

DINÂMICAS ESPACIAIS DO SAGRADO DE MATRIZ AFRICANA NA REGIÃO METROPOLITANA DE GOIÂNIA/GO¹

Mary Anne Vieira Silva²

RESUMO

Território, cultura e política: Dinâmicas Espaciais do Sagrado de Matriz Africana na Região Metropolitana de Goiânia/GO é o eixo norteador do texto a ser desenvolvido. As questões que permeiam essa problemática primam por questionar: como as disputas espaciais produzem o território, a partir da lógica da espacialização que constitui os ilês e as práticas políticas dos praticantes dos candomblés nessa região? Como as casas/terreiros se inserem no contexto de expansão urbano-metropolitano de Goiânia? Diante do exposto outros questionamentos surgem: como esses ilês se organizam a partir da discussão teórica do processo de produção do espaço urbano, no binômio: valorização do solo e encobrimento de identidades? Essa lógica parte da dialética do uso do espaço, uma vez que, as casas de candomblés são espaços sagrados e a territorialização deles obedece a uma ótica de subalternização, encobrimento e invisibilidade diretamente relacionada à intolerância religiosa, preconceitos culturais e ausência de ações do poder público. No campo simbólico em Goiás, o fato de um indivíduo assumir-se como praticante de religiões de matriz africana, ainda no século XXI, concorre para sua inscrição em um *loci* social permeado pelo preconceito e promove o enfretamento de grupos religiosos de hegemonia ascendente, como é o caso da comunidade evangélica e de outros segmentos tradicionais cristãos. Estudar as formas de construção de uma geograficidade histórica encoberta, transposta de uma comunidade imaginada, de matriz africana – que passa a ser instrumentalizada e renovada na forma de comunidades religiosas em espaços pós-coloniais – constitui um campo epistemológico válido para conhecimento de comunidades herdeiras de uma situação diaspórica.

Palavras-chave: diáspora, religião de matriz africana, território

ABSTRACT

Territory, culture and politics: Spatial Dynamics of the Holy Mother African in the Region Metropolitan of Goiânia/GO is the guiding line of this text to be developed. The issues involved questioning, how spatial disputes produce in territory, from the logic the spatial, which are the ilês and practices policies of practitioners of Candomblé in this region? How the houses / yards are part of the expansion of urban-metropolitan of Goiania? For the foregoing other questions arise: how these ilês are organized from the theoretical discussion of the process of production space urban, the binomial, valuation of land and concealment of identities? This logic of the dialectical part of the use the space, since the houses of Candomblé are sacred spaces and the territorialization of them follows are view witch subordination, concealment and invisibility directly related to religious intolerance, cultural prejudices and lack of public power actions . In the symbolic field in Goiás, the fact that an individual be assumed as a practitioner of religions of African, in the nineteenth century, competing for admission in *loci* social permeated by prejudice, and promotes the confrontation of religious hegemony groups ascending, as the case of the evangelical community and other segments of traditional Christians. Study the constructions forms of historical geography, transposed to an imagined community of African - that is being exploited and renewed in the form of religious communities in post-colonial spaces is valid for an epistemological field for the knowledge communities heirs of a diasporic situation.

Keywords: Diasporic, African religion, territory.

¹ Os dados apresentados no texto são resultados de projetos aprovados junto aos órgãos financiadores (FAPEG e CNPq), pesquisas desenvolvidas pelo grupo de pesquisadores do CieAA/UEG/UnUCSEH/Anápolis, entre os anos de 2008 a 2010. Ainda ressalta-se que, boa parte dos dados subsidiará o desenvolvimento do projeto de tese aprovado no ano de 2010, intitulado: Território, Cultura e Política: Dinâmicas Espaciais do Sagrado de Matriz Africana em Goiânia e Região Metropolitana, no Programa de Pós- Graduação do Instituto de Estudos Socioambientais- IESA/UFG. Esse está diretamente ligado aos estudos do Laboratório das Dinâmicas Territoriais – LABOTER.

² Docente do Curso de Geografia da Universidade Estadual de Goiás – Anápolis; Coordenadora do Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CieAA) e Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Geografia pela Universidade Federal de Goiás –IESA/ UFG, sob orientação da Profa.Dra. Maria Geralda de Almeida. Esse estudo está vinculado ao Projeto de pesquisa aprovado edital CAPES Pró-Cultura: A dimensão territorial das festas populares e do turismo: estudo comparativo do patrimônio imaterial de Goiás, Ceará e Sergipe.

INTRODUÇÃO

Esse texto é parte do estudo desenvolvido sobre a cidade e região metropolitana de Goiânia, em que são investigadas as dinâmicas espaciais do sagrado de matriz africana – em especial, o Candomblé nas nações Angola e Ketu – num marco temporal que envolve os anos 1970 a 2000. Território, cultura e política são as categorias que constituem a tríade para apreender tais dinâmicas. Parte-se da hipótese de que os processos centrais dessas dinâmicas primam por uma lógica que imputa aos territórios e aos praticantes mecanismos de encobrimento de ordens: semântica (discursos que se reproduzem ao longo do tempo histórico e que incorporam no imaginário social um estigma de identidade negativada), política (efetivada por ações públicas que reforçam as invisibilidades social e cultural dos espaços, das práticas culturais e dos sujeitos praticantes) e espacial (com um duplo fenômeno de periferização e segregação no que tange a disputa e apropriação do espaço favorecendo a organização das lutas sociais por direito a melhores localizações e infra-estrutura, acesso aos recursos naturais e espaços públicos). Diante dessa tríade, o estudo recai na via teórica crítica. Tais enunciados foram construídos por processos históricos que reiteraram as hegemonias ideológicas de tais fatores, logo, a crítica perpassa por uma desconstrução dessas proposições.

Até 1990 havia uma afirmação advinda de setores acadêmicos e religiosos de matriz cristã de uma inexistência de cultos, ritos e territórios de Candomblé no recorte espacial acima referido. Com a metodologia de campo dos projetos desenvolvidos pelo Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CieAA-UEG), ocorre o reconhecimento espacial de aproximadamente 40 (quarenta) territórios sagrados (terreiros de candomblés) na cidade de Goiânia.³ Essa espacialização promove a visibilidade em termos de existência e ainda recoloca que a invisibilidade é construída por meio de uma ordem do discurso que oblitera a presença de segmentos postos como subalternos.

Ainda como resultados das pesquisas pode-se inferir, segundo Scaramal (2009), que o fenômeno religioso para o segmento de matriz africana se configura com uma dupla disposição. Isso porque por um lado, as religiões de matriz africana sofreram com um encobrimento histórico, geográfico e social até o final do século XX, por outro lado – no limiar do século XXI – percebe-se um premente movimento que reivindica o reconhecimento de seus direitos à visibilidade e coexistência com outros segmentos religiosos no espaço público goiano.

No estado de Goiás, a invisibilidade das identidades dos candomblecistas em suas relações de tensão, negociação e conflito - com a sociedade civil, com segmentos religiosos outros e com o poder público - constituem os argumentos centrais dos movimentos sociais que atualmente reivindicam políticas por demandas de legitimidade social e, por conseguinte, por territórios.

Ainda acrescenta-se a essa afirmativa, certo consenso até os anos 2000, a ausência de discussões preliminares na produção acadêmica do estado de Goiás sobre tal tema, além da falta de registros em órgãos oficiais e midiáticos sobre a presença do segmento religioso de matriz africana,

³ Dados da Secretaria do Planejamento e Desenvolvimento de Goiás, 2007.

denominado Candomblé. Recorrente e consensual é a opinião de que na capital do estado e seu entorno não haveria casas de Candomblé em seus ritos clássicos (nações), tais como Ketu, Angola, Jeje ou ainda em suas variantes afro-brasileiras, tais como Jurema, Omolocô e pajelança. A opinião da comunidade acadêmica em Goiás sobre a inexistência de Candomblés em Goiânia - seguida da inexistência de estudos sobre o tema - era de tal forma consensual, que apenas se vê nos trabalhos científicos a divulgação da Umbanda e do Kardecismo, o que confirma o convencimento pré-estabelecido pelo consenso acadêmico. Tais inferências foram apontadas no bojo do Projeto Aberem⁴ coordenado pela historiadora Eliesse Scaramal (2004/2006).

Para o presente texto, essas argumentações serão segmentadas em duas partes encadeadas que se complementam: na primeira se discutirá o território em sua dimensão de representação espacial, enquanto *locus* de ocorrência e espaço delimitado de uso necessário à prática cultural religiosa; na segunda abordar-se-á o território, enquanto espaço apropriado e cultural-simbólico, local este que garante a ligação entre os elementos transcendentais e seus praticantes. Essas compreensões conceituais constituem as bases que garantem a identidade do grupo e a identidade territorial do candomblé no recorte espacial em questão.

2. TERRITÓRIO E POLÍTICA: O CANDOMBLÉ ENTRE A NECESSIDADE E O RECONHECIMENTO

O território esteve inicialmente ligado aos estudos geográficos da vertente tradicional, em especial nas contribuições de Ratzel que permitiu conceituá-lo a partir da organização do solo físico, apropriado por grupos ou organismos sociais com base nas relações de poder. Dessa forma, o território, para Ratzel, designa uma relação com a constituição do Estado-Nação e o solo por ele controlado. As contribuições de Ratzel numa fase de renovação da ciência geográfica, no final do século XIX, foram fundamentais para o entendimento da noção de território. Pode-se dizer que o espaço geográfico, analisado pela compreensão dessa categoria, é caracterizado pela noção de espaço vital e pelas relações de poder a ele relacionadas. Essa abordagem destaca a apropriação e o controle que os organismos sociais, sobretudo o Estado, exercem sobre determinada porção da superfície terrestre. Moraes ao sintetizar a concepção de território de Ratzel diz que:

o território seria, em sua definição, uma determinada porção da superfície terrestre apropriada por um grupo humano. Em que a propriedade qualifica o território, numa concepção que remonta às origens do termo na zoologia e na botânica (onde ele é percebido como uma área de dominância de uma espécie animal ou vegetal). Dessa forma, o território é posto como um espaço que alguém possui, é a posse que lhe atribui identidade (1990, p.44).

Nesse sentido, os territórios desses organismos são derivações do “espaço vital”. Para MORAES (1990), é no espaço vital que se manifestaria a necessidade territorial de uma sociedade,

tendo em vista seu equipamento tecnológico, seu efetivo demográfico e seus recursos naturais disponíveis. Seria assim uma relação de equilíbrio entre a população e os recursos, mediada pela capacidade técnica. Ou melhor, uma porção do espaço necessária para a reprodução de uma dada comunidade. Em Ratzel estava posta a questão do controle do território. Contudo, a Geografia de quase todo o século XX deteve-se na ação do Estado. Ainda entendendo que essa discussão no seio da produção geográfica sobre o conceito de território, já se encontra com profundas e significativas críticas e reformulações, aqui, se retoma o seu primeiro sentido: o espaço delimitado e controlado por grupos, por meio da posse, da identidade atribuída e das relações de poder estabelecidas.

Em conformidade com o estudo de Saquet (2010), o conceito de território recebe um tratamento complexo no seio da ciência geográfica, a partir da década de 1960. Ademais, tal complexidade advém das contribuições dadas por outras disciplinas, a saber: economia, sociologia, antropologia e outras. Diante das reformulações do conceito é possível buscar sua compreensão nos estudos que focalizam a formação de territorialidades. O autor menciona que o tratamento que ele dá ao território permite apreender os aspectos de sua formação ao nível do real e do pensamento através da análise das dimensões sociais de sua efetivação econômica, política e cultural. Para uma melhor compreensão destaca-se a idéia do referido autor:

Trabalhando o território no nível do pensamento e aspectos de sua formação no real, [...] destaquei concomitantemente; os ritmos ou temporalidades; as mudanças e permanências; as relações multiescalares e superpostas; o território ligado ao espaço geográfico; a centralidade do enraizamento e de articulações territoriais e, a des-territorialização(T-D-R) como processos simultâneos e complementares. Na abordagem do real, além dessas questões, evidenciei: a necessidade de se entender a materialidade de *formas* e *conteúdos*, ou seja, aspectos *materiais* e *ideários* num único movimento; a formação e o desenvolvimento local e heterogeneidade, para além dos traços identitários comuns entre distintos sujeitos sociais (SAQUET, 2010, p.20).

Tal proposta metodológica dos processos evocativos ao tratamento do território, na compreensão de Saquet, é imprescindível ao estudo que se propõe para o espaço que se forma, se delimita, se organiza, e se disputa a partir da religião do Candomblé. Para esse estudo, diferente da proposição de Saquet, as relações identitárias são analisadas como constituintes do território em questão. O Candomblé no espaço diaspórico se constitui na necessidade direta de território. Sua organização, fixação e delimitação decorrem por várias ações de resistência marcadas no tempo e no espaço. Todavia, outro efeito da diáspora liga-se à composição das redes de ressignificações que se constituem como forma de resistência cultural, como mecanismos que permitem que, numa nova realidade, seja contemplada a heterogeneidade de culturas. Nesse espaço, a cultura original é recriada sem perder, parcialmente, seus traços de essencialidade. É no bojo desse entendimento que as religiões de matriz africana surgem como possibilidades de recriação dos elementos essenciais de africanidade e de outros que se formam nos espaços diáspóricos em decorrência do processo de hibridação.

Para rememorar as disputas territoriais dessa religião em solo brasileiro, citam-se as primeiras casas (Ilês), localizados em Salvador no estado da Bahia. Tal organização do culto Nagô deu-se visivelmente nessa localidade a partir da Casa do Engenho Velho, que posteriormente, devido às disputas territoriais do sagrado, ramificou-se em duas bases tradicionais que são elas: Ilê Axé de Ôpô Afonjá e Ilê Axé Gantois.

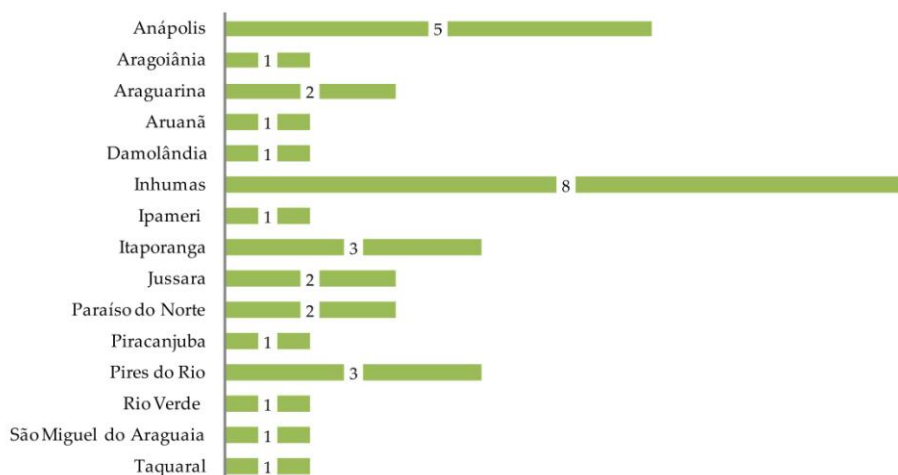
Ao fazer o levantamento bibliográfico, reconhece-se que o culto Nagô na historiografia brasileira se consolida por uma densa disputa territorial. Como exemplo, a formação do Ilê denominado Engenho Velho decorreu da tripartite formação territorial. Nesse espaço triangular, essa casa emerge como centro difusor. As outras se formaram por conflitos internos ocorridos neste ilê. Dentre as divergências destacam: a disputa de poder dentro da religião, entre as Iyalorixás pela posse do seu próprio território e o direito de posse dos assentamentos do antigo centro difusor, tais disputas marcaram a posição que os terreiros da Bahia passaram a designar após 1830.

Nesse caso, para uma aproximação com a realidade estudada, em que o teor central é o reconhecimento e legitimação dos territórios sagrados de matriz africana em Goiânia e entorno, é importante dizer que esse processo no local decorreu e decorre por disputas territoriais e por políticas de legitimidade identitária. Os candomblés no espaço diaspórico brasileiro se localizaram e se localizam em áreas urbanizadas, sobretudo, nas cidades. Pode-se dizer que estes se constituem com uma prática cultural-religiosa eminentemente urbana.

A espacialização dos segmentos religiosos de matriz-africana e afrobrasileira em Goiás e Região Metropolitana pode ser parcialmente discutida a partir dos dados coletados no hiato de 2004-2006, junto à Federação de Umbanda e Candomblé de Goiás (FUCEGO) e à Secretaria Municipal de Planejamento, Meio Ambiente e Desenvolvimento Econômico – SEPLAM⁵. Os registros obtidos nas atas da FUCEGO, sobre a localização das Comunidades de Terreiro no Estado, nos anos de 1960 a 1971 (gráfico 1), confirmam os números incipientes da espacialização dessas comunidades. Vale ressaltar que os registros anteriores a essas datas não foram coletados por uma ausência nos órgãos e instâncias delimitadas para pesquisa de campo.

⁵ Esses dados se distribuem por um intervalo temporal, visto como descontínuo, já que são apresentados mediante seqüências interrompidas de anos: a primeira de 1963 a 1973 e a segunda de 2004 a 2006. De um lado, no que concerne à pesquisa, junto à FUCEGO os dados não foram registrados anualmente, devido às vicissitudes administrativas da instituição. Por outro, os registros da SEPLAN que antecedem os anos de 1980 não foram assinalados, fato que impediu sua coleta e, subsequentemente, sua tabulação para essa proposta. Desnecessário discorrer sobre a lacuna metodológica que tal fato gera para uma análise seqüencial e cronológica do processo. Porém, as inserções de outros métodos e cruzamentos de dados poderão, em parte, minimizar os resultados que subsidiarão a tese de doutorado.

Registros de Comunidades de Terreiro no Estado de Goiás (1969 - 1971)



Organização de dados: CieAA - UEG
Coordenação: Eliesse Scaramal e Mary Anne Vieira
Digitalização: Rodolfo Ferreira Alves
Financiamento: CNPq - FAPEG 2006 - 2009
Fonte: Livros de Registros e Atas FUCEGO (1969 - 1973)

Tal período ganha relevância considerando que o Estado de Goiás, durante os referidos anos, passou por consideráveis mudanças decorrentes de processos imputados pelas dinâmicas econômicas, políticas e culturais. Assim, destaca-se a formação das estruturas que passam a caracterizar Goiás; nesse período, cita-se dentre essas estruturas a (mono) atividade, o latifúndio-minifúndio e o trabalho compulsório, que foram preponderantes nos últimos três séculos no Estado.

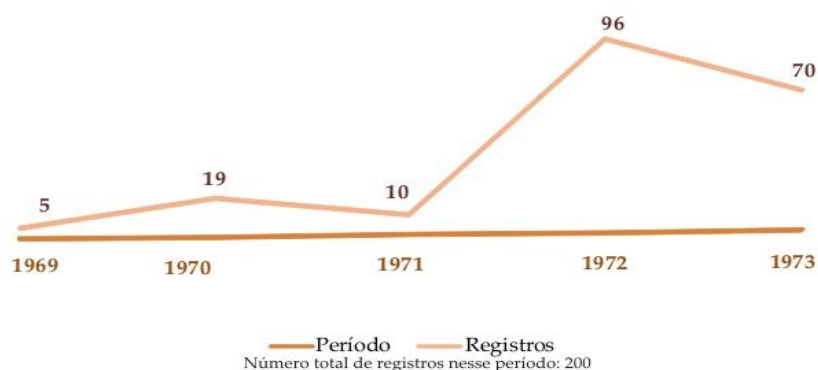
Ainda relacionada à questão cultural, diante do acirramento de tais estruturas, foram registradas várias lutas que visavam o acesso à terra, além de lutas de resistências por afirmação de identidades. Ressaltam-se os casos de remanescentes de quilombos, grupos urbanos sem-terra (originários do êxodo rural) e os ciganos. O Candomblé, nesse ínterim, passa a se configurar no aparecimento de práticas ritualísticas e na formação de terreiros que foram distribuídos de forma irregular no Estado de Goiás, parte decorrente de uma demarcação territorial até então inexistente nos registros oficiais.

Os dados da pesquisa indicam que nesse período ocorreu a distribuição dispersa e pouco expressiva das casas de terreiros⁶, porém elas se espacializam em áreas classificadas, conforme dito acima, como urbanas e/ou cidades. Retomando a espacialização das casas-terreiros no Estado de Goiás, fica posto que a distribuição delas, em boa parte, localiza-se em áreas de concentração populacional, apresentando significativos índices de urbanização e desenvolvimento econômico, que fortalecem o argumento que, o espaço urbano é intrínseco à prática da religião, uma vez que necessita de vários outros locais para a sua realização, a respeito menciona-se: as matas, os trilhos, os cemitérios, os mercados, as praças, as encruzilhadas, dentre outros.

⁶ Ao tratar de registros contidos nas atas da FUCEGO, os números não performatam a totalidade das Casas de Terreiro no Estado, já que os dados correspondem somente aos federados.

Ainda nesse entendimento espaço-tempo, no ano de 1972, as Comunidades de Terreiro apresentaram um crescimento representativo no que tange a esse processo de territorialização em Goiás (gráfico 2). Destaque para a cidade de Anápolis que aumenta o número de casas (de 5 para 10) e Rio Verde (de 4 para 8). Nesse ano, ocorrem registros de cidades até então não citadas, a exemplo de, Ceres (2), Itumbiara (11), Santa Helena (7) Gurupi (4), Araguaína (12). As duas últimas pertenciam ao antigo território goiano, atualmente pertencentes ao Tocantins.

Registros de Comunidades de Terreiro no Estado de Goiás (1969-1973)

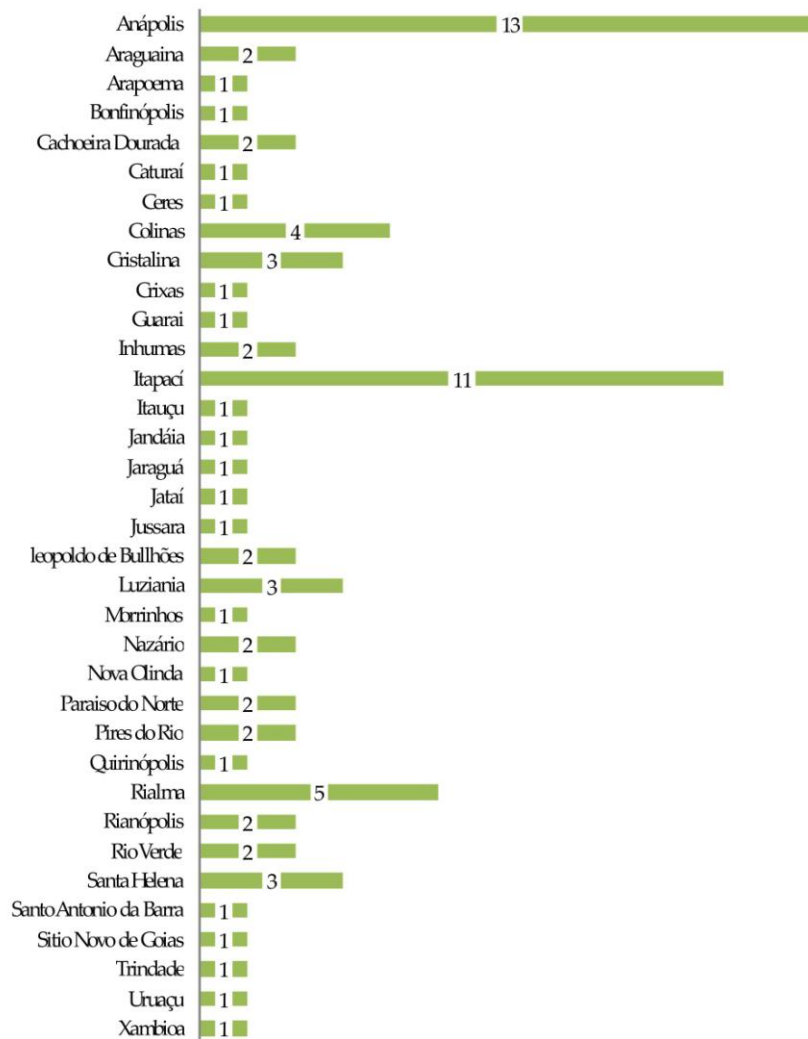


Organização de dados: CieAA - UEG
Coordenação: Eliesse Scaramal e Mary Anne Vieira
Digitalização: Rodolfo Ferreira Alves
Financiamento: CNPq - FAPEG 2006 - 2009
Fonte: Livros de Registros e Atas FUCEGO (1969 - 1973)

Observações devem ser feitas para as cidades diretamente localizadas no corredor da Rodovia Nacional (BR 153), a exemplo de Araguaína (TO) com 12 registros. Nesse período (1972), ela era anexada ao antigo território político do estado de Goiás, e esse significativo número de casas pode estar relacionado com sua posição geográfica. A referida cidade fica próxima às regiões brasileiras; norte e nordeste, áreas de forte inserção religiosa de matriz africana, representadas pela Encantaria Brasileira (Pajelança, Catimbó, Jurema e outros), variações da religião que migraram para a região centro-oeste, em especial, o estado de Goiás na década de 1970.

A década de 1970 é reveladora, pois nesse período, as taxas populacionais são elevadas e concentradas nas áreas urbanas, além de se tornar um marco temporal na formação e expansão da Região Metropolitana de Goiânia. Fatores que sinalizam similitudes com o período de maior ocorrência de registros nos anos 1972-73 de Comunidades de Terreiro em Goiás (gráfico 3).

Registros de Comunidades de Terreiro no Estado de Goiás (1973)



Outras inferências ligam o processo de ocupação do território às inserções de práticas culturais distintas daquelas predominantes no estado. A ocupação do território goiano e seu gradual processo de expansão territorial foram cruciais como elementos complementares à crescente atividade agro-industrial do sul do país por meio das políticas integracionistas que dinamizaram o centro-oeste brasileiro entre as décadas de 1950 a 1980.

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

responsável pela formação do primeiro candomblé goiano, o qual fora constituído na ascendência da nação Angola; Bahia: Sr. PC do Ilê Axé Oxumarê, de Salvador; Rio de Janeiro: Sr. Djair e Sr. Ricardo, do Ilê Axé Oxumarê, da capital e São Paulo: Sr. Carlos Scarandiu, do Ilê Axé do Gantois, de Salvador. Eles contribuíram diretamente para a configuração da rede do candomblé goiano.

Para a primeira instância, dessa lógica de produção do espaço, Milton Santos (1994, 1996) lança uma contribuição imprescindível à análise do território entendendo-o a partir de sua transnacionalização e do fortalecimento da ideia de território estatal, bem como, sua ligação ao território habitado e usado pelos indivíduos. Entre os anos de 1980 a 2000 o território brasileiro imprimiu no espaço as marcas dos vetores da mundialização, que se intensificam, criando e recriando territórios pela técnica/informação/ciência. As contribuições teóricas desse autor possibilitam analisar a formação do território a partir das formas e dos conteúdos, aliadas ao conjunto de objetos/ações disposto sobre o espaço que passam a constituir a base explicativa da noção de espacialidade, aquela ligada ao espaço humano e habitado (Santos, 1996). No âmbito do entendimento do espaço humano e habitado ressaltam-se as práticas culturais advindas de lutas de resistências por afirmação de identidades, ainda que de certa forma pouco propaladas.

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

Em decorrência desses processos, o binômio industrialização/urbanização se intensifica nas regiões dinâmicas e luminosas do país, passando a organizar os meios: urbano e rural. O binômio emerge como vetor responsável pela projeção dos espaços da sociedade contemporânea. Tal sociedade passa a incorporá-lo (ainda que por imposição), designando a cidade enquanto *locus* da reprodução do capital e das relações sociais estabelecidas por seus moradores e outros sujeitos sociais. Essas relações, enquanto conteúdos sociais, criam as representações do espaço e os espaços de representação por meio de teias heterogêneas de usos, forças e ações que se expressam nas formas de dominação, apropriação e resistências.

O binômio, ainda, impôs uma dinâmica de produção espacial em que a cidade foi em sua composição histórica, principalmente a partir da década de 1960, agigantando-se e formando as metrópoles, fenômeno ocorrido nos países da América Latina, especialmente, o Brasil (SANTOS, 1996; CARLOS, 1994). Nessas metrópoles, o caráter desigual e contraditório da reprodução do capital se cristaliza de maneira perversa pelo conflito de usos: o de satisfação das necessidades para uma melhor reprodução da vida e os do capital, cujo interesse principal é o lucro (SILVA, 1994). Todavia, na Metrópole a vida se constitui por essa dinâmica criando porosidades e fissuras no espaço, que permitem fluir o encontro, a festa, a contraversão, a fluidez e a heterogeneidade que reelaboram os sentidos e significados da própria vivência humana.

A Metrópole então se apresenta como forma urbana que define a atual sociedade generalizada em tempos e espaços modernos. Com essa visão de tempos e espaços interconectados é possível afirmar que ela é a esfera do cotidiano, das práticas humanas reais e valorizadas, mas também lugar de ações políticas cada vez mais poderosas e alienantes.

3. TERRITÓRIO E CULTURA: O CANDOMBLÉ E AS PRÁTICAS SOCIAIS NO DISCURSO DA NEGAÇÃO DO OUTRO

Ao analisar os dados coletados e os depoimentos pode-se ainda acrescentar que os terreiros, em Goiás, foram comprados ou doados por terceiros. Isto demarca uma condição desigual no que tange o trato do direito ao território para práticas culturais/religiosas não-dominantes, sobretudo se comparado com as formas de garantias de espaços para os segmentos de cultura e religião dominantes. Ademais, no transcorrer da pesquisa, fica latente a intolerância com os grupos não-cristãos, vista por ações que obliteram o direito do exercício de suas práticas culturais/religiosas. Boa parte dos praticantes foi perseguida e responsabilizada por supostas ações de charlatanismos, curandeirismos, práticas estas condenadas por outros credos e entendidas dentro de orientações jurídicas burocráticas, como crimes.

Um estudo realizado por Colucci (2008), na cidade de São Paulo, aponta que determinadas práticas de curandeirismo estavam relacionadas aos estigmas produzidos aos grupos de praticantes de religiões não-cristãs. Em seu estudo, determinados casos foram trazidos para o campo do pensamento jurídico como crimes, já que alguns discursos médicos foram aceitos como argumentos para incriminar mães que praticavam, pela crença, métodos de cura por meio de alimentos, plantas e raízes. Quando seus filhos vinham a óbito, os pareceres julgavam o curandeirismo como ato criminoso. É possível afirmar, que no estado de Goiás se vivenciou e vivencia tais ocorrências que compõem os discursos que negativizam os praticantes de religiões⁷. Outra incidência relaciona-se aos casos de loucura associados aos praticantes, sobretudo relacionado ao transe inerente ao culto.

No que concernem às práticas culturais do Candomblé, elas, na metrópole, se apresentam em decorrência do processo de encobrimento. Contudo, é válido ressaltar que o próprio Candomblé na sua essência constitui-se como resistência cultural. Ao remontar o caso de Goiânia e Região metropolitana, as ações de colonialidade de poder ali vivenciadas resultaram em estratégias de exclusão, vistas pelas localizações dos ilês, ausência de políticas públicas e intolerâncias religiosas e identitária praticadas por parte dos segmentos de credos dominantes.

⁷ Trabalho marcos Paulo. èder

Pertencentes a uma realidade cotidiana historicamente imposta, os praticantes de ritos religiosos, que – diretamente ou não – possuem influência dos cultos praticados na África e que são reproduzidos em outros locais, em consequência do processo diaspórico colonial escravista⁸, habitam um espaço que tanto possuem características africanas (ou africanizadas) quanto características europeias (ou europeizadas), assinalando aquilo que o teórico indiano Homi K. Bhabha (2005) denomina por “terceiro espaço”.

A partir deste conceito é possível reconhecer a existência de um entremeio que abarca um processo de interseção de cultura em relações hibridadas, as quais criam no espaço urbano as multiterritorialidades simbólicas discutidas por Haesbaert (2006). Assim, esse terceiro espaço apresenta uma configuração análoga ao processo denominado por hibridação que, segundo Bhabha, provém de “genealogias da diferença” e é caracterizado justamente pela interação desordenada – e porque não dizer dialética – de dois sistemas apriorísticos originais dos quais emerge um terceiro. Esse espaço é dotado de relações hibridadas, posto que, nas palavras de Bhabha (1996, p.36), “a hibridação é o ‘terceiro espaço’ que permite a outras posições emergir”.

Na Metrópole, essas práticas diretamente se espacializam obedecendo a lógica de segregação, (in)visibilidade e negação, passando a atender as designações hegemônicas de colonialidade que imprimem mecanismos de subalternidades aos grupos e aos espaços dominados.

Antes de prosseguir, em qualquer esforço de explicação, parte-se do entendimento de que a cidade é o resultado da produção social de seus habitantes. Nela ocorre a interação das relações imediatas que se desenvolvem em seu seio, com as relações mais amplas constituindo, assim, a sociedade urbana (a que Lefebvre nomeia de *ordem próxima e ordem distante* respectivamente). Em um determinado tempo histórico as transformações ocorridas no conjunto da sociedade se projetam enquanto mudanças no modo de produzir a cidade. Entre essas duas ordens, sua produção se converte no próprio modo de produção e re-produção do sistema vigente.

A cidade, nesse processo, se revela como um *locus* de coexistência da pluralidade, da simultaneidade de acontecimentos e de relações produzidas em temporalidades e espacialidades distintas. Ela ainda adquiriu, ao longo da história, um caráter de totalidade tornando-se produto e produtora de um espaço carregado de representações simbólicas, que se manifestam como possibilidades de resistências ao modelo homogêneo imposto pelo sistema capitalista global.

Essa problemática inserida na ordem local passa a representar a realidade da Metrópole goianiense. A cidade vivencia um intenso processo de adensamento urbano visto por meio da verticalização, aglomeração e ampliação de serviços e comércio, formação de novas centralidades, espraiamento das áreas periféricas, dentre outras materializações que constituem a própria organização espacial urbana.

⁸ Nesse texto a religião será encarada como uma forma de manifestação cultural. Desse modo, é imanente a essa análise a afirmação de que as religiões de matriz africana e afro-brasileiras encontram-se em uma mesma modalidade que as manifestações culturais quilombolas, por exemplo.

Em Goiânia, os agentes sociais produzem no espaço urbano as localizações e realocações das atividades produtivas e da população. Em ações conflituosas, esses agentes designam os processos espaciais, aqui entendidos como forças que modificam a estrutura social. Tal processo se efetiva essencialmente, refazendo a espacialidade desta sociedade.

Neste sentido, a produção do espaço perpassa por uma crítica que envolve a democratização e socialização dos lugares no interior da lógica do sistema capitalista. Os movimentos sociais que lutam pela legitimação de seus territórios e, em alguma instância, por reconhecimento de identidades põem em pauta as condições econômicas, sociais e culturais daqueles que foram e são subalternizados por diversos processos colonizadores, vistos por meio das hegemonias de religião, gênero, raça, política e outros.

Aqui se problematiza as condições dos candomblecistas que sofrem um duplo fenômeno neste processo de produção do espaço urbano. Um ligado ao direito do território e outro ao não reconhecimento de suas identidades e práticas, uma vez que a valorização do solo urbano, a intolerância religiosa e a necessidade de amplos espaços em ambos, forçosamente impõem aos praticantes situações de marginalidade e periferização espacial, além do encobrimento sociocultural.

Diante dessa construção, pelo estudo realizado em Goiânia, é possível considerar que aqueles que vivenciam experiências de subalternidade criam e estabelecem uma capacidade de resistência marcada no espaço. Tal resistência compõe uma rede formada e partilhada por sensibilidades e por intervenções de diversas ordens que vão do plano político/social até aos que envolvem diretamente a vida cotidiana destes sujeitos sociais subalternizados, os candomblecistas. Suas ações, hoje no cenário local, designam formas políticas de inserção que promovem pequenas fissuras na ordem social imposta. Eles promovem, pelas esferas alternativas, uma rede de conexões e significados que representam reações posicionadas de afirmação identitária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As práticas culturais dos grupos aqui estudados passam a designar novas possibilidades de convivências e sociabilidades em determinados espaços marcados por preconceitos étnico/racial, sociocultural e religioso. Ademais, tais suportes conceituais promovem as bases explicativas da própria essência do Candomblé nas áreas estudadas. Ao reconsiderar a formação do terceiro espaço retomou-se o conceito de território, que é formado por diferentes sistemas de enunciação que não possuem um *locus* fixo no contexto social, tratando-se de uma situação de ocorrência de relações interculturais.

Essa conceituação, ao contrário do que comumente afirmam os ditos multiculturalistas, não legitima aqueles discursos que asseguram a diversidade cultural por práticas de políticas universais. O terceiro espaço é criado como uma representação espacial simbólica, sua complexidade privilegia a

heterogeneidade instituindo uma lógica do que é plural, embora se possa afirmar, que sua efetiva ocorrência e aparecimento sejam caracterizados por mecanismos de marginalização e invisibilidade aliados a uma condição de subalternidade.

Em Goiânia esta invisibilidade das identidades dos candomblecistas passa por uma construção de reconhecimento deste terceiro espaço e por um posicionamento liminar de mudança social, de sua submissão a uma condição de ser social subalterno encoberto, em suas tradições: culturais, religiosas, ou até mesmo de gênero. Os candomblecistas se encontram no seio desta vivência hibridada, vivendo ao mesmo tempo, um lado de esplendor perante à sua riqueza de notória sabedoria particular tradicional e um outro lado de dor e retaliação, justamente, porque o seu conhecimento notório não é validado pela ideologia dominante e pelos regulatórios aparelhos sociais e científicos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. G. Geografia Cultural: Contemporaneidade e um *Flashback* na Sua Ascensão no Brasil. In: MENDONÇA, F. A.; SAHR, C. L. L. e SILVA, M. da. (orgs). **Espaço e Tempo: Complexidade e Desafios do Pensar e do Fazer Geográfico**. Curitiba: ADEMADAN, 2009.

ALMEIDA, M. G. Aportes Teóricos e os Percursos Epistemológicos da Geografia Cultural. In: **Geonordeste**. Edição Especial, Ano XIX, nº1, 33-54, 2008.

BAILLY, A. FERRAS, R. PUMAIN, D. **Encyclopédie de Géographie**, Paris: Economica, 1992.

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

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

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. 13ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

CARLOS, A. F. A. **Espaço-Tempo na Metrópole**. São Paulo: Contexto, 2001

COSGROVE, D. A Geografia Está em Todo Parte: Cultura e Simbolismo nas Paisagens Humanas. In: **Paisagem, tempo e cultura**; CORRÊA, R. L e ROSENDAHL, Z. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998.

COSTA, S. **Dois Atlânticos. Teoria Social, anti-racismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

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

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: dp&a, 1997.

HALL, S. **Da diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, W. **Histórias locais/projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

PIMENTA, J. R.; AZEVEDO, A. F. de e SARMENTO J. **Geografias Pós-Coloniais: Ensaios de Geografia Cultural**. Porto: Figueirinhas, 2007.

SAID, E. W. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, B. de S; MENESES, M. P. (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina S.A., 2009

SANTOS, B. de S. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. In: **Tempo Social, Revista de Sociologia da USP**. São Paulo, Novembro de 1994.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 1996.

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

SILVA, J. B. O Cotidiano na Metrópole. In: **Anais do 5º Congresso Brasileiro de Geógrafos. Curitiba**. AGB. 1994. p: 440-449.