográfico e podem ser compreendidos como geossímbolos, sendo identificados como fixos que conferem ao espaço significados culturais capazes de contribuir na formação de identidades, territorialidades e na própria organização do espaço (BONNEMAISON, 2002). Em outras palavras, indivíduos ou grupos sociais elegem fixos, objetos, árvores entre outros elementos, como portadores de suas vidas cotidianas, construindo vínculos espaciais, confirmados pela memória coletiva que propicia a constituição de processos identitários e, desta forma, transformando-os em geossímbolos.

A casa (terreiro), portanto, é o lugar da memória, das origens e das tradições. Nesse sentido, a comunicação oral, praticada através da memória, sob os registros de lendas, rituais, narrativas e mitos corroboram na (re)composição dos geossímbolos significando a emergência da reconstituição do novo lugar.

⁴² O termo *Yorubá* designa hoje, na África Ocidental, um grupo lingüístico que abrange vários Estados da Federação da Nigéria (Kwara, Lagos, Bendel, Ogun, Ondo, Oyóó), assim como as repúblicas de Benin (antigo Daomé) e Togo (a região própria dessa cultura, também chamada de *Yorubaland*, já constituiu todo o espaço geográfico localizado na Guiné Oriental entre o Daomé e as embocaduras do Níger).

No terreiro os deuses cultuados são denominados orixás (divindades africanas iorubana). Segundo Barros (2003, p.31), na África esses deuses estavam relacionados à família, cidade ou região, “o que promovia a caracterização de cultos grupais e regionais, ou mais raramente, de cultos de caráter nacional”. Com um novo arranjo tanto territorial como cultural, no Brasil cada adepto do Candomblé passou a assegurar pessoalmente as exigências junto ao seu orixá. Visto que em cada terreiro tem a assistência de um babalorixá (pai-de-santo) ou yalorixá (mãe-de-santo).

Para uma clarificação representativa dos orixás, esquematizamos o quadro abaixo onde cada orixá está ligado a um elemento natural juntamente com o seu respectivo local de culto:

Quadro 06: Classificação Geográfica dos Orixás

Orixá	Elemento Natural	Domínio, Local de Culto
Exu	Fogo	Estradas, portas (locais de passagem), encruzilhada, cemitério
Ogun	Fogo, ar, ferro (metais)	Estrada (caminhos)
Oxóssi	Mata	Árvores, mata, floresta
Obaluaiê	Terra	Cemitérios
Ossain	Folha, planta	Árvores, mata, floresta
Oxumarê	Arco-íris	Poço, fonte de água
Xangô	Raio, trovão	Pedreira, pedras de raio
Oxum	Água doce	Rio, lago, fonte, cachoeira
Iemanjá	Água salgada	Mar, praia
Iansã	Vento, raio, tempestade	Cemitério, bambual
Obá	Água doce	Rio, águas revoltas
Logun-Edé	Terra, água	Floresta, rios, cachoeiras
Nana	Terra, água	Pântano, lodo
Oxalá	Ar	Todos os lugares

Fonte: SILVA, V. G. Candomblé e Umbanda. São Paulo: Ática, 1994, organizado por TEIXEIRA, J. P. 2009.

O quadro nos permite identificar os diversos locais onde são realizadas as oferendas aos orixás. Podemos também a partir dele observar a extensa relação dessa religião com o espaço urbano, uma vez que o ritual não se restringe apenas ao espaço fixo (terreiro). Esses locais para o povo do Candomblé têm um valor simbólico muito grande, pois carregam em seu interior uma força vital entre os deuses e os que cultuam a cultura afro-brasileira.

A relação geográfica com essa religião é fundamental para podermos compreender os valores culturais atribuídos tanto aos espaços naturais (rios, matas, etc.), como também os produzidos socialmente (terreiros).

2.4 – O Terreiro como Identidade Cultural Afro-brasileira do Candomblé em Goiânia

Para Bonnemaïson (2002), etnia e território são dois conceitos fundamentais para uma análise de abordagem cultural. No seu entender a etnia constitui um grupo cultural, e nas sociedades tradicionais esse conceito possui um contorno muito forte no campo político, enquanto no campo geográfico, o território ganha destaque em função de determinada área espacial.

Os estudos de Bonnemaïson foram realizados em sociedades tradicionais, nestas o conceito de etnia passou a ter para ele uma identidade fundada na existência cultural. Comentando sobre as sociedades modernas ou industriais ele relata que estas “parecem ser etnias no sentido amplo, ao mesmo tempo em que são categorias ou grupos sociais” (2002, p.94). Ainda segundo o autor essas “etnias modernas” não possuem características duradouras devido à sua fluidez (fragmentação). Em função disso, não têm “territórios” como as sociedades tradicionais, mas adquirem espaços geográficos privilegiados.

Na sociedade urbanizada o que se define como etnia são os grupos estratificados que se constituem na gama de “microgrupos”. Cada um com sua maneira constituem o quadro real da existência de cada pessoa (BONNEMAISON, 2002). As etnias modernas (grupos fragmentados), mesmo nas grandes cidades não constituem territórios nos microgrupos?

Na sociedade industrial visto por uma necessidade constante de formação das cidades, pode-se conferir um modo de vida urbano (cultura urbana), onde parte da população congrega no mesmo espaço a busca por um consumo desenfreado. Por conseguinte no interior da vida urbana, essas mesmas pessoas se reúnem em grupos, nos vários lugares da cidade para a realização de determinadas ações, em busca da afirmação de suas identidades culturais. Nesse enfoque o terreiro de Candomblé inserido no espaço urbano, tem um sentido de identidade territorial, considerando aqui este espaço como uma forma de manifestação étnica cultural afro-brasileira. O sentido de identidade territorial que utilizamos foi na tentativa de demonstrar como os fies do Candomblé buscam nesses espaços a sensação de liberdade para cultivar seus deuses (orixás), em relação a um espaço exterior ao terreiro. De acordo com Claval:

(...) los lugares están indisolublemente ligados a los sentimientos de identidad, puesto que algunos sirven como puntos de reunión para los que se sienten próximos. Conservan, en su paisaje, signos que han aprendido a valorar. Los lugares de identidad, cuando son adyacentes, forman conjuntos coalescentes y constituyen territorios (CLAVAL, 2002c, p. 36).

Os seguidores do Candomblé estão a todo o momento vivendo um conflito de identidade cultural, tendo em vista o choque que sofrem em relação à identidade aberta (cidade) e a fechada (terreiros). Haesbaert (2007) relata que a tensão em relação a uma estabilidade identitária e a busca por uma identidade mais autônoma geram esse conflito. Gatens e Lloyd (citados por HAESBAERT, 2007, p.35), sobre esse conflito, vão dizer que “de um lado há a liberdade crítica para questionar e desafiar na prática nossas formas culturais herdadas; de outro, a aspiração por pertencer a uma cultura e a um lugar e, assim, sentir-se em casa neste mundo”.

O terreiro de Candomblé pode estar constituído na forma de “território-terreiro” (CORRÊA, 2005) no espaço urbano, como um lugar encarnador de ressignificação da cultura afro-brasileira. Espaço rico para estudos através da abordagem cultural geográfica, ao qual pode ser explorado por meio da dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade cultural, “Geossímbolos” (BONNEMAISON, 2002) e por meio de uma relação estabelecida com o local para o levantamento de dados, “descrição densa” (GEERTZ, 1978).

Bonnemaison (2002, p.109) define os geossímbolos como um “lugar, um itinerário, uma extensão”. Para esse autor, todo espaço configurado pela ação humana se desdobra em três níveis de percepções. Um espaço objetivo – o das estruturas geográficas -, outro espaço vivido – o das relações subjetivas -, e por fim o espaço cultural – lugar de uma escritura geossimbólica.

A produção do território-terreiro não seria possível sem uma manifestação cultural. Para Bonnemaison (2002), a cultura em termos de espaço, não se pode desvincular da idéia de território. Ainda segundo, o autor “é pela existência de uma cultura que se cria um território. É por ele que se fortalece e se exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço” (p.101-102). O território aqui, no entender do autor, é compreendido tanto como “espaço social” como também “espaço cultural”, além de estar vinculado ao social, está ligado ainda ao fator simbólico.

De acordo com Corrêa (2005, p.153), o terreiro de Candomblé se constituiu em terra brasileira como uma forma de “comemorar junto aos deuses a recuperação de sua identidade e por conseguinte de sua liberdade”. Nesse sentido a tradição do Candomblé prevaleceu no tempo, agora com a incorporação de elementos da cultura brasileira. A “reterritorialização” do Candomblé em solo brasileiro cria-se a necessidade de um “território-terreiro” afro-brasileiro, na busca de uma África ressignificada, pois neste espaço sagrado são vivenciadas experiências que renovam a identidade de um grupo cultural denominado como “afro-brasileiro”.

No território-terreiro as comunidades do Candomblé se relacionam com o seu real e o sobrenatural na busca de sua identidade cultural. Nestes espaços são resgatados os valores da africanidade através dos simulacros em territórios brasileiros. Nesse sentido, Corrêa (2005, p.155) nos confere que “ao criar esse território-terreiro afro-brasileiro, toma vida uma África recuperada pela memória, pelos mitos, tornando-se esse território-santuário”.

O território-terreiro para o povo do Candomblé passa a ser um lugar de vida, de identidade e segurança. Para Massey (2000, p.181), “um sentido do lugar, de enraizamento, pode fornecer estabilidade e uma fonte de identidade não problemática”. O termo “sentido de lugar”, utilizado pela autora, estamos aqui associando ao de “território-terreiro”. Este espaço pode ser um “refúgio do tumulto”, que no nosso entender, tumulto do cotidiano exterior ao terreiro.

O enraizamento de uma pessoa com uma certa localidade é essencialmente subconsciente, uma vez que ela sente que esse local (território-terreiro) é o seu lar e o de seus antepassados (TUAN, 1983). Ao se arraigar a um território-terreiro, os seguidores do Candomblé estão resistindo e persistindo culturalmente o modo de culto aos orixás (divindades africanas). As culturas minoritárias – no caso o Candomblé – reafirmam suas identidades e reinventam o território. A cultura com base territorial resiste aos embates da cultura mundializada. Não que os membros do Candomblé queiram evitar as coisas da cultura globalizada – cultura de massa –, mesmo convivendo em um espaço onde as relações cristãs estabelecem um domínio territorial na cidade de Goiânia eles procuram manter seus valores e seus signos para preservação da sua identidade cultural.

A sensação de fortalecer o grupo cultural faz com que os freqüentadores do Candomblé retornem sempre ao terreiro para afirmarem sua identidade territorial. Numa análise positiva de retorno ao lugar, Font e Rufi (2006) mencionaram Frampton e Cook, que vêem esse retorno como progressista e de resistência cultural. Ainda na análise de caráter positivo e otimista, Font e Rufi relatam que:

È nos lugares concretos, nos microespaços (povoados, bairros, cidades pequenas e medianas) onde, graças a sua peculiar química social, cria-se e recria-se a diversidade, e não nos grandes espaços abstratos, incluindo também nesta categoria as grandes metrópoles contemporâneas (2006, p.206).

De acordo com os autores a resistência cultural seria difícil nas grandes metrópoles em função da “explosão da fragmentação”. Entendemos que mesmo nas grandes metrópoles – caso de Goiânia – onde se concentra uma verdadeira diversidade cultural, encontra-se presente também as resistências e persistências de grupos culturais frente ao processo de

“globalização homogênea”. Não tão radicais como as comunidades tradicionais, mas sim como uma forma mais adaptada ao processo de urbanização industrial, como o caso dos terreiros de matrizes africanas. Conforme Mattelart (2005, p.103), não há cultura sem mediação e nem identidade sem tradução. Cada grupo (sociedade) reescreve os signos transnacionais “los adapta, los reconstruye, los reinterpreta, los ‘reterritorializa’, los ‘resemantiza’”.

A continuação da cultura afro-brasileira (Candomblé), nos territórios-terreiros é garantida pela presença de um “sacerdote” (pai ou mãe de santo). Estes zeladores dos terreiros mantêm-se por intermédio das festas e outros rituais, cultos aos deuses africanos (orixás). Tem-se aí uma relação de poder e cultura em relação ao lugar (terreiros). Conforme Schiavo (2004), os “sacerdotes” são também guardiões e responsáveis pela correta interpretação e aplicação da tradição em função de um corpo doutrinário. Nesse aspecto, a tradição cultural tem sua resistência e persistência através da formação de um grupo sacerdotal.

2.5 – O Candomblé e sua Relação com as áreas verdes em Goiânia

A Geografia é uma das ciências que tem contribuído bastante para uma análise da cidade e da vida urbana (CAVALCANTI, 2001). Em Goiânia, numa perspectiva geográfica não temos pesquisas que abordam estudos culturais da religião de matriz africana em relação ao Candomblé. Diante desse contexto, o Candomblé como religião que vivencia a natureza de forma sagrada nos instiga a compreender essa relação homem/natureza, numa sociedade onde cada vez mais, o ser humano se apropria dos elementos naturais para acumulação do capital.

A cidade de Goiânia reproduzindo a lógica do capitalismo, nos últimos 30 anos sofreu uma perda considerável em suas áreas verdes. O crescimento desacelerado da expansão urbana desta cidade, por parte dos governantes e da iniciativa privada – Imobiliárias –, são os principais responsáveis pelo processo da degradação ambiental.

Contrapondo-se a esta lógica, as comunidades de matrizes africanas – Candomblé – têm como princípio a conservação de áreas naturais (matas, rios), mesmo nos espaços urbanos. Estas áreas para a religião do Candomblé são consideradas sagradas e também constituídas como extensão inseparável de outro espaço transformado que se denomina “terreiro” (Ponto fixo da religião do Candomblé).

O Candomblé utiliza o espaço urbano nas suas diversas maneiras, como forma de manifestação da sua cultura afro-brasileira. Na cidade essa comunidade religiosa, se apropria de outros espaços além do terreiro para cultivar seus orixás. As áreas verdes são

constantemente utilizadas para oferendas e também onde são coletadas as ervas essenciais as cerimônias que acontecem nos terreiros. Outro local seriam as margens dos rios, onde também são realizados rituais por parte desta religião. Esses locais nas cidades, exteriores aos terreiros se revelam como espaços sagrados, indispensáveis para preservação da cultura afro-brasileira.

Para Rêgo:

As condições atuais da maioria dos terreiros da cidade obrigam os integrantes da religião a buscar abrigo, de forma crescente, para seus rituais e coleta de espécies da flora para realização dos cultos, nos parques da cidade – áreas verdes remanescentes. Assim, não só os espaços internos dos terreiros, como também os externos utilizados pelas comunidades religiosas, considerados sagrados pela atribuição ritual a eles imposta, se revelam indispensáveis para a existência do grupo (RÊGO, 2006, p. 43).

O rápido processo de urbanização que vem ocorrendo na cidade fez com que fossem reduzidas as áreas verdes no espaço urbano. Alguns terreiros constroem pequenos jardins e hortas para o cultivo das ervas sagradas. Na cidade de Goiânia estabelecimentos que comercializam produtos ao culto dos orixás e feiras-livres oferecem plantas para a realização dos rituais afro-brasileiros. Algumas casas utilizam chácaras no entorno de Goiânia (Região Metropolitana) para a realização das oferendas aos orixás. Estes locais são alugados e apropriados para esse tipo de culto.

Um dos princípios do Candomblé nada mais é do que o culto a natureza. Segundo Sodré (1988, p.152), os seguidores dessa religião não respeitam a natureza apenas por manter um “voluntarismo individualista”. Eles buscam nela uma relação de unidade, mantendo uma confraternização com as plantas, animais e minerais. Ainda conforme o autor, “as plantas têm um estatuto muito especial para os africanos e seus descendentes. (...). A mata é, assim, um lugar de encantamento”. No Candomblé não existe “orixá” sem força da natureza, as folhas são constantemente recolhidas nas matas e utilizadas dentro dos cultos.

Estudos realizados por Santos (1998), a respeito de religião e florestas, mostraram que os praticantes das religiões de matrizes africanas buscam áreas verdes existentes nos espaços urbanos para a realização de seus rituais, pois têm esses lugares como locais de “energia e comunicação espiritual”. O autor aponta ainda um “certo ecologismo” a despeito da sintonia entre esse segmento religioso e os espaços florestais.

A parceria governamental e de órgãos ambientais com as religiões de matrizes africanas como o Candomblé pode gerar experiências relevantes para a preservação dos fragmentos florestais e sua diversidade em espaços urbanos. O valor sócio-cultural das áreas verdes para esse segmento religioso é fruto dos seres sagrados em que crêem, “as árvores são

como altares da natureza, que atraem e abrigam as potestades do espaço” (BASTOS, 1979 *apud* SANTOS, 1998).

Para Barros (2003), o processo de constituição dos terreiros de Candomblé, estabelece a relação do espaço construído e a floresta (matas). O estreito relacionamento entre os dois espaços, para ele, demarca uma posição territorial e ao mesmo tempo protege o grupo religioso dos não-adeptos.

A relação do terreiro de Candomblé com a vegetação é tão forte e significativa que em muitas casas se reservam locais para a plantação de pequenas áreas verdes como uma forma de representação simbólica da natureza. Barros, nesse contexto, diz:

Dependendo do tamanho do espaço físico da comunidade, podem estar incluídos em seu conjunto, uma representação simbólica da floresta, ou mata, (...). Este espaço-mato, onde são plantadas ou simplesmente medram as ervas, é cercado de cuidados e visitado com frequência. De lá saem as plantas utilizadas nos banhos, beberagens e infusões que irão possibilitar, além da saúde física, a pureza ritual necessária (BARROS, 2003, p.38).

Nos espaços urbanos o legado cultural deixado pelos povos de origens africanas revela as tradições das práticas religiosas e a maneira como a vegetação é utilizada e entendida. Para as religiões afro-brasileiras, toda floresta é floresta, sendo estes fragmentos de cerrado, mata atlântica ou amazônica, não importa sua origem, o que está presente é a concepção sagrada deste lugar. As árvores podem ser identificadas por eles como moradia de divindades ou estar associada aos poderes dos orixás.

Como proposta para a diversidade com uma educação ambiental por parte da religiosidade afro-brasileira, Botelho (2007) oferece subsídios a partir das práticas religiosas do Candomblé com a lógica dos orixás. Para a autora, a visão de mundo africana e afro-brasileira reconhece uma profunda relação dos orixás com a natureza, ou seja, a natureza para eles é tida como um lugar sagrado. Essa relação faz com que esses seguidores desenvolvam uma consciência de preservação e conservação desses lugares. Nesse sentido, ela afirma ainda, que cada terreiro de Candomblé simboliza uma resistência aos descuidos com o meio ambiente. Para Botelho (2007):

Preservar, cuidar e manter a fauna e a flora é condição fundamental para os(as) participantes dessa religiosidade afro-brasileira. Os ritos e rituais são propiciados por meio de folhas, banhos de águas naturais e por partes de animais consagrados aos orixás. ‘Ewe orixá, orixá ewe’ sem folha não tem orixá, e sem orixás não há contato com o sagrado, assim como sem águas das cachoeiras, dos rios, dos igarapés, do mar, da fortaleza das pedreiras, a biodiversidade das florestas. Enfim, podemos afirmar que para a religião dos orixás a natureza é parte fundadora da constituição dos seres. (BOTELHO, 2007, p.211-212).

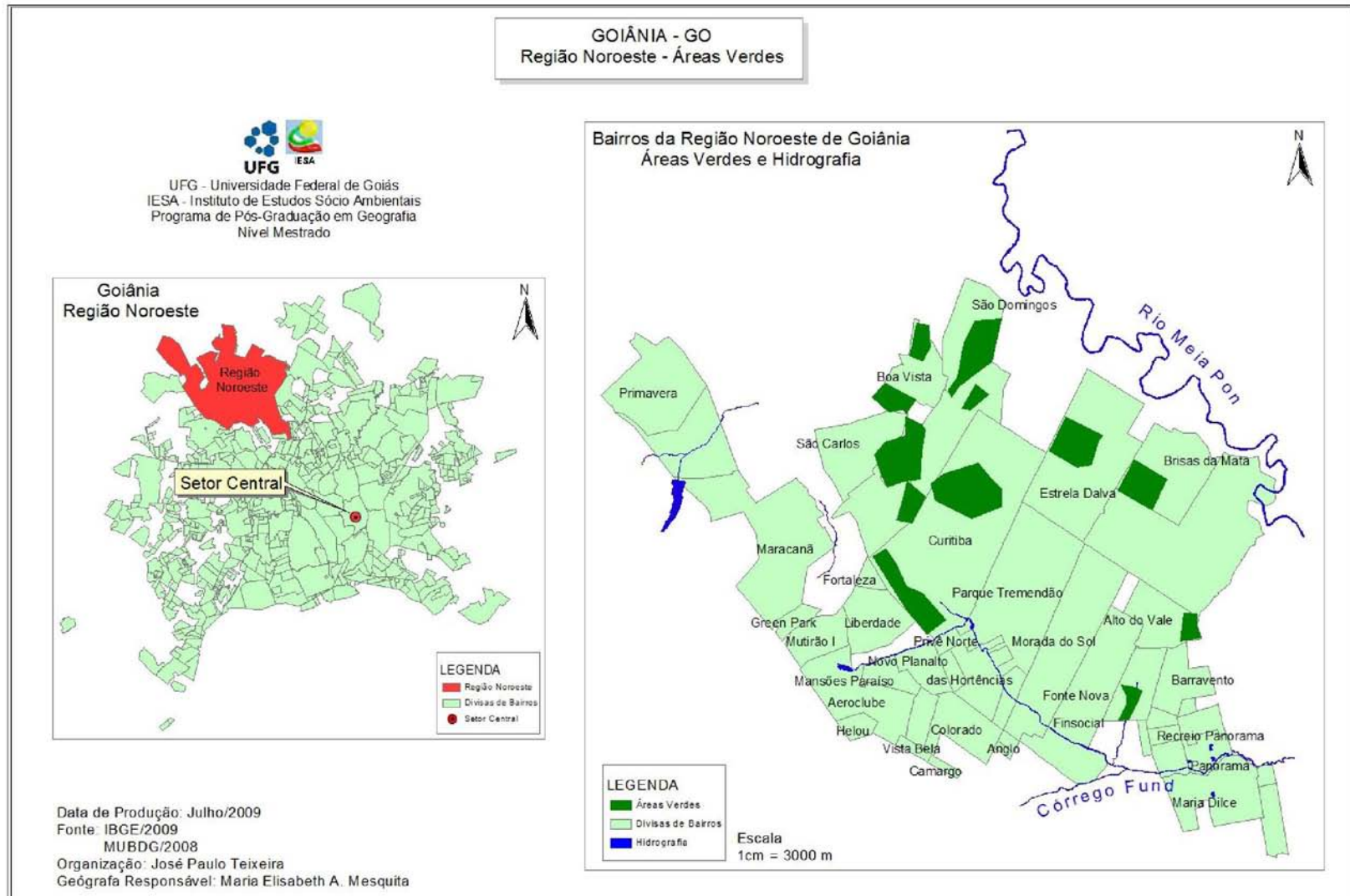
As palavras da autora citadas acima nos mostram como o Candomblé mantém uma harmonia entre ser humano e a natureza. Essa harmonia tem como resposta o equilíbrio espiritual e o material dos participantes desse segmento religioso. Equilíbrio esse, que faz do ser um pertencimento à natureza, pois para eles tanto a natureza como as pessoas são regidos pelas forças dos orixás.

O uso de materiais biodegradáveis no depósito dos trabalhos/ofereidas tem sido cada vez mais difundido no Candomblé de Goiânia. Ao invés de por as comidas em pratos, por exemplo, são usadas folhas associadas aos orixás que recebem as ofereidas. Esta é uma forma de troca, onde o que é retirado volta para a terra e a nutre como adubo, alimentando o ciclo vital.

A região noroeste de Goiânia (mapa 03) tem em sua estrutura a maior quantidade de áreas verdes em toda a cidade, noutro estudo sobre a espacialidade das religiões cristãs e afro-brasileira realizado nesta região (TEIXEIRA, 2007), foi constatado o uso dessas áreas por parte da comunidade afro-brasileira. Essa região concentra aproximadamente uma população com mais de 300 mil habitantes. Ela é considerada como uma região menos assistida por parte dos administradores públicos. No seu processo de urbanização a partir da década de 1980, conduzido pelo poder público e pelas imobiliárias o desmatamento vem se intensificando, levando essa região a uma degradação ambiental sem uma ocupação sustentável.

Ubiratan Francisco de Oliveira (Ex-diretor do Departamento de Desenvolvimento Ambiental da Prefeitura de Goiânia) foi um dos responsáveis pelo cadastramento das áreas verdes na região noroeste de Goiânia em sua administração de 2004 a 2008. O estudo segundo ele no período de sua gestão foi no sentido de diagnosticar áreas com potencial para serem preservadas como Unidades de Conservação.

De acordo com o ex-diretor na época foi realizado entrevistas com a população que residem próxima as áreas verde na região noroeste de Goiânia. E um dos objetivos era saber das pessoas o que elas achavam a respeito das reservas florestais. Conforme depoimento dos moradores, ele nos informou que há o temor em relação à violência urbana (locais para esconderijo de marginais). Afirmou também, que em alguns casos as áreas verdes são utilizadas para a retirada de ervas com o intuito do uso fitoterapêutico, e para fins religiosos como locais para trabalhos das religiões afro-brasileiras.



Mapa 03 - Região Noroeste de Goiânia - Áreas Verdes

A “natureza” tão enfocada pelos adeptos do Candomblé pôde ser compreendida neste trabalho também como áreas verdes. O principal referencial para essa religião a respeito desses locais é atribuído por eles como um espaço sagrado onde todos os elementos ali presentes têm ligação com os deuses africanos, ou seja, são regidos por essas forças espirituais.

Especificamente para a Geografia o conhecimento da “natureza” é de primordial importância, uma vez que ela constitui a base do espaço e da sociedade, se encontrando subjacente a tudo que se faz e se pensa sobre meio ambiente. Para um estudo aprofundado a respeito do conceito de “natureza” é preciso ter uma base filosófica para poder compreender melhor suas transformações durante os períodos de mudanças paradigmáticas. O que está em questão nesta parte do trabalho é uma natureza que se transcende sua materialidade física e ganha contornos sobrenaturais, pois sua forma física para o grupo pesquisado está impregnada de poderes divinos.

Para Santos (2008, p. 97) o homem “vai impondo à natureza suas próprias formas, que podemos chamar formas ou objeto culturais, artificiais, históricos”. Formas essas que para o autor foram ganhando acréscimos desde os tempos primitivos até os atuais. Nesse sentido, ela “torna-se cada dia mais culturalizada, mais artificializada, mais humanizada”. Essas ações impostas pelo ser humano o colocam como sujeito transformador da natureza em todo planeta Terra.

Pensar uma natureza pura nos dias de hoje é impossível, pois mesmo os espaços naturais onde a presença do ser humano nunca foi registrada, pode também ser considerada como natureza transformada. Toda superfície terrestre já foi identificada por ele e até mesmo pensada como possibilidade para exploração. Segundo Santos (2008, p. 99), “nada há mais, hoje que escape à presença do homem ou, em todo o caso, ao seu olhar multiplicado, visão alargada e aprofundada por instrumentos de observação, cuja acuidade vem crescendo a galope no curso deste século”. Lembrando aqui que o professor estava se referindo ao século XX.

Diferentemente de um olhar sobre a natureza como reserva de elementos naturais a serem explorados, os candomblecistas a tem como espaços sagrados. Sua lógica pode ser entendida como a mesma de transformação, quando se dela sem a presença do ser humano. Ela não pode é ser comparada com os mesmos objetivos, tendo em vista que para esse grupo religioso a natureza é sem dúvida morada dos deuses africanos (orixás).

CAPÍTULO III

“Território-Terreiro”: espaços reveladores da cultura afro-brasileira em Goiânia

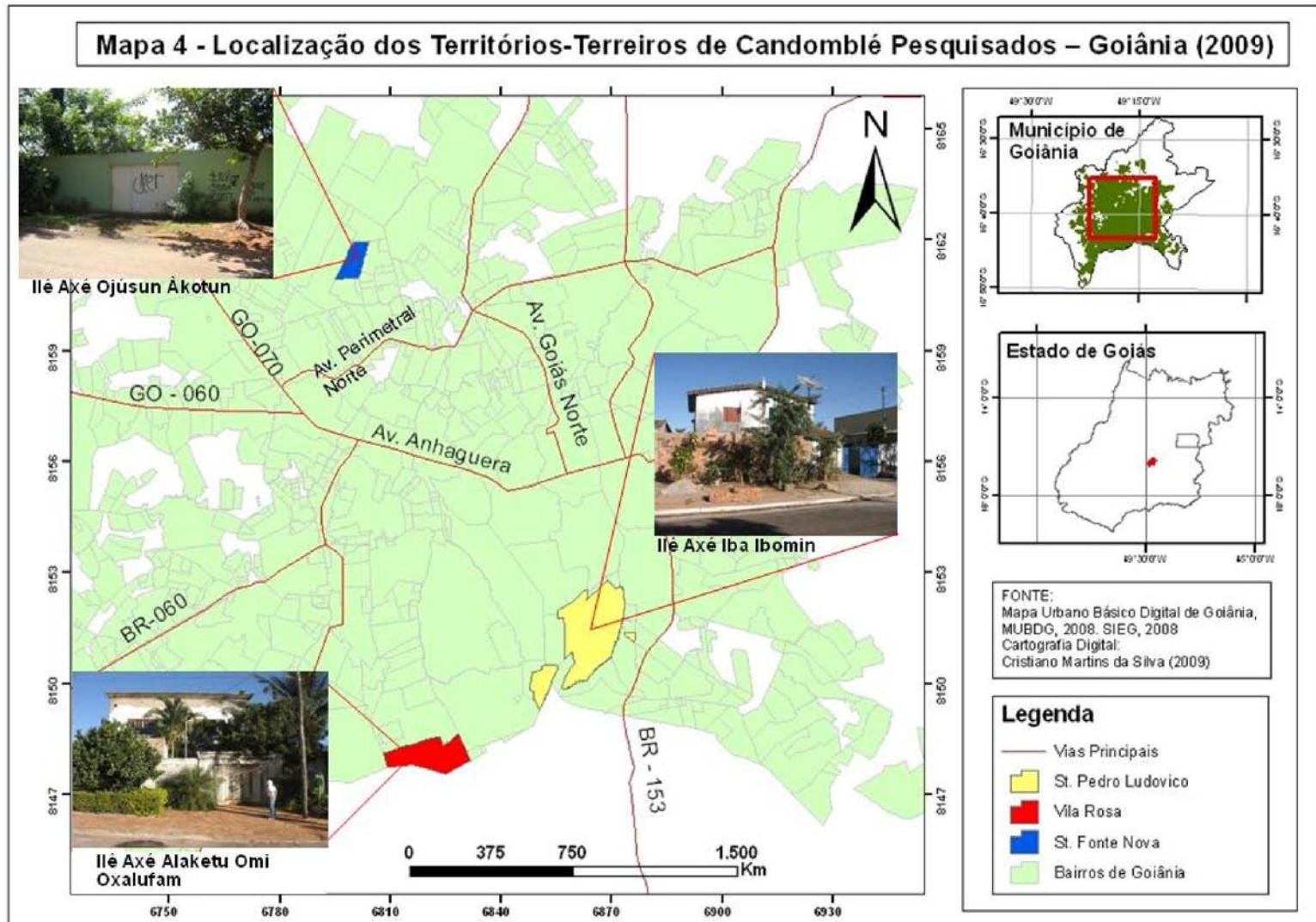
Os terreiros onde foi realizada a pesquisa estão localizados em diferentes áreas de Goiânia (mapa 04). Compreendem duas regiões: região sul, onde estão localizados dois Ilês (casas): um no setor Pedro Ludovico, o Ilê Axé Iba Ibomin e outro na Vila Rosa o Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufam; o Ilê Ojúsun Àkotun se localiza na região noroeste no setor Fonte Nova. Não que seja uma regra em Goiânia, mas a localização dos três terreiros na cidade encontra-se próximos às áreas verdes (anexo 03).

Os territórios-terreiros estudados conformam uma identidade territorial e cultural. A apropriação dos seguidores do Candomblé no espaço urbano de Goiânia se revela como portadora de significados da cultura afro-brasileira. O território neste sentido está associado à idéia de conservação cultural. Cultura essa que Claval (1999-a, p.63) vai dizer que “é a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas. Ela é herança transmitida de uma geração a outra”.

Essa herança cultural para o povo do Candomblé na cidade de Goiânia mergulha no território-terreiro e ali ganha força nas expressões realizadas pelos seguidores através dos rituais, na busca do contato com seus ancestrais e suas divindades. Segundo Corrêa (2005), a criação do território-terreiro é uma forma de resgatar na memória do povo negro, uma África em território brasileiro. Territórios esses que vão se constituir como preservadores de identidade e segurança da cultura afro-brasileira.

3.1 – A inserção do Candomblé no espaço urbano de Goiânia: a pessoa de Pai João de Abuque

Conforme depoimento de Dona Luzia (esposa do babalorixá), Pai João de Abuque (1937 – 2006) como é conhecido na cidade de Goiânia, nasceu na cidade de Salvador na Bahia. Devido a problemas de saúde iniciou sua trajetória no Candomblé aos oito anos de idade. A partir daí teve sua vida dirigida e orientada pelos orixás na continuação e preservação da cultura do Candomblé por onde estivesse presente.



A esposa de João de Abuque comentou ainda que eles se conheceram na cidade de Petrolina-PE, onde tiveram uma filha e depois se casaram na cidade de Juazeiro-BA em 1963. Decididos a vir morar no Centro-Oeste, se estabeleceram na cidade de Goiânia no final da década de 1960. Ainda de acordo com ela, a família de João de Abuque foi enviada pelos orixás para as terras goianas no intuito de aqui ele iniciar os preceitos da religiosidade do Candomblé.

Conforme relato de Pai João de Abuque no documentário *Coração de Olorum*⁴³, “essa terra aqui, Goiás, é de três lendários, de três orixás: Oxum, Xangô e Oxossi. Oxum, por causa dos lagos, porque aqui tem muitas nascentes. Então, ela nasce de uma mina, a Oxum. Xangô, por causa das pedreiras, muitas pedras e Oxossi, por causa das matas. Foi por isso, que me dei bem aqui (risos)”.

A trajetória de vida religiosa do babalorixá perpassa por várias cidades. Em cada uma delas deu continuidade aos rituais do Candomblé. Do litoral em Salvador se deslocou para o semi-árido nordestino e depois para o Estado de Goiás. Em suas palavras, o cerrado goiano é vislumbrado por causa dos aspectos de sua paisagem física. Na época de sua chegada a este estado na década de 1960 a beleza natural do cerrado podia ser bem mais contemplada. Nos últimos 40 anos esse bioma sofreu uma perda considerável em função da grande cobiça do ser humano.

A inserção do Candomblé nas terras de Goiás foi assim através do babalorixá João de Abuque. Ao chegar a Goiânia iniciou suas atividades como Pai de Santo no Setor Ferroviário onde construiu seu primeiro território-terreiro com a denominação de Tenda Caboclo Pena Branca. O nome é identificado a partir de sua iniciação como zelador de santo no Candomblé de Angola, ainda no estado da Bahia.

Segundo depoimento de Socorro (filha de João de Abuque com Dona Luzia), para se impor na cidade como um zelador da cultura afro-brasileira (Candomblé), Pai João de Abuque contou com a ajuda de Dona Geraldina⁴⁴ (em memória). Essa mãe-de-santo era umbandista e na época deu todo apoio para que João de Abuque iniciasse em Goiânia as atividades religiosas do Candomblé. Ela veio a falecer no final do ano de 2008 deixando como legado para o povo goianiense as tradições culturais da religiosidade da Umbanda.

⁴³ Documentário sobre o Candomblé em Goiânia, produzido pela turma do 7º período de Jornalismo da UFG em 2005, 16 min.

⁴⁴ A mãe-de-santo era dirigente do Centro Espírita São Sebastião. O terreiro de Umbanda foi fundado por ela em 1965, no Setor Pedro Ludovico.

Com a possibilidade de fundar um local permanente para o terreiro, Pai João de Abuque encontrou no Setor Pedro Ludovico a oportunidade de comprar e instalar sua moradia e também a de suas divindades. Ele assentou no setor Pedro Ludovico, em 1973 o seu terreiro, onde está situado até os dias de hoje. Na ocasião o nome da casa permaneceu com a mesma denominação de Tenda Caboclo Pena Branca. “João de Abuque gostava de contar que os três primeiros postes das imediações foram comprados por ele” (RICARDO, 2007, p. 13).

O nome permaneceu até o início da década de 1980, quando na ocasião o babalorixá adquiriu uma chácara na cidade de Aparecida de Goiânia, e ali construiu outro espaço destinado ao Caboclo Pena Branca. De acordo com Socorro (filha do babalorixá com Dona Luzia), esse fato ocorreu devido a uma promessa feita por João de Abuque a seu Caboclo, uma vez que esse foi seu guia espiritual desde sua chegada a cidade de Goiânia.

A partir de então o terreiro sofreu mudanças tanto no nome quanto no aspecto religioso. Como o babalorixá já era iniciado no Candomblé de Angola e estava terminando suas obrigações no Candomblé Ketu, o terreiro conforme Socorro antes de se chamar “Ilê Axé Iba Ibomin” em 1984, teve ainda a denominação de “Casa de Oxossi fala Ketu, fala Angola”. O terreiro com isso passou a incorporar elementos de cultos aos orixás, constituindo assim, como uma casa de Candomblé Ketu-Angola.

O primeiro culto de Candomblé realizado no setor Pedro Ludovico teve a “visita” de policiais e um camburão. Eles chegaram e com abuso de autoridade levaram Pai João de Abuque à delegacia para dar esclarecimento do “barulho” que soava dos atabaques em seu terreiro. Para as autoridades essa manifestação religiosa afro-brasileira era diferente das outras que aqui já existiam, pois de acordo com o depoimento do babalorixá no documentário, os terreiros de Umbanda presentes na cidade tocavam suas músicas acompanhadas de palmas.

O babalorixá acometido por problemas de saúde veio a falecer em setembro de 2006. Antes de falecer ele deixou muitos filhos de santo que hoje fazem parte de uma grande maioria de mães e pais-de-santo que fundaram terreiros na cidade de Goiânia e em seu entorno. Agora eles têm a missão de zelar e dar continuidade aos trabalhos culturais do Candomblé na Região Metropolitana de Goiânia.

Pai João de Abuque ainda em vida foi homenageado pelo SEBRAE. Na ocasião foi reconhecido pela sua dedicação e valorização da cultura negra no estado de Goiás. Outra forma de homenagem que ele recebeu foi a criação de uma comunidade no portal do “Orkut”, por integrantes do Candomblé de Goiânia (figura 13). Está comunidade além de homenageá-lo é dedicada a todos que o reconhecem como a referência cultural do Candomblé na cidade de Goiânia.

Fonte: www.orkut.com.br/Main#CommTopics.aspx?cmm=41256401



Figura 13: Comunidade criada no Orkut em homenagem ao Pai João de Abuque.

Não tive a oportunidade de conhecer Pai João de Abuque. Seu relato de vida nos é passado pelos que conviveram com ele ou até mesmo pelos que conseguiram deixar registro documental a partir de entrevistas realizadas com o próprio babalorixá. Seu legado cultural faz com que as pessoas do Candomblé mantenham viva essa religião na cidade de Goiânia e até mesmo no Estado de Goiás.

O território-terreiro Ilê Axé Iba Ibomin é sem dúvida um dos geossímbolos mais importantes do Candomblé na cidade de Goiânia. Nele está resguardada a história dessa religião, tanto nos objetos simbólicos como também na memória coletiva dos membros ali presentes. Dessa maneira esse território-terreiro além de preservar o Candomblé, também conserva a identidade cultural afro-brasileira na sociedade goianiense.

Pai João de Abuque teve uma relevância tão grande para o Candomblé no estado de Goiás, que podemos exemplificar assim, no relato de alguns integrantes⁴⁵ dessa religião, a sua importância:

(...) O grande pai, o precursor do candomblé aqui em Goiás e tornou-se o nosso primeiro ancestral. (Beth)

Ele foi primordial na permanência e resistência das casas de Candomblé na cidade. Enfrentou por nós todos os problemas de preconceitos que a religião sofria muito na época, e que sofre até hoje em uma escala bem menor. (Wagner)

(...) Foi uma pessoa muito boa, sem ele não existiria as casas de candomblé como estão hoje, ou seja, sem ele talvez o candomblé ainda não tivesse chegado em Goiânia. (Ivone)

⁴⁵ Conforme informado na introdução usamos um pseudônimo em vez do nome.

(...) pode passar até mil anos, mas tanto em Goiânia como em Goiás, ele jamais será esquecido, pois seus fundamentos encontram-se com seus filhos de santos que hoje carregam sua história até mesmo pra outros estados (...). (Agenor)

Ele foi um homem muito dedicado aos princípios do candomblé, enfrentou até as autoridades policiais na época, mas nunca deixou de cultivar os orixás. (...). (Gisele)

(...) Fundamental, pois ele desvelou e descortinou o candomblé no cerrado no Planalto Central. Bateu o tambor e re-fundou a nossa religião, pois os nossos ancestrais que aqui vieram com a colonização, aqueles que não foram queimados em fogueiras pelos agentes do santo ofício, tiveram que reinventar a sua crença sob as insígnias do catolicismo e sobreviver. Para nós ele é o grande pai fundador do candomblé goiano. O caçador que traz alegria. ODÉ KAYODÉ!. (Clementina)

(...) Ele deixou uma história muito grande que a história não sou eu que tenho que contar ela, são as pessoas que tem que contar. Um quadro só tem valor quando o artista morre. Então para mim ele não tem valor depois de morto e sim eu aprendi muito com ele em vida, graças a Deus, posso dizer isso com experiência de vida. (...). (Caetano)

(...) Eu considero Pai João aqui como um patrimônio, não vai ter outro, eu penso assim, igual a ele não vai ter. Pode até ter alguém parecido, mas com aquela determinação, com aquela garra, com aquela vontade de fazer, juntar o pé no chão e fazer a coisa acontecer é difícil. A criação dele foi outra, o modo de vida dele foi outro, ele era um guerreiro, ele já nasceu com aquilo dentro. (...). (Gilberto)

(...) Foi uma pessoa muito importante, batalhou muito pra chegar aonde chegou, souou muito, sofreu muito, passou uns pedaços difíceis. A gente não pode falar só de coisas ruins, foi aqui que ele se descobriu, foi aqui praticamente que ele teve o conforto e a sorte para implantar a nossa religião. (Clara)

Nas palavras relatadas por Clementina está evidenciado o caráter geográfico desse babalorixá pelo território goiano. Segundo ela, os primeiros ancestrais em Goiás foram impedidos de exercer suas manifestações religiosas. Por conseguinte, e numa posição histórica diferente de seus ancestrais, Pai João de Abuque migrou para o Centro Oeste, com a missão de “desvelar e descortinar” o Candomblé no cerrado goiano. Com isso, ele é ressaltado como “o grande pai fundador” e o “primeiro ancestral” dessa religião no estado de Goiás.

A inserção do Candomblé no território goiano por João de Abuque pode estar relacionada com a divindade e senhor de seu ori (cabeça), que é o orixá Oxossi⁴⁶. As atitudes de João de Abuque desde sua presença em Goiás têm muito haver com o seu orixá. “As pessoas consagradas a Oxossi são conhecidas pela nobreza de seu caráter. Elas combinam, ao mesmo tempo, a competência, a seriedade intelectual e a habilidade verbal” (SIQUEIRA, 1998, p.72). Este orixá é reconhecido também como o senhor das matas e o protetor dos caçadores. O babalorixá em questão herdou de seu orixá essas habilidades e veio para o

⁴⁶ Oxossi é o orixá da mata. Caçador, retira dela seu sustento e o de sua tribo. Na África era cultuado pelas famílias reais da cidade de Keto, da qual fora rei. No Brasil tornou-se padroeiro dessa nação e uma das divindades mais populares do candomblé (SILVA, 1994).

Centro Oeste ampliar novos horizontes e desvendar novos caminhos para a religião do Candomblé.

O Candomblé goiano deve muito a esse babalorixá que através de sua sabedoria deixou sua herança religiosa para que outros preservem as tradições da cultura afro-brasileira no estado. Sua vida desde a sua chegada nesta cidade foi em prol da luta pela resistência e persistência cultural do Candomblé. Nesse sentido, é reconhecido pela comunidade religiosa afro-brasileira como o primeiro ancestral do Candomblé em território goiano.

3.2 – Os Territórios-Terreiros da pesquisa

Para a realização desta pesquisa foi necessário o envolvimento e a convivência, principalmente nesse último ano, com as manifestações culturais afro-brasileiras, particularmente o Candomblé no espaço urbano de Goiânia. Os territórios-terreiros estudados nos acolheram e nos permitiram através da observação participante vivenciar o Candomblé, ou seja, tivemos a oportunidade de podermos revelar um pouco dessa cultura que se faz invisível aos olhos de grande parte da sociedade goianiense.

Como já foi descrito na introdução, a casa (terreiro) que mais nos possibilitou estar presente acompanhando as cerimônias, os rituais aos orixás, foi o Ilê Axé Iba Ibomin. Por realizar cultos regularmente (todas as semanas), esse território-terreiro foi nossa base de campo. A partir dele foi possível um maior levantamento de elementos, ao qual nos orientamos a respeito do conhecimento a cerca dessa cultura na cidade de Goiânia.

As outras duas casas também tiveram uma relevância para essa pesquisa, porém não tivemos uma frequência como a registrada no Ilê Axé Iba Ibomin. Elas não realizam manifestações religiosas regularmente, apenas fazem suas obrigações reservadamente. As festas geralmente ocorrem em datas comemorativas a um orixá, ou quando a casa celebra as etapas importantes da iniciação de algum membro do Ilê. A relação entre os dois espaços (território-terreiro e a chácara), para Barros (2003) demarca uma posição territorial, onde o grupo religioso estará protegido dos não-adeptos.

3.2.1 – Território-Terreiro “Ilê Axé Iba Ibomin”

O Ilê Axé Iba Ibomin como já foi mencionado acima tem sua localização no setor Pedro Ludovico. Esse setor é considerado um dos bairros mais antigos de Goiânia, o Decreto de instituição deste bairro é o de n. 90 de 30/07/1938, mesma década da criação da cidade.

Estudo sobre o campo religioso negro na região sul de Goiânia realizado por Ricardo (2008) constatou que essa região e principalmente o setor Pedro Ludovico concentra uma parcela significativa de terreiros afro-brasileiros (Candomblé e Umbanda).

A ocupação neste local se deu no início da década de 1970, porém a denominação desse Ilê se faz a partir de 1984. A casa também é reconhecida pela comunidade afro-brasileira como o principal ponto de referência do Candomblé em Goiânia. O croqui (planta) que se faz presente nos anexos (anexo 04), nos revela a disposição do Ilê em relação ao loteamento onde ele se encontra.

O Ilê foi coordenado pelo babalorixá João de Abuque até setembro de 2006, quando veio a falecer. Após a morte do pai-de-santo o Ilê iniciou o ritual de luto⁴⁷ e permaneceu fechado durante um ano, reabrindo suas portas em novembro de 2007⁴⁸. A cerimônia de reabertura foi conduzida pelo pai Júlio de Oxum (pai de santo de João de Abuque na nação ketu) da cidade de São Paulo. Na ocasião a casa recebeu várias pessoas da comunidade-de-santo. A casa desde sua reabertura tem seus trabalhos coordenados por dois Ogans⁴⁹. Isso levou na época com que algumas pessoas ligadas a casa se afastassem, pois não viam com bons olhos a direção do Ilê por Ogans.

De acordo com o depoimento do Ogan Luisinho⁵⁰, sua função lhe garante estar à frente da direção da casa, pois é um Ogan preparado pra tudo. A coordenação do Ilê é dividida com seu entiado Stive (neto de João de Abuque). Os dois foram confirmados para essa função pelo pai de santo de João de Abuque, pai Júlio de Oxum. Essa confirmação para eles foi revelada pelos orixás, com isso, os mesmos não se abalaram com as opiniões de outros membros do Candomblé. Sendo assim, seguem buscando preservar os valores culturais dessa religião dentro do Ilê.

Filho-de-santo por parte da religião e por parte de sangue com João de Abuque, Stive realizou sua primeira obrigação para com o Candomblé aos 8 anos de idade. Na ocasião por ser ainda muito jovem foi orientado pelo babalorixá a continuar adquirindo mais entendimento com os preceitos religiosos. A partir daí continuou participando das atividades

⁴⁷ O período de luto, entretanto, não interrompe as obrigações rotineiras da casa e só as grandes festas públicas é que são canceladas durante o primeiro ano. Os conflitos que podem surgir em consequências da disputa de liderança leva por vezes à sucessão no terreiro ou até mesmo ao seu completo fechamento.

⁴⁸ Não tive a oportunidade de registrar essa cerimônia, tendo em vista que ainda não tínhamos escolhidos os terreiros que iriam fazer parte da pesquisa. O trabalho de campo também só começou em 2008.

⁴⁹ Cargo masculino no candomblé de homem que não incorpora; assessor do pai ou mãe-de-santo, às vezes com uma especialidade.

⁵⁰ Luisinho é Ogan e um dos coordenadores do Ilê. Em Goiânia ele atua em outras áreas da cultura negra, pois é conhecido como mestre Luisinho, pela prática da capoeira e filho do mestre Bimba (criador da capoeira regional na Bahia), além de dirigir o Afoxé “Asé Omo Ode”.

religiosas no Ilê, onde veio a confirmar sua feitura no santo, aos 17 anos de idade. Com a morte de João de Abuque em 2006, Stive passou a exercer a função de babalaxé⁵¹ na casa.

No loteamento onde se localiza o Ilê Axé Iba Ibomin residem os familiares de pai João de Abuque, constituindo com isso, uma família-de-santo também por parte de parentesco. Além de Dona Luzia (companheira de João de Abuque), também moram a filha, dois netos, uma bisneta e o genro Luisinho. O último juntamente com Stive (neto do babalorixá), são os Ogans responsáveis por transmitir o legado cultural herdado de João de Abuque no território-terreiro.

A figura 14 nos revela que esse território-terreiro não tem visibilidade na paisagem, a única identificação é um mastro com uma bandeira branca. Essa identificação só é percebida no espaço urbano pelos seguidores dessa religião, pois para os leigos esse símbolo não identifica que ali é uma religião afro-brasileira. As imagens na parte superior da figura mostram a paisagem externa, enquanto que as imagens da parte inferior apresentam a paisagem interna do Ilê.

Fotos: TEIXEIRA, J. P. 2008



Figura 14: Imagens da paisagem externa e interna do território-terreiro Ilê Axé Iba Ibomin.

As imagens internas do Ilê expõem algumas plantas que para um território-terreiro é um elemento muito importante para a sobrevivência da cultura do Candomblé. Como elas fazem parte dessa religião, as práticas de seu plantio na parte interna dos Ilês facilitam o cultivo para serem utilizadas nas cerimônias ritualísticas. Para Barros (2003), essa área onde são construídos esses pequenos jardins tem uma representação simbólica da floresta, são espaços denominados pelo autor de “espaço-mato”.

⁵¹ Cargo equivalente ao de um pai ou mãe-de-santo, sua função é a de zelar do “axé”, do poder do orixá. (VERGER, 1981).

O Bosque Jardim Botânico (anexo 03-A) localizado próximo ao Ilê, segundo Luisinho já teve maior utilização por parte da casa, para a realização dos trabalhos/ofereidas junto aos orixás. Com o passar do tempo e com o processo rápido da urbanização de Goiânia, outras áreas que contemplam as “matas” foram resgatadas para a realização dessas obrigações. Com a perda de áreas verdes na cidade de Goiânia, a região metropolitana também passou a fazer parte dos processos ritualísticos dessa religião.

Em relação à coleta de plantas para serem utilizadas dentro do Ilê, Luisinho nos informou que “buscamos na mata, aí sim, às vezes a gente usa o Jardim Botânico, tem umas folhas que encontramos lá. Na própria Serrinha⁵² tem umas folhas que também pegamos lá”. Como as folhas adequadas não são encontradas com facilidades, o dirigente alegou que fazem substituições por outras. Porém, sugeriu que a FUEGO (Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás) pudesse tentar criar espaços para a criação de um jardim para o cultivo das principais folhas utilizadas pelo Candomblé na cidade de Goiânia. Lembrou também, que no estado da Bahia já existe este trabalho.

Luisinho tem sua história no Candomblé desde pequeno, pois segundo ele seu pai (mestre Bimba) também zelava de um terreiro na Bahia. Após a morte de seu pai afastou por um tempo da religião. No final da década de 1970, já morando em Goiânia começou a freqüentar o terreiro de pai João de Abuque. Como presenciara a feitura no santo de sua irmã pelo babalorixá, resolveu que também já era hora de retomar sua vida espiritual no Candomblé. Em 1983 Luisinho foi confirmado como Ogan pelo babalorixá e foi o ano também em que começou suas obrigações para feitura de seu santo.

Sobre sua vida conduzida espiritualmente pelo Candomblé, Luisinho nos relata que:

Eu me sinto bem. Eu graças a Deus sou um cara que dei sorte, (...). Eu fiz santo por necessidade, eu tinha uma herança também espiritual do meu pai, da minha mãe, então a gente acaba conduzindo ao meio também. Eu me dei muito bem, estou feliz. Espiritualmente falando não tenho que reclamar de nada, mas eu acho que tenho muita força. Confio, acredito e acho que não me importaria com nada. (...)

Para o dirigente, João de Abuque era mais que um zelador de santo, “pessoalmente era meu pai, meu irmão, meu sogro, meu segundo pai, pai mesmo, porque ele falava: ‘esse é meu filho’. Por isso, estou aqui até hoje, abrindo a casa, lavando a casa. Pretendo que o nome dele não caia no esquecimento”. Nas palavras de Luisinho está explícito o quão grande era a afetividade desde, pela pessoa do babalorixá. E também deixa claro sua dedicação pela preservação cultural do Ilê.

⁵² Outra área verde, também localizada próxima ao Ilê Axé Iba Ibomin.

A relação desse território-terreiro com a vizinhança foi mais complicada em outras décadas. Segundo Luisinho, os moradores hoje não discriminam tanto como antigamente. O maior preconceito e discriminação atualmente que sofrem no local, partem das religiões cristãs evangélicas. Para ele, os evangélicos estão em todas as esquinas pregando o evangelho, e recriminando as outras manifestações religiosas que não partilham das mesmas doutrinas que eles. Com os católicos e os espíritas kardecistas, nos relatou que existe um respeito entre eles no local, pois esses segmento religiosos são mais abertos em relação à religião afro-brasileira.

Os membros que fazem parte do corpo religioso neste Ilê, em sua grande maioria residem em outros bairros da capital, alguns também moram em cidades vizinhas como Aparecida de Goiânia. “Antigamente quem praticava o Candomblé era o pessoal daquele reduto, aqui ainda teve isso muito tempo. Com o crescimento da cidade as pessoas foram mudando pra longe”, declarou o dirigente⁵³. A distância segundo Luisinho não é uma coisa que incomoda os membros do Ilê. “É uma questão até de camuflar, porque sai de casa arrumadinho, com sua roupa dentro da bolsa, chega aqui e troca. Por aqui ninguém conhece ele, depois vai embora e ninguém sabe o que ele faz”.

No depoimento acima, está explícito o medo pela discriminação e o preconceito com que os membros do Candomblé podem enfrentar no espaço urbano da cidade. É comum vermos transitando pela paisagem de Goiânia, pessoas com a bíblia debaixo do braço, ou até mesmo pregando suas palavras. Nessa mesma paisagem, não encontramos religiosos afro-brasileiros vestidos a caráter, pois de acordo com os moldes culturais da sociedade goianiense, eles estão fora dos padrões cristãs.

Além das obrigações desenvolvidas dentro do Ilê, os membros da casa também participam de manifestações da cultura negra no espaço urbano da cidade. Esse fato foi constatado nos eventos em que o Afoxé “Asé Omo Odé” (apresentaremos mais sobre esse grupo em outro tópico) se apresentou e também no ano passado, no dia Nacional da Consciência Negra, onde várias entidades do movimento negro de Goiás e parceiros promoveram atividades em protesto contra o racismo estabelecido no país.

O Ilê também é freqüentado por pessoas que procuram a casa em busca de uma solução para resolver problemas de âmbito sentimental, material e de saúde. Esses frequentadores, de acordo com Luisinho, não se restringem apenas aqueles que residem nas

⁵³ Luisinho, à sua maneira, indica o processo de periferização e de segregação espacial vivido pelas pessoas pobres e negras em Goiânia.

imediações ao território-terreiro. Eles se deslocam de toda parte da cidade de Goiânia, inclusive como nos foi dito, a maioria desse público são os que moram distante do Ilê.

O território-terreiro Ilê Axé Iba Ibomin é compreendido por nós, como o berço da cultura do Candomblé na cidade de Goiânia. A história cultural desse Ilê está resguardada na memória dos membros que fazem ou fizeram parte dele. A existência dessa cultura criou nesse espaço um território religioso. Fortalecendo com isso, “a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço” (BONNEMAISON, 2002, p.102).

3.2.2 – Território-Terreiro “Ilê Axé Ojúsun Àkotun”

Localizado no setor Fonte Nova na região noroeste de Goiânia, o território-terreiro Ilê Ojúsun Àkotun foi fundado por dois babalorixás (pai Marcos e pai Kerley). Os pais-de-santo iniciaram os trabalhos acerca da religião do Candomblé, neste terreiro desde 2001. Antes, porém, já zelavam de outro Ilê no Bairro Capuava (também em Goiânia) desde 1995. Através da imagem no anexo 03-C, podemos observar que o setor Fonte Nova é um bairro ainda pouco urbanizado. No seu centro encontra-se um Bosque, espaço natural que para o povo do Candomblé é percebido como um local sagrado. Em anexo também (anexo 05) tem-se registrado pelo desenho de um croqui a disposição desse Ilê em relação ao loteamento.

O setor Fonte Nova foi legalizado pela prefeitura em 1999, dois anos depois o Ilê foi instalado ao lado da área verde. O Bosque próximo ao terreiro, como nos informou pai Kerley, nunca foi utilizado para culto aos orixás, como também para recolher as ervas. Conforme seu depoimento, desde o início das atividades religiosas no local, o Bosque sempre permaneceu cercado, pois fazia parte de um projeto ambiental desenvolvido pela SEMMA (Secretaria Municipal do Meio Ambiente).

Pai Kerley tem uma trajetória bem variada em temo de religiosidade, antes mesmo de fazer sua iniciação no Candomblé. Foi criado em ambiente evangélico até os sete anos de idade, na cidade de Anápolis em Goiás. Dos oito anos até aos treze, morando em frente a um convento na mesma cidade, começou a freqüentar a igreja católica. Aos treze anos veio para a cidade de Goiânia visitar seu pai, a quem não via há quase dez anos, pois havia separado de sua mãe, quando ainda tinha três anos de idade.

Na cidade de Goiânia, no ano de 1982, pai Kerley começou a ter contato com a religião afro-brasileira (Umbanda). Seu pai residia próximo ao terreiro de Dona Geraldina (referida anteriormente), no setor Pedro Ludovico. Segundo ele, o som dos atabaques durante a noite chamou sua atenção, ao ponto de querer saber o que era aquilo. Levado pelo pai, para

conhecer o terreiro, ficou maravilhado com o que se deparou e no mesmo mês iniciou-se nessa religião.

Na Umbanda sua vida religiosa teve um período apenas de cinco anos. Ele nos relatou que sua mãe-de-santo umbandista (Dona Geraldina) confirmou que: “Você está aqui, mas seu tempo é muito curto, a Umbanda para você é só um alicerce, você vai para outro lugar”. A partir dessa revelação, o dirigente conheceu pai João de Abuque onde passou a frequentar seu Ilê, e onde também realizou sua iniciação no Candomblé em 1987. Em toda sua vida religiosa, pai Kerley soma vinte e dois anos dedicados aos preceitos religiosos afro-brasileiro do Candomblé.

Conforme depoimento de pai Kerley, o terreiro já utilizou espaços de áreas verdes na cidade de Goiânia, para entregar oferendas as divindades africanas e também para recolher as ervas necessárias ao culto dentro da casa.

No início você começa a entregar muito em um lugar, primeiro porque esse lugar é urbanizado, porque você não tem **lugar próprio**, então você tem que entregar em tal lugar, daqui a pouco no ano que vem ou daqui a quatro anos, você chega lá rancaram tudo, então você tem que mudar de local. É assim até você conseguir uma propriedade sua, exclusivo para desenvolver essas atividades religiosas (grifo nosso).

O sentido de “lugar próprio” no dizer do babalorixá tem o mesmo entendimento para Sodré (1988, p. 78), pois indica o desejo de ter ou construir territórios apropriados à ampliação da identidade do grupo. A construção de lugar próprio “é um passo original no acultramento do indivíduo ou do grupo, é a marcação diferencial de funções e de destino”.

Atualmente para a realização das obrigações feitas fora do território-terreiro, o Ilê conta com uma chácara localizada a um quilômetro do mesmo. Esse lugar foi adquirido pelos babalorixás, como um território sagrado, contínuo ao Ilê. Nesse espaço, pai Kerley nos informou que tem a tranquilidade de levar tudo que necessita ser cultuado fora da casa, “o que é de água é na água, o que é do mato é no mato”. A relação entre os dois espaços (território-terreiro e a chácara), para Barros (2003), demarca uma posição territorial, onde o grupo religioso está protegido dos não participantes dessa religiosidade.

A escolha do setor Fonte Nova, por parte dos babalorixás, para a construção desse Ilê, se deu em função do setor ser uma área ainda pouco urbanizada. Com isso, não defrontariam com problemas em relação aos preconceitos e discriminações da vizinhança. Essa atitude a princípio foi uma estratégia utilizada pelos coordenadores do Ilê, para que pudessem ter mais sossego com o culto aos orixás. Saber até onde isso pode estar associado a segurança, não podemos afirmar, pois a urbanização da cidade de Goiânia se torna cada vez mais rápida.

Devido à ausência dos pais-de-santo neste Ilê, tendo em vista estarem trabalhando na Europa⁵⁴ a casa não tem realizado suas cerimônias regularmente. As festividades que ocorrem para o cumprimento de algumas obrigações dos filhos-de-santo, sempre recebem a presença de um dos babalorixás. A ausência deles não impede que os filhos-de-santo da casa deixem de realizar suas obrigações internamente. Nesse sentido, as atividades desenvolvidas internamente se restringem apenas aos membros do Candomblé.

A figura 15 nos revela que esse território-terreiro não tem visibilidade na paisagem urbana da cidade. Não foi identificado neste território religioso o mastro com a bandeira branca, símbolo que pudemos observar nos outros dois Ilês pesquisados.

Fotos: TEIXEIRA, J. P. 2008



Figura 15: Imagens da paisagem externa e interna do território-terreiro Ilê Axé Ojúsun Àkotun.

As imagens na parte inferior da figura mostram a forte relação dessa religião com o “espaço-mato”. Os membros dessa casa, também cultivam no quintal, algumas plantas para serem utilizadas nos processos ritualísticos desenvolvidos dentro do Ilê. Essa harmonia entre a natureza e o ser humano é expressada para Botelho (2007), como um equilíbrio, pois sentem que fazem parte dessa natureza. E que tanto a natureza como os seres humanos são regidos pelos orixás.

Sobre a visibilidade do Candomblé na paisagem urbana da cidade, pai Kerley comenta que a sociedade goianiense ainda não está preparada para conviver com essa religião. Segundo ele:

⁵⁴ Pai Kerley está na Espanha trabalhando como *personal trainer*. O outro dirigente da casa, Pai Marcos, também está no mesmo país. Entrevistamos Pai Kerley por ocasião de uma de suas estadias em Goiânia, no mês setembro de 2008.

(...), todo mundo adora orixás, mas desde que não vão para a praça pública. Se vão para a praça pública, já são demônios com arma nas mãos para pegar o povo. Então enquanto tá bonito, quietinho, caladinho tá maravilhoso. Mas depois que vai para a rua, ou que tem visibilidade, então nós não queremos isso para nós. (...). As pessoas, na tentativa de abrir para conhecer o diferente, acabam manifestando seus preconceitos. (...).

As palavras do dirigente nos fazem refletir o quanto esse território-terreiro se torna indispensável aos membros do Candomblé, pois é nele onde buscam a afirmação de uma identidade cultural. É nesse espaço que se reconhecem como iguais, e através da coletividade realizam suas atividades espirituais. Fora desse território, na tentativa de expressar culturalmente sua religiosidade, essas pessoas correm risco de sofrerem discriminações e preconceitos por parte da cultura cristã. Essa última, entendida como a cultura dominante na cidade de Goiânia.

Os membros (adeptos da casa) e os frequentadores (que buscam auxílio) são pessoas que residem tanto na metrópole como também na Região Metropolitana de Goiânia. Conforme nos foi informado pelo dirigente, a maioria desse público mora na região Noroeste da capital. E os moradores do entorno, grande parte se concentram na cidade de Aparecida de Goiânia.

Os adeptos do Candomblé no território-terreiro Ilê Axé Ojúsun Àkotun conservam a cultura afro-brasileira na cidade de Goiânia. Esse espaço ritual, social, comunitário e mítico, corresponde a uma referência à terra de origem aos ancestrais africanos. Um espaço onde cada um acredita poder encontrar um bem-estar pessoal e familiar. Nesse espaço o ser humano se une com a natureza, para vivenciar uma realidade diferente, daquela vivida por eles fora desse ambiente religioso.

3.2.3 – Território-Terreiro “Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufan”

O território-terreiro Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufan situado no bairro Vila Rosa é dirigido e zelado pelo pai-de-santo Kênio de Oxalá. O bairro onde o Ilê foi construído tem sua legalização pelo Decreto Estadual n. 62 de 29/08/1957. Localizado próximo ao Buriti Shopping, a casa faz divisa com a cidade de Aparecida de Goiânia (anexo 03-B). Esse loteamento mesmo sendo oficializado na década de 1950 permanece ainda em processo de urbanização. O terreiro está situado neste local desde 1990, pelo anexo 06 é possível através

de um croqui⁵⁵ perceber o posicionamento do barracão dentro do lote. O babalorixá Kênio iniciou-se na religião do Candomblé, no estado do Maranhão. Além de pai-de-santo neste Ilê, atualmente exerce a função de presidente da Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás.

Em depoimento, pai Kênio nos informou que de seus trinta e nove anos de idade, tem vinte e um exercidos como filho de santo. Desses, quatorzes são praticados como babalorixá. O Ilê fundado pelo dirigente tem assentamento baseados na prática religiosa ioruba (nação ketu). Para ele: “é a nação que abrange todos os níveis sociais hoje no Brasil, conseguimos um grande espaço hoje na sociedade, é a que sobrevive hoje dentro do nosso país”.

As atividades religiosas abertas ao público a cerca do Candomblé, não acontecem regularmente na casa, porém como no Ilê Ojúsun Àkotun, as obrigações internas realizadas pelos filhos da casa, acontecem normalmente. Além do Candomblé, de acordo com pai Kênio, a casa também realiza cultos afro-brasileiro orientados pela Umbanda. Por ter sido iniciado também nessa religião, o dirigente disse que a prática da Umbanda dentro da casa, é uma forma de compromisso firmado com as entidades desse segmento religioso. Os trabalhos umbandistas acontecem todas as terças-feiras na casa.

A área onde se localiza o território-terreiro Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufan é hoje considerada nobre na cidade de Goiânia. Sua proximidade com a cidade de Aparecida de Goiânia lhe proporciona uma excelente infra-estrutura, tendo em vista que essa região de fronteira entre as duas cidades, encontra-se completamente conurbada. Quando veio para o setor Vila Rosa, pai Kênio estava insatisfeito com o lugar, pois não havia uma boa infra-estrutura. Essa opinião hoje é traduzida assim, por ele: “hoje eu tenho muito conforto, eu tenho hospital, eu tenho mercado, eu tenho shopping. Tudo que eu quiser, muito próximo de mim, uma facilidade enorme, mas naquele momento eu tinha pavor”.

Como podemos observar nas imagens superior da figura 16, o Ilê também como os outros dois da pesquisa, não tem nenhum nome que possa o identificar na paisagem urbana da cidade. Como já foi mostrado no território-terreiro Ilê Axé Iba Ibomim, ele tem também em sua estrutura um mastro com uma bandeira branca. Símbolo este, que apresenta um significado apenas para os que fazem parte da religião do Candomblé.

⁵⁵ No croqui foi mostrado apenas o barracão e sua disposição no lote. As outras partes não tivemos informações em função de pouca participação neste Ilê.

Fotos: TEIXEIRA, J. P. 2008



Figura 16: Imagens da paisagem externa e interna do território-terreiro Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufan

Esta casa, em termos de espaços destinados a área verde, é a que mais sobressai em relação as outras estudadas. Tanto nas imagens externa (parte superior da figura), como nas imagens interna (parte inferior da figura) verifica-se uma flora muito diversificada. Foi identificado por nos, que além da preservação e conservação de algumas espécies, existentes desde a criação do Ilê. Os membros também cultivam no interior da casa, outras plantas para serem utilizadas nos rituais, de acordo com a necessidade de cada obrigação.

O Ilê em termos de estrutura oferece um excelente auxílio às atividades religiosas do Candomblé. Entretanto para a prática ritualística dessa religião, são necessários também outros locais para o deposito de trabalhos em obrigações aos orixás. Nesse sentido, pai Kênio afirmou que utiliza fora da casa, espaços como: encruzilhadas, matas e margens de rios, para arriar algumas oferendas. Esses espaços, segundo ele, nunca permanecem o mesmo para o despacho das obrigações. Para o dirigente, a mudança de local é uma forma de proteger a identidade da pessoa que realiza tal tarefa.

Sobre a questão da visibilidade, em ter ou não na fachada dos terreiros alguma identificação de que naquele local existe uma religião afro-brasileira, constatamos que essa questão não tem muita relevância para os praticantes do Candomblé no espaço urbano de Goiânia. Para o babalorixá Kênio:

É uma questão de não ter essa necessidade da propaganda, é como eu te falei, sempre as pessoas estão no caminho, e a casa de candomblé é uma casa onde a gente não precisa colocar uma placa como uma empresa, como um mercado. Dizendo 'aqui se vende fé'! Não! Aqui se pratica a fé, é diferente. Quem vem sabe disso. (...). Aqui você não precisa trazer dinheiro para doar, trás o seu coração, pé no chão, muita simplicidade e humildade que você conquista tudo o que você

quiser dentro de uma casa de candomblé, tudo. Pra começar a gente dorme em esteira, a gente bebe água em pote, a gente come com as mãos, tudo muito simples. A gente bota hoje um requinte, por que o orixá ogum ele nos permite tecnologia e a tecnologia nos favorece. Então tudo que existe de moderno hoje (...), Ogum está ali. Ogum é metal, ogum é tecnologia, isto que a gente esta fazendo agora, gravando, Ogum permitiu, Ogum é a tecnologia, Ogum é a inteligência (...).

Tendo ou não uma visibilidade na paisagem urbana da cidade, tanto faz para esse grupo religioso. Isso não lhes tira a perseverança em poder mostrar para a sociedade goianiense a beleza cultural que essa religião tem. “Eu tenho a intenção em divulgar a nossa fé, a nossa religião e mostrar para as pessoas a beleza e a grandeza que o Candomblé nos proporciona”, alegou o dirigente.

Sobre a posição geográfica da casa, Pai Kênio diz que se senti muito privilegiado, pois seu Ilê se localiza no centro do país, favorecendo com isso, uma frequência de pessoas que residem em outros estados. Em algumas ocasiões (nas festas de Candomblé) recebe também pessoas de outros países, como: Austrália, Japão, etc. Já o público frequentador local, vem da própria capital e também da cidade de Aparecida de Goiânia. Esse perfil dos frequentadores, também se repete para os membros (adeptos da casa). De acordo com o dirigente, os componentes da casa que moram distantes, sempre quando podem aparecem para cumprir suas obrigações como filhos-de-santo.

O Candomblé para o babalorixá “(...). É uma religião completa, faz parte da minha vida, eu respiro candomblé, eu vivo candomblé, eu estudo candomblé”. Ainda em relação a essa religião, ele completa:

O candomblé hoje é brasileiro. Os orixás são africanos, mas o candomblé é um culto brasileiro, e o Brasil por ser esse país tão diversificado, o candomblé acabou tendo que aderir as diversidades culturais africanas. Tanto é, que dentro dos rituais, nos temos orixás que são de Jejes, que são de Ketu, que são de Angola e que acaba sendo cultuado dentro de uma única nação. Mesmo assim, temos que buscar preceitos, conhecimentos dentro de uma outra religião dentro de outras nações para que a gente possa cumprir com essa função que o orixá pede. O Brasil realmente é um país bem diversificado onde tudo pode, mas porem é como eu falei, o candomblé é uma religião de muitos preceitos, mas não é uma religião de preconceito.

O depoimento de pai Kênio, expressado nas palavras acima, nos fornece uma série de elementos para demonstrar que a cultura do Candomblé tem raízes no continente africano. A forma e a maneira de se cultuar os orixás aqui no Brasil, se deve ao fato desse país ser muito diversificado em relação à variedade de culturas que foram se mesclando e dando origem a uma cultura afro-brasileira.

De todos os territórios-terreiros pesquisados, esse foi o que menos participamos como observadores participantes. Isso decorreu, porque decidimos incluir este Ilê em nosso estudo, tendo em vista que já estávamos realizando visitas frequentemente nos outros dois. Isso não prejudicou nossa pesquisa, acreditamos que as duas festas que tivemos a oportunidade de observar nessa casa e a entrevista a nós cedida pelo babalorixá Kênio, acrescentaram mais ainda a esse trabalho.

3.3 – A Festa de Candomblé e os Geossímbolos do Território-Terreiro

Para Bonnemaïson (2002), o território se constitui como um sistema e um símbolo. Sistema, porque tem sua organização hierarquizada para dar respostas aos fundamentos estabelecidos pelas pessoas que o criou. E símbolo, porque se constitui em torno de pontos geográficos carregados de conceitos políticos e religiosos, ao qual orienta a visão de mundo de um grupo cultural. O território-terreiro é assim, um sistema no qual a comunidade do Candomblé tem sua preservação mantida pelo trabalho coletivo do grupo, cada membro conforme sua posição na hierarquia do Ilê sabe o seu dever para com os afazeres nesse espaço religioso. Os vários símbolos criados por essa comunidade dentro do território-terreiro vão fortalecer o grupo, pois a partir deles estarão orientados e preparados para a realização de seus cultos juntos aos orixás.

Aprofundando-se nos conceitos de cultura e território sob o ponto de vista da abordagem cultural, Bonnemaïson (2002), definiu um novo espaço denominado de “espaço dos geossímbolos”. Para ele:

Um geossímbolo pode ser definido como um lugar, um itinerário, uma extensão que por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade (BONNEMAISON, 2002, p.109).

Nessa análise conceitual, Corrêa (2006, p.54) vai dizer que “os geossímbolos podem estar representados por pontos fixos, por exemplo, rochedos, árvores, construções, rios, desníveis, e itinerários reconhecidos (...)”. A partir daí podemos compreender o território-terreiro, também como um geossímbolo, pois ele representa um ponto fixo religioso cultural do Candomblé. Em escala menor dentro do território-terreiro são produzidos vários geossímbolos. Esse espaço cultural geossimbólico, se apropriando das palavras de Bonnemaïson (2002, p.111) “torna-se território-santuário, isto é, um espaço de comunhão com um conjunto de signos e valores”.

Como um território-terreiro pode apresentar vários geossímbolos em seu interior, nos ateremos em três, que para nosso o nosso ver são relevantes para podermos compreender um pouco desse espaço cultural. São eles: a porta de entrada do barracão; o local onde se encontram os atabaques e o espaço em que se localiza o poste central, por onde circulam e dançam os membros juntamente com os orixás. Esses espaços onde estamos tratando aqui como geossímbolos podem ser percebidos por qualquer pessoa desde que já tenha tido a oportunidade de participar de alguma festa de Candomblé. Por entre eles, é estabelecida uma comunicação espiritual. Esses espaços geossimbólicos são de suma importância numa casa de Candomblé.

O quadro a seguir apresenta uma relação de nomes de festas (nove no total) que participamos como observadores nos territórios-terreiros durante a pesquisa.

Quadro 07: Festas de Candomblé Observadas na Pesquisa

Território-Terreiro	Nomes das Festas	Mês/Ano
Ilê Axé Iba Ibomin	Ibêjis ⁵⁶ (erês)	setembro/2008
	Yabás ⁵⁷	dezembro/2008
	Ogum	janeiro/2009
	Oxossi	junho/2009
Ilê Axé Ojúsun Àkotun	Oxum	julho/2008
	Ogum/Baba Otun ⁵⁸	abril/2009
	Saída de Iaô ⁵⁹	maio/2009
Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufam	Xangô	Julho/2008
	Yabás	dezembro/2008

Para falarmos dos geossímbolos propostos acima, não comentaremos detalhes apenas de uma das festas relacionadas no quadro. Eles serão abordados aleatoriamente, tendo em vista que a função que eles exercem dentro de um território-terreiro será a mesma para todas as festas. Além de nossa percepção buscaremos apoio para descrever uma festa de Candomblé em relatos de autores que já estudaram essa temática religiosa, como: Amaral (1998), Siqueira (1998), Carneiro (2002), e Corrêa (2005).

Muitas festas não têm dia certo para acontecer. As festas de Candomblé normalmente estão associadas aos dias santos do catolicismo, as datas podem variar de terreiro para

⁵⁶ Orixás crianças que quando incorporados são chamados Erês.

⁵⁷ Orixás femininos, principalmente aquelas que foram rainhas em passagens pela terra como Iansã, Oxum e Oba. Reconhecidas também como esposas do orixá Xangô.

⁵⁸ Baba Otun significa pai por direito. Nessa festa o baba otun (um dos filhos-de-santo da casa) foi ordenado como o responsável legal pelo Ilê, uma vez que os dois babalorixás da casa se encontram fora do país.

⁵⁹ Novíça iniciada no Candomblé. Noiva e esposa mais jovem de orixás.

terreiro. Isso vai depender da disponibilidade e das possibilidades de cada comunidade. O que importa realmente para os praticantes dessa religião é a comemoração junto aos orixás.

Em uma festa importante de Candomblé, Siqueira (1998) aponta quatro momentos essenciais constituintes como eixo das cerimônias rituais. Sendo eles: o bori – ponto de partida para as homenagens que o terreiro presta a cada um de seus orixás; a oferenda aos orixás em homenagem de reconhecimento e propiciação; o padê – para que todos os caminhos estejam abertos às celebrações; e o xirê – festa aberta ao público é uma síntese de tudo que foi festejado desde o bori⁶⁰. Segundo a autora:

Eis os quatro pontos de ancoragem do sistema ritual que encontramos em todas as cerimônias importantes, sejam elas as celebrações em homenagem aos Orixás ou os ritos de iniciação das filhas(os)-de-santo. Todas as celebrações são de um caráter coletivo e supõem, conseqüentemente, a presença da comunidade vinculada ao Terreiro, a fim de poderem ser realizadas (SIQUEIRA, 1998, p.123).

Para a realização de uma festa de Candomblé é necessário o empenho de todos os membros do território-terreiro. Eles estão envolvidos no antes, durante e depois das festividades. No antes realizam obrigações para com os orixás, e se encarregam também de deixar o barracão enfeitado/decorado para a chegada dos visitantes. No durante participam da festa juntamente com os orixás que são os convidados principais de toda festividade. Por conseguinte, no depois todos são incumbidos de deixar o Ilê arrumado e em perfeita condições de uso.

A ornamentação que o Ilê recebe vai depender do principal motivo da festa. Se for homenageado algum orixá, os objetos relacionados a ele estarão presentes na decoração. Pela figura 17 podemos observar dois exemplos de como fica o ambiente enfeitado. Na primeira imagem os elementos decorativos nos remetem a uma festa infantil. É isso mesmo que está acontecendo, pois os convidados principais são os Ibêjis (orixás crianças), e as próprias crianças. Já a segunda imagem, o espaço enfeitado nos transmite uma sensação de estarmos festejando a cerimônia em uma floresta. Esse ambiente parecendo uma mata fechada é em oferecimento a Oxossi, o orixá celebrado.

⁶⁰ É o ponto de partida para as homenagens que o terreiro presta a cada um de seus orixás. É o primeiro ato que a pessoa deve cumprir, para participar de um terreiro (SIQUEIRA, 1998).

Foto: TEIXEIRA, J. P. 2008



Foto: TEIXEIRA, J. P. 2009



Figura 17: Imagens do Território-Terreiro Ilê Axé Iba Ibomin decorado para festa de Ibêjis/Erês (a esquerda) e Oxossi (a direita).

Corrêa (2005) nos descreve assim, os preparativos de uma festa de Candomblé:

Pela manhã, a vida no terreiro é frenética, pois, com a preparação da festa, é iniciada uma seqüência de oferendas para os orixás, com o sacrifício de animais de duas patas: galinhas, galos e, às vezes, pombos e patos. Quando as posses permitem, um bicho de quatro patas: boi, porco etc., dependendo das exigências do orixá. Essa atividade perdura o dia todo. Após o sacrifício dos animais pelo *Axogum*, o sangue, o fígado, o coração, a moela, os pés, as asas e a cabeça são de direito das divindades; o restante do animal vai para a cozinha, onde as *Labassê*, as sacerdotisas que detêm os segredos da culinária do *Axé*, ficam encarregadas do preparo das iguarias que também serão ofertadas aos orixás nos *pejis* – pequenos altares (às vezes uma pedra, uma árvore, uma fonte, consagrada aos orixás) que compõem a paisagem conivente do terreiro – e distribuídas ao final da festa a todos os presentes. (CORRÊA, 2005, p.159-160 – grifo da autora).

Nos preparativos para a festa, uma das principais obrigações para com os orixás é o padê de Exu (oferenda propícia a Exu, que abre as festas do Candomblé). Esse ritual tem seu início fechado ao público, mas seu término se dá com a abertura oficial da festa. Ele é de suma importância, pois Exu é o mensageiro entre os homens e os deuses, guardião da porta da rua e das encruzilhadas. Somente através desse orixá é possível invocar os outros orixás que estarão presente na festa preparada por nós humanos.

Pelo fato de não ser homenageado com uma festa específica no decorrer do ano, em todas as cerimônias festivas do Candomblé o ritual a Exu é realizado. De acordo com Carneiro (2002, p.59), o padê de Exu “tem o sentido de lhe pedir licença para realizar a festa, que poderia perturbar, se quisesse”. Acredita-se que o não cumprimento desse ritual em uma festa de Candomblé implicará em perturbações de toda ordem. Por isso, Exu como o intermediário entre o *Aiyê* (a terra, o solo) e o *Orum* (espaço sagrado, o céu) nunca pode ser esquecido em uma celebração.

Após todas as obrigações ritualísticas realizadas pela comunidade chega-se ao início da festa, no qual contará agora com a presença do público visitante. Nesse momento o padê de Exu é apresentado nos quatro cantos do barracão. Momento esse, em que se inicia a festa e também chega ao termino das obrigações para com Exu. Nesse sentido, segundo Corrêa (2005, p.161) “a apresentação da comida de Exu tem por objetivo marcar os quatro pontos cardeais, uma vez que Exu é também reconhecido, de acordo com a prática cultural ioruba, como regulador do espaço”.

A partir do momento em que a festa se inicia os geossímbolos assumem maior destaque dentro do território-terreiro. Os três atabaques tocados pelos Ogans (figuras 18, 19 e 20) iniciam as festividades, esses instrumentos musicais acompanhados de outros como o agogô e o xequerê fazem soar o toque durante todo o ritual. O maior dos atabaques se chama *Rume* funciona como solista, marcando os passos da dança. O *Rumpi* (atabaque médio) e o *Lé* (atabaque menor) reforçam as marcações.

Foto: TEIXEIRA, 2009



Figura 18: Ogans – Ilê Axé Iba Ibomin

Foto: TEIXEIRA, 2009



Figura 19: Ogans – Ilê Axé Ojúsun Àkotun

Foto: TEIXEIRA, 2009



Figura 20: Ogans – Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufan

Esses elementos geossimbólicos com a presença dos Ogans atraem para si uma espacialidade sagrada. Neste espaço em determinados períodos da festa as pessoas que estão no giro da dança fazem reverência. Conforme depoimento de pai Kênio, a reverência feita no

as festividades cantando para o orixá Oxossi. Essa inversão se faz porque este orixá era o santo do fundador da casa (pai João de Abuque), e nele também, o Ilê se encontra assentado.

É na festa de Candomblé que os deuses africanos (orixás) entram em cena. Eles “vêm à terra, no corpo de seus filhos, com a finalidade de dançar, de brincar, (...). É através dos gestos sutis ou nervosos, dos ritmos efervescentes ou cadenciados, das cantigas que ‘falam’ das ações e atributos dos orixás, que o mito é revivido” (AMARAL, 1998, p.107). De acordo com Verger:

(...), esses cantos e danças são formas de saudar as divindades. Para os filho-de-santo, consagrados a um orixá determinado, quando chega a hora de evocar o seu deus, a dança adquire uma expressão mais profunda, mais pessoas, e os ritmos, pelos quais foram sensibilizados, torna-se uma chamada do orixá e podem provocar-lhe um estado de embriaguez sagrada e de inconsciência que os incitam a se comportarem como o deus, enquanto vivo (VERGER, 1981, p. 69).

Nesse sentido o território-terreiro se torna um espaço encarnador da cultura afro brasileira. Um espaço no qual Corrêa (2005, p.168) afirma que é onde os “deuses sabem dançar”.

Outro geossímbolo bastante reverenciado numa festa de Candomblé é a porta de entrada e saída do barracão. Constantemente os membros se dirigem a esse espaço e o reverenciam, pois ele é reservado ao orixá Exu. Pai Kênio nos relata que “ao fazer reverência na porta de entrada, nós estamos louvando Exu. Porque Exu é o princípio, então ele é o senhor do caminho, o senhor da rua, ele é o nosso guarda, nosso protetor”. Esse geossímbolo simboliza o lugar onde as pessoas da casa pedem permissão ao orixá Exu, para em seguida darem início as festividades.

As figuras 22, 23 e 24 mostram imagens desse geossímbolo nos três territórios-terreiros pesquisados. Na primeira delas podemos observar uma filha-de-santo saudando este espaço. As outras duas foram fotografadas de dentro do barracão para fora. Elas revelam que o espaço geossimbólico da porta separa o local de culto, de festa (parte de dentro) do outro espaço dominado pelo orixá Exu (parte de fora). Por ser esse orixá o senhor dos caminhos é comum o depósito de oferendas a ele, em esquinas, nas ruas, em encruzilhadas e estradas.

Foto: TEIXEIRA, 2009



Figura 22: Porta de entrada e saída
Ilê Axé Iba Ibomin

Foto: TEIXEIRA, 2009



Figura 23: Porta de entrada e saída
Ilê Axé Ojúsun Àkotun

Foto: TEIXEIRA, 2009



Figura 24: Porta de entrada e saída
Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufan

Conforme foi descrito, toda simbologia deste local tem uma forte ligação com o orixá Exu. Por isso, em todos os territórios-terreiros esse orixá tem seu espaço reservado. Em cada Ilê seu assentamento se localiza próximo à entrada que dá acesso a rua. Esse posicionamento lhe permite estar atento, protegendo assim, o espaço sagrado de todo malefício que pode vir de fora. A função que Exu desempenha no Candomblé o coloca como um dos principais orixás dessa religião. Seus atributos lhe garante ser o primeiro a receber as oferendas, antes de qualquer cerimônia ou evento.

Em especial e no nosso entendimento um geossímbolo que merece destaque dentro de um território-terreiro é o Poste Central⁶². Este símbolo geralmente é encontrado principalmente numa casa de Candomblé orientada pelos preceitos da nação Ketu. Nessa pesquisa conforme as figuras 25, 26 e 27 foram identificadas esse geossímbolo em todos os Ilês. Segundo Corrêa (2005, p.163), “nesse local, está ‘plantado’ o Axé, ou a força cósmica, (...), conservando, dessa forma, o valor simbólico”. Ainda de acordo com a autora, o Poste

⁶² Coluna que apóia a cumeeira no centro do barracão. Nele se encontra os elementos religiosos relativos à fundação de cada uma das comunidades, também é denominado axé (BARROS, 2003).

Central é um dos mais importantes símbolos dentro do território-terreiro, “pois é em torno dele que os orixás vêm dançar nos corpos de seus filhos”.

Fotos: TEIXEIRA, 2009



Figura 25: Cumieira – Poste Central
Ilê Axé Iba Ibomin

Foto: TEIXEIRA, 2009



Figura 26: Cumieira – Poste Central
Ilê Axé Ojúsun Àkotun

Foto: TEIXEIRA, 2009



Figura 27: Cumieira – Poste Central
Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufan

O geossímbolo apresentado na figura acima, para os adeptos do Candomblé estabelece uma comunicação entre este mundo (Aiyê) e o céu (Orun). È neste espaço que se encontra materializado o axé no terreiro. Sendo assim, é também por ele e em torno dele que deve acontecer a maioria dos rituais, pois o axé plantado sob o Poste Central é o principal responsável pelo movimento dentro Ilê. Um território-terreiro é, assim, cheio de representações simbólicas diferenciadas. Neste caso, o Poste Central, além de estar associado à estrutura arquitetônica do Ilê, simboliza também a ponte entre o mundo espiritual e o mundo

material. Para Bastide (2001, p. 87): “o poste não é outra coisa senão o sexo que liga as duas metades da cuia e que realiza a união entre a parte de cima e a de baixo”.

Em torno desse geossímbolo a festa de Candomblé se desenrola no sentido anti-horário. A roda de dança nesse sentido representa a busca de algo que está além desse tempo físico. É também uma forma de retornar às raízes, pois ali irão voltar no passado para cultivar seus ancestrais. Este espaço é muito reverenciado também pelos que estão girando na dança.

Pai Kênio, confirmando o que alguns autores já disseram sobre o Poste Central, descreve assim, o respeito a este espaço geossimbólico:

(...), quando a gente vai ao meio do candomblé, lugar que chamamos de axé plantado. Ali é o lugar da nossa reverência, é onde agente invoca os nossos ancestrais. Ali mora todos os irumales (**orixás - forças da natureza**). Nesse espaço a gente coloca a cabeça com muito respeito pedindo a eles a proteção. Então este lugar é a ligação do céu com a terra (...). – grifo nosso.

Um fator interessante de se notar nos território-terreiro é a sua forma arquitetônica. Conforme Corrêa (2005), a configuração dos templos (terreiros) no Brasil são em formatos quadrangulares, enquanto que na África a grande maioria dos templos são circulares. No dizer da autora essas heranças foram herdadas da colonização portuguesa. Para ela, a forma circular com que se desenvolve a dança numa festa de Candomblé, pode estar associada ao formato original da arquitetura africana. No seu dizer:

Ao rodopiarem em torno desse geossímbolo, marcado no centro da sala, os negros percorrem os quatro pontos cardeais, pois estes, em sua concepção do mundo, estão situados em relação ao eixo central, permitindo, assim, com os passos da dança, que uma semiografia da arquitetura circular de seus templos seja efetuada na sala principal (CORRÊA, 2005, p.165-166).

A festa de Candomblé é assim uma cerimônia onde a vida cotidiana dos mortais (humanos) se mistura com os rituais dos orixás. A comunicação dos fiéis com seus deuses acontecem dentro do barracão pelos geossímbolos. Espaços caracterizados por objetos que pelos rituais se tornam símbolos comunitários.

Após o término do xirê, o dirigente responsável pelo território-terreiro autoriza todos os presentes na festa a se servirem da comida (*ajeum*) oferecida pela comunidade religiosa. As partes não utilizadas nas oferendas feitas aos orixás são servidas neste banquete. Por conseguinte, o cardápio oferecido vai depender da finalidade principal da festa, ou seja, ele vai variar de acordo com o santo a ser homenageado.

O que descrevemos aqui sobre a festa de Candomblé foi apenas um resumo. Nossa intenção maior foi a de mostrar alguns geossímbolos produzidos por essa comunidade religiosa. Os elementos geossimbólicos apresentados orientam o povo-de-santo na busca constante da relação entre o sagrado e o humano. Graças a esses geossímbolos: atabaques – espaço dos Ogans; porta de entrada – espaço de Exu; poste central – Espaço de ligação entre *orun* e o *aiyé*, dentre outros. Uma geografia cultural-religiosa é desenhada dentro do território-terreiro.

3.4 – Afoxé “Asé Omo Odé”: Candomblé de/na rua.

O Afoxé brinca, dança e encanta o público que o assiste. Não há como perceber sua desenvoltura e não se sentir envolvido pelas batidas ritmadas dos instrumentos musicais que o acompanha. Nele todos os envolvidos se divertem e aqueles que pertencem a uma comunidade religiosa afro-brasileira, podem também nessa manifestação cultural estar celebrando junto com suas divindades. Lody (1976) descreve assim, o significado de um Afoxé:

Afoxé é um cortejo de rua que tradicionalmente sai durante o carnaval de Salvador, Fortaleza e Rio de Janeiro. É importante observar nessa manifestação os aspectos místico, mágico e por conseguinte religioso. Apesar dos afoxés apresentarem-se aos olhos dos menos entendidos como simples bloco carnavalesco, fundamentam-se os praticantes em preceitos religiosos ligados ao culto dos orixás, motivo primeiro da existência e realização dos cortejos. Por isso, afoxé também é conhecido e chamado por Candomblé de rua (LODY, 1976, p.03).

Como bem informado pelo autor, o Afoxé incorpora em sua estrutura, elementos do campo religioso. Nesse sentido, conserva e preserva em sua natureza, valores culturais praticados dentro dos princípios religiosos dos territórios-terreiros de Candomblé. Por o Afoxé ter em sua composição preceitos religiosos, o autor caracteriza esse grupo cultural como sendo Candomblé de rua. Para nós, além de ser de rua, ele também se utiliza deste espaço como palco para suas apresentações. Sendo assim, o Candomblé de rua (afoxé), também se faz na rua, ou seja, é um Candomblé de/na rua.

O primeiro grupo a se apresentar publicamente os cortejos do Afoxé no país, tem seu registro datado há mais de um século (1895), na cidade de Salvador-BA. Na mesma cidade, dois anos depois (1897), outro grupo apareceu pelas ruas desfilando também traços da cultura religiosa do Candomblé. Por conseguinte, e já no século XX (1922), o Afoxé começou a participar definitivamente do carnaval, conservando em suas amostras, elementos relativos

aos orixás. (LODY, 1976). A partir daí, outras cidades como Fortaleza, Rio de Janeiro, dentre outras, também incorporaram em suas atividades culturais, o Afoxé (Candomblé de/na rua).

Na cidade de Goiânia essa modalidade cultural aparece tardiamente. Isso deve ao fato de que o Afoxé está ligado à tradição religiosa do Candomblé. O Candomblé em Goiás, como já foi descrito anteriormente tem sua fundação na década de 1970. Por conseguinte, o Afoxé passou a se mostrar no espaço urbano da capital, somente no início da década de 1990.

O Afoxé Asé Omo Odé⁶³ foi idealizado nos anos 1990, pelo pai-de-santo João de Abuke, juntamente com outras lideranças da cultura afro-brasileira na cidade de Goiânia. Na ocasião, segundo depoimento de Luisinho (dirigente atual do Afoxé), “a idéia desse afoxé foi justamente para resgatar esse trabalho, levar essa cultura da casa para a rua, abrir o carnaval também em Goiânia desfilando na avenida”. Ainda de acordo com o dirigente, o nome criado para o grupo (figura 28), se resulta de sua vinculação a um território-terreiro assentada em Oxossi. Nesse sentido, o Afoxé de Goiânia é governado pelo orixá Oxossi, e todos os que participam do grupo, independente de fazer ou não, parte do Candomblé, recebe proteção dessa divindade africana.

Foto: TEIXEIRA, J. P. 2009



Figura 28: Estandarte do Afoxé “Asé Omo Odé” de Goiânia.

O mapa 05 nos revela os percursos que fizeram o Afoxé Omo Odé na cidade de Goiânia. Em 1990, o grupo chegou a realizar ensaios, mas não desfilou pelas ruas da cidade. Sua aparição ao público goianiense só veio a se confirmar no ano de 1991, no carnaval realizado pela prefeitura ao lado da rodoviária de Goiânia. Nos dois anos seguintes, no mesmo local e fazendo o mesmo trajeto, o grupo novamente participou dos carnavais. Por falta de

⁶³ Nas religiões dahomeanas, corresponde a Oxossi. Venerado, sobretudo, nos Xangôs de Pernambuco sob essa designação (SIQUEIRA, 1998).

incentivos e patrocínio da prefeitura para organizar os carnavais seguintes, o grupo se afastou das ruas e parou também com os ensaios.

No ano de 2008, por iniciativa do território-terreiro Ilê Axé Iba Ibomin, com a direção de Luisinho, o Afoxé retornou às suas atividades festivas pelas ruas da cidade. Nesse mesmo ano, em comemoração ao dia 13 de maio, o Afoxé Omo Odé comandou uma caminhada, que se iniciou na Praça do Trabalhador e foi até a Praça Cívica, na região central de Goiânia. Essa manifestação contou com a participação de vários grupos culturais afro-brasileiros, além de outros como malabaristas e grupo de dança de Hip-Hop.

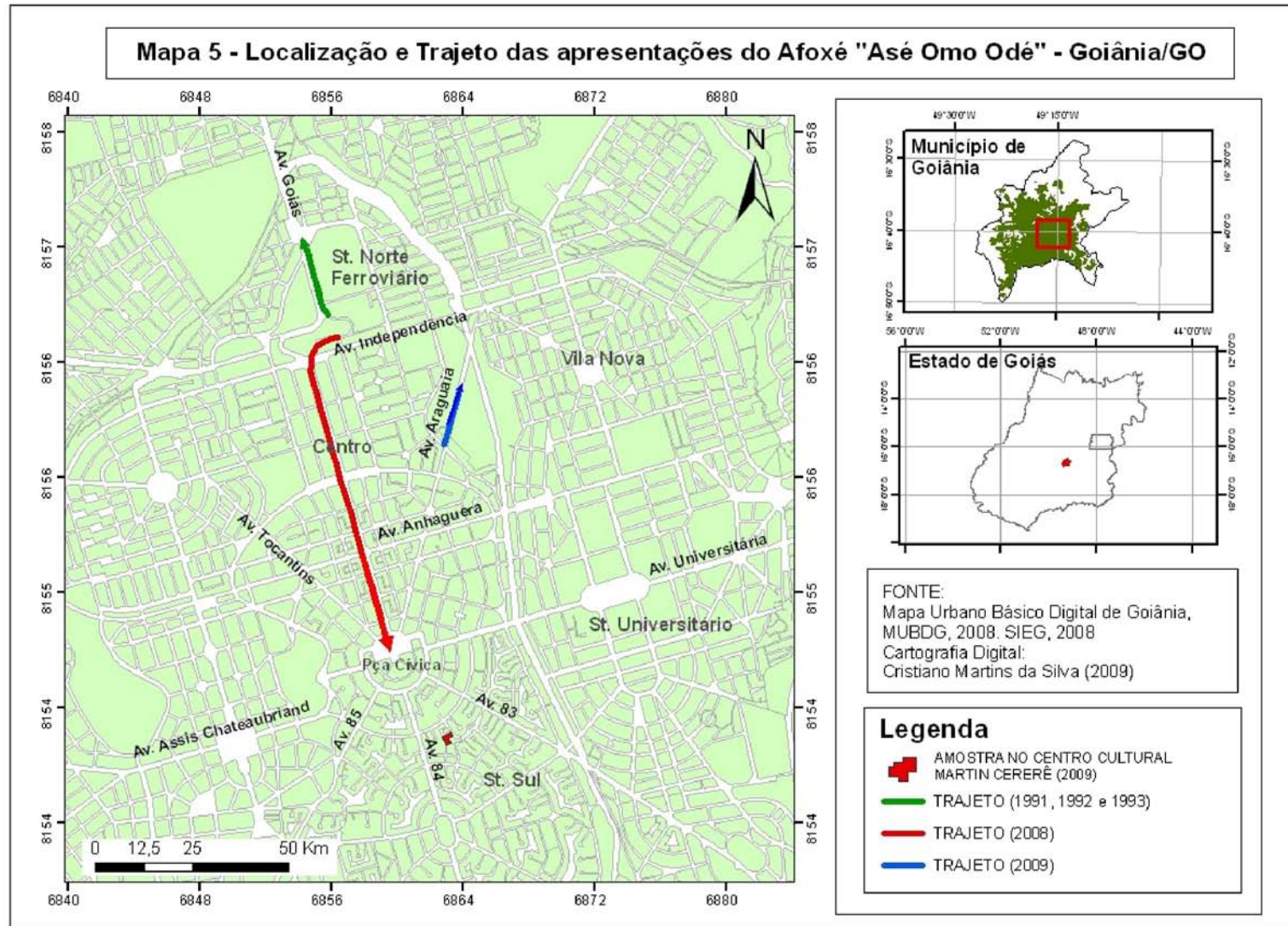
No ano corrente (2009), até o momento o grupo do Afoxé pôde apresentar suas performances para o público em duas ocasiões. Uma no Centro Cultural Martim Cererê (região central), em um evento denominado de “Tributo a Clara Nunes”. E a outra na via pública, onde desfilou no carnaval. Na oportunidade, foi o grupo Omo Odé que fez a abertura oficial para o desfile das escolas de samba.

As imagens do grupo Afoxé Omo Odé nas festividades apresentadas acima podem ser visualizadas neste trabalho em anexo (07 e 08) . Não foi possível obter imagens de todos os desfiles realizados pelo Afoxé. Nossa presença foi confirmada apenas nos três últimos, isso nos facilitou poder estar registrando. Além de nosso registro conseguimos com a direção do Afoxé, duas imagens onde mostra o pai-de-santo João de Abuque desfilando no carnaval de 1993.

A ligação desse grupo com os preceitos do Candomblé é tão forte que toda vez que o Afoxé se apresenta no espaço urbano, é feito um ritual em homenagem a Exu, ou seja, o padê de Exu é oferecido a esse orixá. “Temos que pedir licença pra Exu, ele que é o dono da rua, nós fazemos uma oferenda antes de sair, (...). Isso tem que ser feito toda vez que vamos sair para apresentar. Qualquer coisa que for fazer no espaço dele, tem que fazer primeiro essa oferenda”, afirmou Luisinho.

Como no Candomblé, as pessoas de um grupo de Afoxé também têm funções e papéis definidos. Lody (1976), a esse respeito vai dizer que:

Cada integrante do afoxé deverá desempenhar um papel preestabelecido pelas próprias necessidades do cortejo. Os instrumentistas invariavelmente são os mesmos que executam nos terreiros os ritmos litúrgicos. Conhecedores dos toques de atabaques e das melodias em línguas africanas, esses músicos constituem esteio



e base do afoxé. O porta-estandarte também é pessoa conhecedora dos fundamentos religiosos do afoxé (...). O pavilhão do afoxé só pode ser carregado e tocado por homens (LODY, 1976, p.11).

As funções que Lody destaca na citação, também recebem pelo Afoxé Asé Omo Odé, as mesmas regras. Para as mulheres do Afoxé de Goiânia são ordenadas as danças e as coreografias. Segundo Luisinho, elas podem também tocar agogô ou xequerê, mas nunca os atabaques, que somente são tocados pelos homens. O dirigente ainda nos afirmou que outra função estabelecida ao homem dentro do Afoxé é a de portador do estandarte em todo desfile do grupo.

Para pertencer ao grupo Afoxé Asé Omo Odé, não necessariamente é preciso estar vinculado a uma casa de Candomblé. A única exigência é o compromisso que este deve ter para com os ensaios e com as apresentações. Para Luisinho, em primeiro lugar é preciso conhecer e se identificar com o grupo, depois sim participar das atividades culturais. Outra questão de suma relevância para se integrar ao grupo é o não preconceito contra a religião do Candomblé, pois as raízes do Afoxé na cidade de Goiânia, estão arraigadas nesse segmento religioso.

As músicas cantadas no Afoxé de Goiânia são semelhantes às de um território-terreiro. Isso, não implica o grupo em estar utilizando outros estilos musicais. Conforme Luisinho, “colocamos umas musicas que não é do candomblé, mas que tem a ver com a nossa cultura, talvez falando de uma passagem, de algum líder, de um ancestral agente coloca isso, faz parte também”.

Com toda essa desenvoltura o Afoxé Axé Omo Odé é como dizemos no começo deste tópico, o Candomblé de/na rua. As ruas no espaço urbano de Goiânia se fazem como palcos da vida, lugar aonde esse grupo vai desenhando o colorido de sua história cultural. A rua é, então assim, para o Afoxé uma extensão do território-terreiro, pois ali no momento do desfile grande parte dos integrantes aproveita para cantar, brincar e dançar em homenagem aos orixás.

Para Corrêa (2007-b, p. 174), a cultura manifestada espacialmente “permite que mapas de significados não sejam apenas uma metáfora”. Por isso mesmo, o Afoxé em Goiânia não se limita às representações somente pelos dados estatísticos. Incluem também nessas representações conforme Cosgrove (1999 apud CORRÊA, 2007-b, p.174) tudo aquilo que é “lembrado, imaginado e contemplado (...) material ou imaterial, real ou desejado, do todo ou da parte (...) vivenciando ou projetado”.

O espaço urbano de Goiânia vai introduzindo assim, uma geografia cartografada pelas manifestações culturais realizadas pelo Afoxé Asé Omo Odé. Sua dimensão ganha sentido não apenas no estar na rua para desfilar para o público, mas também no de transcender os muros dos terreiros e levar consigo os seus modos culturais religiosos. Estabelecendo dessa forma, uma marca cultural numa sociedade onde os padrões ainda permanecem orientados predominantemente pela cultura cristã.

3.5 – “Sem água, sem folha, sem orixá”: o Candomblé na visão dos entrevistados.

A frase iniciada no tópico acima é um ditado popular utilizado pelas pessoas do Candomblé. Ela expressa a importante relação dessa religião com a natureza. Cultuar os orixás não é simplesmente a manifestação de reverências. É necessário também que preserve e conserve os espaços naturais, pois eles são regidos pelas divindades e ao mesmo tempo se reserva como moradias deles. Para Botelho (2007, p.215), “as forças da natureza são reflexos das emanções dos orixás no planeta. Poluir o ar, desperdiçar a água, destruir as árvores, desrespeitar a humanidade são práticas contrárias à aprendizagem dos terreiros de candomblés”.

Este tópico será apresentado mediante as entrevistas realizadas com os integrantes do Candomblé. Sendo assim, destacaremos três perguntas, ao qual achamos relevante para o desenvolvimento do texto. São elas: O que é o Candomblé para você? Como observa a relação dos orixás com a natureza? E Quais os espaços dentro da cidade que considera como locais sagrados para o Candomblé?

O Candomblé além de estabelecer laços entre o ser humano e as divindades africanas, possibilita também o desenvolvimento de uma concepção coletiva e individual em relação ao mundo em que vivemos.

Além de religião, é também um estilo de vida. Me ensinou muita coisa, mudou minha maneira de ver algumas coisas e principalmente me ensinou a respeitar mais a natureza humana. (Wagner)

Uma religião predominantemente humana, baseada em outras concepções de vida, de vivência coletiva, de relacionamento com os outros, com os mais velhos, com o tempo e o aprendizado. Infinitamente rica em seus valores, saberes e expressões culturais. (Beth)

Uma fé, um modo de vida, uma crença, uma festa, um banquete, um louvor ao meu corpo ao meu chão, a natureza! Uma nave mais completa das insígnias culturais africanas aportadas na diáspora (...). (Clementina)

Um dos fatores mais relevante para o Candomblé é buscado na relação dos orixás com a natureza. Os espaços naturais são, assim, para essa religião parte fundadora da constituição de tudo que há no mundo terreno (ayiê), pois sua constituição está regida pelos orixás. Nesta afirmação, orixás e espaços naturais, se relacionam um com o outro.

(...). Uma relação inseparável. Sem natureza não existe Orixá. O Candomblé prega isso em todos os momentos de culto, em tudo, nas danças, nos cantos e etc. (Wagner)

É uma relação só, pois não existe orixá sem a natureza. Ao mesmo tempo em que o orixá se encontra na natureza, esta mesma natureza está presente neste orixá. Em resumo o Candomblé é uma religião de culto à natureza. (Gisele)

(...). É uma ligação muito forte, eu acredito que não é só uma ligação, a um envolvimento muito forte entre os dois, pois a existência da natureza está atrelada aos orixás. (Clara)

Acredito que o fato dos orixás serem representações da natureza significa outra relação do ser humano no mundo, pautada principalmente pelo respeito. Nossas divindades estão em tudo, nas matas, nos ventos, nos rios, nos mares, nas ferramentas com quais conseguimos nossa sobrevivência. Enfim, nossos deuses estão em tudo. (Beth)

Fundamental, visceral e essencial pra sobrevivência da religião. (...), 'sem água, sem folha, sem orixá'. (Clementina)

O orixá na verdade surge da natureza, porque a natureza que é o elemento onde retiramos as plantas as ervas para serem utilizadas nos cultos. Então ele é a natureza, porque sem natureza não tem orixá. Tudo que é utilizado ao culto dos orixás vem da natureza. (Agenor)

Se pudermos ter uma boa relação com nossos semelhantes, orixá também nos dará bons frutos. O bem da humanidade depende de nós e para isso temos que plantar coisas boas pra cultivarmos a paz. Somos capazes disso tudo, desde que tenhamos uma consciência em relação à natureza e ao orixá. (Ivone)

Nessa relação à cidade de Goiânia já estabeleceu laços mais profundos com o Candomblé. Há trinta anos atrás, os espaços naturais presentes na capital facilitavam o desenvolvimento das atividades religiosas afro-brasileiras. Com a conseqüência da urbanização, esses espaços foram diminuindo, provocando na comunidade religiosa, a busca por novos espaços. Entre a busca por novos espaços naturais e os que ainda existem no espaço urbano da cidade, os membros do Candomblé se expressam assim a respeito desses lugares sagrados:

(...), todos os espaços naturais dentro da cidade se tornam para nós do Candomblé, espaços sagrados, pois ali podemos depositar as oferendas que são ofertadas aos orixás. (Gisele)

(...). Os templos (**terreiros, barracões, roças**), bosques, nascentes, rios, fauna e as entradas e saídas da cidade, bem como os morros. E os cemitérios, onde se cultua os ancestrais. A terra é o nosso espaço sagrado! (Clementina – grifo da autora)

(...). Seriam todos os espaços naturais, mas com a crescente urbanização de Goiânia, a cidade está perdendo esses espaços. Com isso, estamos buscando espaços naturais no entorno da cidade, onde podemos realizar os trabalhos reservadamente. (Agenor)

Não só em Goiânia, mas principalmente na cidade de Goiás. As pedreiras são importantes, os rios, as matas. Por exemplo, a cidade de Goiás, quando agente está chegando perto dela, sente uma coisa forte que ainda não sei explicar, talvez seja energias dos orixás. (...). (Clara)

Como proposta para a diversidade com uma educação ambiental por parte da religiosidade afro-brasileira, Botelho (2007) oferece subsídios a partir das práticas do Candomblé com a lógica dos orixás. Para a autora, a visão de mundo africana e afro-brasileira reconhece uma profunda relação dos orixás com a natureza, ou seja, a natureza para eles é tida como um espaço sagrado. Essa relação faz com que esses seguidores desenvolvam uma consciência de preservação e conservação desses espaços. Nesse sentido, ela afirma ainda, que cada terreiro de Candomblé simboliza uma resistência aos descuidos com o meio ambiente. Para Botelho (2007):

Preservar, cuidar e manter a fauna e a flora é condição fundamental para os(as) participantes dessa religiosidade afro-brasileira. Os ritos e rituais são propiciados por meio de folhas, banhos de águas naturais e por partes de animais consagrados aos orixás. ‘Ewe orixá, orixá ewe’ sem folha não tem orixá, e sem orixás não há contato com o sagrado, assim como sem águas das cachoeiras, dos rios, dos igarapés, do mar, da fortaleza das pedreiras, a biodiversidade das florestas. Enfim, podemos afirmar que para a religião dos orixás a natureza é parte fundadora da constituição dos seres. (BOTELHO, 2007, p.211-212).

As palavras da autora citadas acima nos mostram como o Candomblé mantém uma harmonia entre ser humano e a natureza. Essa harmonia tem como resposta o equilíbrio espiritual e o material dos participantes desse segmento religioso. Equilíbrio esse, que faz do ser um pertencimento ao espaço natural (natureza), pois para eles tanto a natureza como as pessoas são regidos pelas forças dos orixás.

O uso de materiais biodegradáveis no depósito dos trabalhos/ofereidas tem sido cada vez mais difundido no Candomblé de Goiânia. Ao invés de por as comidas em pratos, por exemplo, são usadas folhas associadas aos orixás que recebem as oferendas.

Esta é uma forma de troca, onde o que é retirado volta para a terra e a nutre como adubo, alimentando o ciclo vital.

Um estudo mais aprofundado acerca dessa religiosidade e a questão do meio ambiente podem resultar numa proposta de interação espiritual e ecologia de interesse acadêmico. Nossa pesquisa acabou se deparando com essa relação, mas ela não foi concentrada em nossos objetivos. Numa constatação geral o Candomblé é uma religião onde as forças da natureza são regidas pelos orixás e, por conseguinte, a natureza humana. Sendo assim, “sem água, sem folha, sem orixá”, ou seja, a natureza para essa religião é essencial para sua sobrevivência.

OBSERVAÇÕES FINAIS

O território e a paisagem categorias utilizadas por nós nesse estudo, foram categorias de análises geográficas que tem no nosso entendimento uma mobilidade constante no contexto da sociedade. O que fizemos nessa pesquisa foi simplesmente dar uma pausa na história para podermos desvendar a realidade da cultura afro-brasileira (Candomblé) no momento atual, na cidade de Goiânia.

A relação da sociedade com o território produz marcas. Essas marcas produzidas pelo ser humano no meio em que vive são responsáveis pela formação de paisagens. A paisagem nos revelou o fluxo da dinâmica religiosa na cidade. Nesse sentido, o terreiro de Candomblé em Goiânia se constituiu como um território-terreiro onde a dimensão social de sua paisagem aparece de forma desigual em relação aos espaços produzidos pelas religiões cristãs, ou seja, os seguidores das religiões afro-brasileiras não têm as mesmas condições de consumir a cidade como os seguidores cristãos.

O entendimento sobre as categorias geográficas concebidas pelos geógrafos culturais a partir da década de 1970, disseminou por todo o mundo a produção do conhecimento acerca da diversidade cultural. É certo que no Brasil, esse ramo do saber, no âmbito da Geografia ainda tem em muitas universidades uma resistência. Essa questão não foi problema nesse estudo, e a pesquisa fluiu normalmente por essa abordagem. Esse conhecimento que produzimos em relação à cultura afro-brasileira (Candomblé), na cidade de Goiânia teve como base uma perspectiva geográfica cultural.

A paisagem foi uma categoria geográfica que nos possibilitou compreender a cidade de Goiânia como uma cultura predominantemente cristã. Através dela, foi possível perceber o quanto esta cidade é dominada principalmente pelo segmento evangélico pentecostal e neopentecostal. Esse fato é tão verídico que Goiânia se figura no cenário internacional quando se trata dessa religiosidade. Nesse trabalho foi confirmado que alguns segmentos neopentecostais foram criados na sociedade goianiense e que depois de sua criação foram propagados para várias cidades do Brasil e até mesmo para outros países.

Para chegar próximo ao nosso objeto de estudo foi preciso contarmos também com a categoria território, pois somente a paisagem não seria o suficiente, tendo em vista que os terreiros não possuem visibilidades no espaço urbano de Goiânia. Essa categoria nos permitiu conhecer de perto a cultura do Candomblé, pois de acordo com Bonnemaismom (2002), toda cultura se projeta para além de uma oralidade, e que não

existe grupo cultural que de uma forma ou de outra não tenham se investido num território. Então nesse sentido, pelo território-terreiro através da observação participante foi possível desvelar um pouco da cultura do Candomblé em Goiânia.

O espaço transformado em território-terreiro para o povo do Candomblé em Goiânia, se constitui como base cultural dessa religião. Essa base lhes confere uma estabilidade de identidade coletiva, onde todos se reconhecem pela prática das atividades religiosas. Os geossímbolos criados por eles reforçam a história coletiva, pois mantêm em sua estrutura elementos de uma tradição iniciadas pelos seus antepassados. Nesse sentido, o território para Claval (2002), é tido como um dos principais componentes na formação da identidade de um grupo cultural.

As religiões afro-brasileiras passaram por um processo mascarado de sincretismo para resistir e persistir culturalmente perante uma cultura cristã-europeizada. Falar hoje em sincretismo religioso quando estamos nos referindo ao Candomblé é como se estivéssemos nos mencionando a uma terceira cultura religiosa que não cristã e nem afro-brasileira e sim outra forma de se cultivar a partir da junção entre santos e orixás. Uma cultura se insere em outra, mas nunca se homogeneiza totalmente. Ela se conflita a todo o momento, mas a sobreposição de uma estará sempre visível.

Os territórios-terreiros, sagrados para o povo do Candomblé se traduzem como um bem cultural digno de receber proteção na cidade de Goiânia. Eles desempenham papéis fundamentais na transmissão de saberes culturais de comunidades descendentes de africanos. Nesses espaços, encontram-se ainda, parte da história da cultura goianiense. Cultura essa, que sofre discriminação por parte das religiões cristãs. Nesse sentido, a paisagem religiosa na cidade, se produz e reproduz a partir do predomínio cristão. Em contrapartida no meio desses valores culturais, a comunidade religiosa do Candomblé persiste e resiste da maneira como podem.

Para a conservação de uma cultura deve lhe ser garantida todas as condições necessárias para o seu devido funcionamento. Isso não foi constatado nesta pesquisa, pois ainda não existe nenhum programa colocado em prática por parte das autoridades públicas de Goiânia, para ajudar as comunidades afro-brasileiras. O que identificamos até o momento foi apenas que existem projetos, mas se serão concretizados, isso não podemos afirmar.

Cabe mencionar uma questão observada ao longo da pesquisa acerca da predominância masculina como liderança nos Ilês estudados. O poder feminino e o

masculino são abordados no Candomblé principalmente por meio dos arquétipos dos orixás. Nessa pesquisa, esse assunto não figurou como um dos objetivos, mas pudemos constatar durante nossa presença no meio dessa religião, que as mulheres têm uma presença marcante em todas as funções que um terreiro reserva aos seus membros. Certo que os dirigentes das casas que pesquisamos são todos masculinos, porém isso não é regra, nem seja talvez uma simples coincidência, uma vez que para a escolha dos terreiros a serem pesquisados, esses se destacaram em termos de conseguirem uma maior visibilidade.

A presença das mulheres como lideranças religiosas parece ser maior quando se trata da Umbanda na cidade de Goiânia. O que não podemos afirmar aqui com mais exatidão é se as mulheres têm um predomínio em relação aos homens no Candomblé. Para uma análise mais detalhada sobre a questão de gênero no campo religioso afro-brasileiro de Goiânia, seria necessário quantificar primeiro esses espaços sagrados em todo território goianiense. Por enquanto não é possível, pois nem mesmo a Federação responsável por essas comunidades religiosas em Goiás possui esses dados.

Através das entrevistas que realizamos (10 no total, 5 homens e 5 mulheres) foi constatado que duas mulheres concluíram o ensino superior. Isso não foi comprovado em relação aos homens entrevistados. Esse também poderia ser outro aspecto fundamental para compreendermos a relação das mulheres com essa religião e com os homens que elas lideram e são lideradas.

Voltando a citar a cidade de Salvador-BA para falar da liderança feminina, as mulheres desde os primeiros terreiros fundados sempre manteve o predomínio em relação aos homens. No mapeamento e cadastramento recente aos terreiros afro-brasileiros nesta cidade, Santos (2009) apontou uma liderança religiosa feminina em torno de 63,7% (de 1.162 terreiros cadastrados). O autor deixou claro que a partir da década de 1980 o índice de homens como lideranças nessas religiões vem aumentando. Mesmo com tudo isso, ainda sim, a majestosa cidade das religiões afro-brasileiras, mantém em sua ordem o poder feminino.

Esse domínio feminino também foi identificado em relação às deusas (orixás femininos). Em Salvador 29,3% (Oxum-17,3% e Iansã-12%) delas fazem parte do assentamento principal dos terreiros pesquisados. Em nossa pesquisa esse domínio não foi constatado, tendo em vista que nas três casas os principais orixás assentados são masculinos. Mas podemos afirmar com certeza que o poder feminino dentro desse segmento religioso é tão expressivo quanto ao de um homem. Coisa que não se vê em

relação às religiões cristãs, pois o domínio nesses segmentos ainda continua sendo na sua maioria exercida pelo poder masculino. Ainda sobre o poder feminino no Candomblé na cidade de Salvador-BA, Santos (2009, p. 36) conclui: “O universo afro-religioso, além de ser majoritariamente liderado por mulheres pretas, tem nas entidades femininas a sua maior representação”.

Na virada do ano de 2008 para 2009 tive a oportunidade de visitar a cidade de São Luis do Maranhão. Lá pude constatar que existe uma identidade muito forte em torno da cultura negra. Outra observação importante a respeito do lugar é o modo de vida das pessoas deste local, uma vez que o Estado do Maranhão se localiza na região Nordeste, as características da população de São Luis se identificam muito com o modo de vida das que vivem a leste do Pará e ao norte de Tocantins. Constatei também que o capitalismo ainda não espetacularizou a cultura local como o fez em grande parte das cidades litorâneas nordestinas.

Como presenciei de perto um pouco da cultura negra em São Luis do Maranhão aproveitei para conhecer a casa Fanti-Ashanti, considerada como um espaço sagrado de culto religioso afro-brasileiro. Na ocasião estava sendo comemorado o 51º aniversário de fundação do terreiro. A casa Fanti-Ashanti tem como zelador o babalorixá Euclides Menezes Ferreira. Ele tem dedicado toda sua vida à prática de rituais afro-brasileiros, como Tambor de Minas e Candomblé (rituais religiosos que são praticados na casa Fanti-Ashanti). Pai Euclides também participa como liderança de outras manifestações culturais na cidade como: bumba-meu-boi, festa do Divino Espírito Santo, tambor de crioula e dança do baião, envolvendo com isso toda a comunidade local.

A temática que foi pesquisada é um tanto quanto polêmico no meio religioso e que desperta na sociedade uma atitude preconceituosa. Esse preconceito foi constatado até mesmo no meio das pessoas do meu cotidiano. Durante o período de realização deste trabalho ouvi frases intolerantes como: “você quer comprar galinha preta”; “quando terminar sua pesquisa vai abrir um terreiro e virar macumbeiro”; “tome cuidado com o povo do terreiro”; “você tem coragem de comer aquela comida do terreiro”; entre outras. Foi constatado através deste estudo, que não podemos apenas obter informações acerca de determinadas manifestações culturais, é preciso irmos além, ou seja, conhecê-las de perto para podermos desconstruir valores pré-estabelecidos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Rita de Cássia. **Awon Xirê! A Festa de Candomblé como Elemento Estruturante da Religião**. In: (org.). MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. Leopardo dos Olhos de Fogos. São Paulo: Ateliê editorial, 1998.

ANTONIAZZI, Alberto. **As religiões no Brasil segundo o Censo de 2000**. Online: disponível na Internet via http://www.pucsp.br/rever/rv2_2003/p_antoni.pdf. Acessado em 28/04/2007.

ARAÚJO, Ordália Cristina Gonçalves. **História do protestantismo em Goiás, 1840-1940**. Dissertação de Mestrado em História. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia: Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2004.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **Na Minha Casa**: preces aos orixás e ancestrais. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BONNEMAISON, Joel. **Viagem em Torno do Território**. In: (Orgs.). CORRÊA, R. Lobato, ROSENDAHL, Zeny. Geografia Cultural: Um Século (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002, p. 83-131.

BOTELHO, Denise. **Religiosidade Afro-brasileira e o Meio Ambiente**. In: MELLO, Soraia Silva de; TRABJER, Rachel (Orgs.). Vamos cuidar do Brasil: conceitos e práticas em educação ambiental na escola. Brasília: Ministério da Educação. UNESCO, 2007.

BRUZADELLI, Victor Creti. **O Surgimento de Goiânia e o Estabelecimento do Espiritismo Kardecista como uma Religiosidade Moderna**. In: Revista Chrônidas: Revista eletrônica da Graduação e Pós-Graduação em História da UFG. Ano I, N. 01, ago. 2008.

CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CAVALCANTI, Lana de Souza. **Uma Geografia da Cidade** – elementos da produção do espaço. In: _____ (Org.). Geografia da Cidade: A produção do espaço urbano em Goiânia. Goiânia: alternativa, 2001.

_____. **Geografia e Práticas de Ensino**. Goiânia: Alternativa, 2005.

CLAVAL, P. **As Abordagens da Geografia Cultural**. In: CASTRO, Iná Elias; et al. (Orgs.). Explorações Geográficas. Percursos no fim do século. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

_____. **A Revolução Pós-Funcionalista e as Concepções Atuais da Geografia**. In: MENDONÇA, Francisco; KOZEL, Salette. (Orgs.). Elementos de Epistemologia da Geografia Contemporânea. Curitiba. Ed. da UFPR, 2002. p. 11-43.

_____. **A geografia cultural.** Florianópolis: UFSC, 1999-a.

_____. **A geografia cultural: o estado da arte.** In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Orgs.). Manifestações da cultura no espaço. Rio de Janeiro. EdUERJ. 1999-b

_____. **“A Volta do Cultural” na Geografia.** In: Mercator – Revista de Geografia da UFC, ano 01, n° 01, 2002-a, p.19-28.

_____. **Campo e Perspectivas da Geografia Cultural.** In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). Geografia Cultural: um século (3) . Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002-b, p.133-196.

_____. **El Enfoque Cultural y las Concepciones Geográficas del Espacio.** In: Boletín de las Asociación de Geógrafos Españoles. n° 34, 2002-c, p.21-39.

CONSTITUIÇÃO FEDERAL 1988. **Texto Constitucional de 5 de outubro de 1988 com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n° 1/92 a 26/00 e Emendas Constitucionais de Revisão n° 1 a 6/94.** Brasília : Senado Federal, 2000.

CORRÊA, Aureanice de Mello. **“Não Acredito em Deuses que não Saibam Dançar”:** A festa do Candomblé, território encarnador da cultura. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). Geografia: temas sobre cultura e espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005.

_____. **O Terreiro de Candomblé:** uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. In: Textos escolhidos de cultura e arte populares. Rio de Janeiro, v.3, n.1, p.51-62, 2006. Disponível em: < <http://www.tecap.uerj.br> >, acesso em 22 de fev. de 2009.

CORRÊA, Roberto Lobato. **Sobre a Geografia Cultural.** In: Textos NEPEC n° 3. Rio de Janeiro: NEPEC, 2007-a.

_____. **A Geografia Cultural e o Urbano.** In: _____. ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). Introdução à Geografia Cultural. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p.167-186.

COSGROVE, Denis. **A Geografia está em toda parte:** cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). Paisagem, Tempo e Cultura. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

COSGROVE, Denis. JACKSON, Peter. **Novos Rumos da Geografia Cultural.** In: ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, R. Lobato. (Orgs.). Geografia Cultural: um século (2). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000. p.15-32.

DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo.** Tradução: Estela dos S. Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

FERREIRA, A. B. de Holanda. **Miniaurélio Século XXI Escolar**: o minidicionário da língua portuguesa. 4. Ed. Ver. Ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FONT, Joan Nogué. RUFÍ, Joan Vicente. **Geopolítica, Identidade e Globalização**. São Paulo: Annablume, 2006.

FRANÇA, Maria Cecília. **Pequenos Centros Paulistas de Funções Religiosas**. São Paulo: IGEOG/USP, 1975.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Por uma Geografia do Sagrado**. In: MENDONÇA, Francisco e KOZEL, Salette (Orgs.). Elementos de Epistemologia da Geografia Contemporânea. Curitiba: UFPR, 2002. p.253-265.

HAESBAERT, Rogério. **Identidade Territoriais**: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: ARAUJO, Frederico G. B.; HAESBAERT, Rogério (Orgs.). Identidades e Territórios: questões e olhares contemporâneos. Rio de Janeiro: Access, 2007, p.33-56.

JACINTHO, Roque. **O que é Espiritismo**. São Paulo: Abril Cultura: Brasiliense, 1985.

JACOB, Cesar Romero. et. al. **Religião e Sociedade em Capitais Brasileiras**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2006.

JAQUES, André Porto. **A Geografia do Batuque**: estudos sobre a territorialidade desta religião em Porto Alegre-RS. Monografia de graduação em Geografia. Porto Alegre: Instituto de Geociências, UFRG, 2005.

LODY, Raul Giovanni. **Afoxé**. Rio de Janeiro: MEC-Departamentos de Assuntos Culturais, 1976.

NOVAES, Regina. **Religiosidade em Alta**. In: Vou te contar-Revista do Censo 2000. Rio de Janeiro: IBGE, 2003. p.10-12.

MAASEY, Doren. **Um Sentido Global de Lugar**. In: ARANTES, Antônio A. (Org.). O Espaço da Diferença. Campinas-SP: Papirus, 2000. p.177-185.

MARIANO, Ricardo. **Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade**. Novos Estudos Cebrap, n.º. 44, março de 1996.

MATTELART, Armand. **La Circularidad Global/Local**. In: _____. Diversidad Cultural y Mundialización. Barcelona: Paidós, 2005. p.95-117.

MORAIS, Itelvies José de. **Protestantes Pentecostais em Goiânia**: discurso e ação política. Tese de Doutorado. Brasília, UNB, Sociologia, 2007. Disponível em : <http://www.unb.br/posgraduacao/index.php>. Acesso em: 02/02/2009.

PEREIRA, Nilza de O. M. **Religião e Raça**: seus resultados. In: Vou te Contar-Revista do Censo 2000. Rio de Janeiro: IBGE, 2003. p.8-9.

PRANDI, Reginaldo. **As religiões afro-brasileiras e seus seguidores**. In: Revista Civitas, Porto Alegre, v.3, n° 1, jun. 2003. Disponível em: <<http://revistaselettronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/issue/view/5>>. Acesso em: 18 ago. 2007.

PROENÇA, Wander de Lara. **O Método da Observação Participante**. In: Antropos – Revista de Antropologia, v.2, ano 1, maio de 2008. Disponível em: <<http://www.revista.antropos.com.br>>. Acesso em: 13 fev. 2009.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RÊGO, Jussara. **Territórios do Candomblé**: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia. In: GeoTextos, Revista da Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Bahia. Instituto de Geociências: Salvador/BA. vol. 2, n. 2, 2006. p.31-85.

RICARDO, Raquel Pinto Fabeni. **Entre Caminhos, Fluxos e Interdições**: mapeando o campo religioso negro na região sul de Goiânia. Monografia de Graduação em Ciências Sociais. Goiânia: FCHF/UFG, 2008.

ROSENDAHL, Zeny. **Diversidade, Religião e Política**. In: Revista Espaço e Cultura. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, n° 11-12, 2001.

_____. **Espaço e Religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: 2ª ed. UERJ, NEPEC, 2002.

_____. **Território e Territorialidade**: Uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. Online: disponível na Internet via http://www.comciencia.br/reportagens/2005/05/12_impr.shtml, Acessado em 19/11/2007.

_____. **Espaço, Cultura e Religião**: Dimensão de Análise. (Orgs.). CORRÊA, R. Lobato, ROSENDAHL, Zeny. Introdução à Geografia Cultural. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p.187-224.

SANTOS, Alberto Pereira. **Introdução à Geografia das Religiões**. In: Revista GEOUSP: espaço e tempo, São Paulo, n° 11, PP.21-33, 2002. Disponível em: <<http://www.geografia.fflch.usp.br/publicacoes/Geousp/Geousp11/index.htm>>. Acesso em: 25 ago. 2007.

SANTOS, Jocélio Tele dos. **Os Candomblés da Bahia no Século XXI**. Ceao/UFBA, 2009. Disponível em: <<http://www.terreiros.ceao.ufba.br/analise>>. Acesso em: 16 jun. 2009.

SANTOS, José Luiz dos. **Religião e Florestas**. São Paulo: Unicamp, v.12, n.32, p.127-132, dez, 1998. Disponível em: < <http://www.ipef.br/publicacoes/stecnica/> >. Acesso em: 25 jul. 2007.

SANTOS, Milton. **Metamorfose do Espaço Habitado**: fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia. 6ª Ed. São Paulo: EdUSP, 2008.

_____. **A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4ª Ed. São Paulo: EdUSP, 2004.

_____. **O retorno do Território**. In: SANTOS, Milton; SOUZA, M. A. de; SILVEIRA, M. Laura. Território: Globalização e Fragmentação. 4ª Ed. São Paulo: Hucitec, 2002, p.15-20.

SAUER, Carl O. **A Morfologia da Paisagem**. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). Paisagem, Tempo e Cultura. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p.12-74.

SCHIAVO, Luigi. **Conceitos e Interpretações da Religião**. In: LAGO, Lorenzo. REIMER, Haroldo. SILVA, Valmor da. (Orgs.). O Sagrado e as Construções de Mundo: roteiro para aulas de introdução à teologia na universidade. Goiânia: Ed. Da UCG, 2004, p.63-78.

SCHIER, Raul Alfredo. **Trajéórias do Conceito de Paisagem na Geografia**. In: Revista RA'EGA, Curitiba nº 7, p. 79-85. UFPR, 2003. Online: disponível na Internet via <http://calvados.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/raega>, acessado em 19/10/2007.

SILVA, Armando Corrêa da. **As Categorias como Fundamentos do Conhecimento Geográfico**. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia. (Orgs.). Espaço Interdisciplinar. São Paulo, Nobel, 1986.

SILVA Jr. Hédio. **Notas Sobre Sistema Jurídico e Intolerância**. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.). Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EdUSP, 2007.

SILVA, R. Tomaz, et al. **Igreja Universal do Reino de Deus**: A regionalização da fé em Uberlândia-MG. In: II Simpósio Regional de Geografia: "Perspectiva para o cerrado no século XXI". Universidade Federal de Uberlândia – Instituto de Geografia – 26 a 29 de novembro de 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda**: Caminhos da Devoção Brasileira. São Paulo: Ática, 1994.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Agô Agô Lonan**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

SORRE, Maximilien. **Max, Sorre:** geografia. (Org.). FRANCISCO, Januário. Tradução de Januário Francisco et. al. São Paulo: Ática, 1984.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade:** A forma social negro-brasileira. Petrópolis-RJ: Vozes, 1988.

SOUZA, Marcelo Lopes. **Território do Outro, Problemática do Mesmo? O Princípio da Autonomia e a Superação da Dicotomia Universalismo Ético Versus Relativismo Cultural.** In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). Religião, Identidade e Território. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p.145-176.

SUERTEGARAY, D. M. Antunes. **Espaço Geográfico Uno e Múltiplo.** In: Scripta Nova – Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Barcelona: n° 93, 15 de julio de 2001. Disponível em : < <http://www.ub.es/geocrit/sn-93.htm> >. Acesso em: 18 nov. 2008.

TEIXEIRA, José Paulo. **Paisagem Religiosa no Espaço Urbano:** espacialização das religiões cristãs e afro-brasileiras nos bairros Vila Mutirão e Jardim Liberdade em Goiânia. Monografia de graduação em Geografia. Goiânia, IESA/UFG , 2007.

TUAN, Yi-Fu. Espaço e Lugar: **A perspectiva da experiência.** (tradução de Livia de Oliveira). São Paulo: DIPEL, 1983.

VERGER, Pierre. **Orixás, os Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo.** Salvador-BA: Ed. Corrupio, 1981.

REFERÊNCIAS VIDEOGRÁFICAS

CORAÇÃO DE OLORUM. Direção: Ceiza Ferreira. Produção: Cejane Pupulin e Diana Barbosa. Roteiro: Ceiza Ferreira. [Goiânia: 7º período de Jornalismo, UFG], 2005. 1 DVD (16 min).

SITES CONSULTADOS

<http://www.adcampinasgoiania.com.br>, acessado em 02/03/2009.

http://midia.adcampinasgoiania.com.br/revista/Ed_13.pdf, acessado em 05/03/2009.

<http://www.igrejauniversal.org.br/>, acessado em 05/03/2009.

<http://www.saranossaterra.com.br>, acessado em 07/03/2009.

<http://www.sinomarsilveira.com.br/historia.html>, acessado em 07/03/2009.

<http://www.camara.gov.br>, acessado em 07/03/2009.

<http://www.feego.org.br>, acessado em 09/03/2009.

<http://cgadb.org.br/home/index.php?option=com>, acessado em 09/03/2009.

<http://www.assintec.org.br>, acessado em 09/03/2009.

<http://www.alaketu.com.br/ritos/festas.htm>, acessado em 07/04/2009.

<http://www.terreiros.ceao.ufba.br>, acessado em 16/06/2009.