

XIRÊ – A FESTA DO CANDOMBLÉ E A FORMAÇÃO DOS “ENTRE-LUGARES”*

MARY ANNE VIEIRA DA SILVA**

Resumo: em face do comum entendimento de que a religião do Candomblé compõe o processo de reinvenção da África no Brasil, se constituindo como um fenômeno eminentemente diaspórico, parte-se para a análise das relações socioculturais que são gestadas em seu interior e, que se estabelecem para além do território sagrado e da religiosidade. Nesse contexto evoca-se a análise da festa candomblecista como: (a) espaço que constitui a essencialidade do culto nagô, (b) momento de socialização – provedor do encontro entre o Eu e o Outro, entre o adepto e o visitante e (c) locus semanticamente construído de modo marginalizado e negativado, ao longo da história, à luz da concepção colonialista.

Palavras-chave: Território. Candomblé. Festas. Cultura. Subalternidade.

A expansão marítima europeia, iniciada no século XVI, trouxe para as Américas povos africanos de diferentes etnias na condição de escravos. Segundo Prandi (2005), no Brasil, as culturas africanas, diluídas no novo contexto, contribuíram para a formação da cultura brasileira, influenciando em diversos campos, tais como:

* Mestre em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Geografia do IESA/UFG. Professora na Universidade Estadual de Goiás. Coordenadora e Pesquisadora do Centro Interdisciplinar África e Américas.

da música, da culinária, da língua, das artes, dos valores sociais, das representações míticas e das concepções religiosas. Mas foi o campo religioso que assegurou a organização de elementos que permitiram o reconhecimento, no território sagrado de matriz africana, de uma reprodução mais próxima do modo de vida levado na África antes do contato com o mundo europeu. Dessa forma, é oportuno considerar duas questões fundamentais: 1ª a perspectiva do Candomblé como religião étnica; e 2ª o Ilê Axé como base territorial da reinvenção da África no Brasil.

Nesta produção textual busca-se evidenciar a religião de matriz africana do Candomblé, sobretudo, o momento em que tal prática se abre para a vivência coletiva e socializada. A prática cultural, aqui, se configura na composição e vivências das/nas festas de povo de santo. Nessas festas, as relações sociais, étnicas, culturais e sexuais imbricam-se a tal ponto que as inferências sobre essa interseccionalidade extrapolam os aspectos sagrados, permitindo que a festa se torne o espaço de negociação, resistência e afirmação de identidades para aqueles que diretamente constituem as comunidades de terreiro.

Dentre as questões centrais a serem tratadas destacam-se: a análise da festa candomblecista como espaço que constitui a essencialidade do culto nagô, como momento de socialização – provedor de encontro –, o Terreiro (local que ocorre a festa) como locus semanticamente construído de modo marginalizado e negatizado, ao longo da história, à luz da concepção colonialista.

Para tanto, é a observação e o acompanhamento das festas em Candomblés goianos que subsidiam boa parte das reflexões e ideias aqui desenvolvidas. Tal recorte metodológico se torna primordial por, ainda, ser incipiente à produção acadêmica que versa sobre a temática da religião de matriz africana e suas festas no estado de Goiás.

O CANDOMBLÉ: TERRITÓRIO DE MULTIPLICIDADES

As religiões de matriz africana surgem como possibilidades de recriação dos elementos essenciais de africanidade

e de outros que se formam nos espaços diaspóricos em decorrência do processo de hibridação, segundo Bhabha (1996).

A religiosidade trazida pelos africanos para o Brasil, no contexto da diáspora africana nas Américas, contribuiu para a formação de diferentes cultos religiosos. De acordo com Prandi (2005, p. 165),

Nas diferentes grandes cidades do século XIX surgiram grupos que recriavam no Brasil cultos religiosos que reproduziam não só a religião africana, mas também outros aspectos da cultura na África. Os criadores dessas religiões foram negros das etnias nagôs ou iorubás, especialmente os das cidades e regiões de Oió, Lagos, Queto, Ijexá, e Egbá, e os povos fons, aqui chamados jejes, sobretudo os mahis e os daomeanos [...]. A religião negra, que na Bahia se chamou candomblé, em Pernambuco e Alagoas xangô, no Maranhão, tambor-de-mina, e no Rio Grande do Sul, batuque foi organizada em grupo de ‘nações’, ou ‘nações de candomblé’.

A formação dessas “nações” de Candomblé tem em sua essencialidade o culto aos Orixás, divindades cultuadas, em princípio, pelos povos nagôs/iorubás na Nigéria. Carneiro (1967, p. 79) observa que “os Orixás nagôs são, em geral, personagens evermerizados, que representam as forças elementares da natureza ou as atividades econômicas que se entregavam os negros na região do Níger.” Em território africano, o culto aos Orixás era constituído de forma regional e patriarcal. Numa disposição regional tem-se a territorialização do culto, o qual se ligava a um Orixá específico, por exemplo: em Oió cultuava-se Xangô, Orixá da justiça, do fogo e dos raios, já em Irê o domínio religioso era de Ogum, divindade ligada à guerra e a tecnologia.

No que concernem as questões patriarcais observa-se que o culto ligava-se às relações consangüíneas. Assim, era o culto ao Orixá do chefe de família, em uma desinência de gênero sempre ligado ao chefe-masculino. Na historiografia sobre os nagôs são recorrentes afirmativas de que a mulher sempre deveria cultuar o Orixá do pai e de forma consecutiva o Orixá daquele que ela coabitasse em relações matrimoniais.

No espaço diaspórico brasileiro essas relações mudaram, passaram por significativas re-significações. Uma delas liga-se ao fato de que estes Orixás, que na África eram cultuados em regiões e/ou reinos distintos, passaram, com a formação do território-terreiro, aponta Corrêa (2005), a ser cultuados num mesmo local geográfico. Outra mudança relevante é que a família-de-santo passou a ser constituída não por laços consangüíneos, mas pela via de adesão à qual está permeada pelos aspectos de amizade, afinidade com o líder e sua família de santo. Ademais, o Candomblé deixou, paulatinamente, de ser um culto eminentemente étnico se tornando um espaço de multiplicidades étnico-culturais, no qual convergem atores de diferentes etnias e classes sociais.

O lugar da vivência religiosa candomblecista foi denominado de Ilê Axé e significa Casa de Força. Este apresenta em sua constituição material uma superposição imbricada de várias categorias caras ao estudo da Geografia Cultural. Como exemplo dessa afirmação, em um Ilê Axé podem ser identificados elementos da paisagem, de territórios, de lugar, de limites, de fronteiras e região. Evoca-se aqui a correlação do Ilê Axé ao sentido de território, uma vez que a organização do culto nagô se faz na necessidade direta de território.

O território das religiões de matriz africana pode ser entendido, no seio da abordagem cultural, pela via do tratamento dos aspectos de sua formação ao nível do real e do pensamento. Esse território, então, abrange as dimensões sociais e sua efetivação econômica, política e cultural. Nesse sentido, Saquet (2010) observa que nesses níveis interpretativos os aspectos do pensamento e da formação real devem concomitante destacar os ritmos, ou temporalidades, os processos de mudanças e permanências da religião em questão.

Os territórios são plurais em um Ilê Axé. Esses são determinados segundo as obrigações, as oferendas, a senioridade. Esse local é demarcado por vários assentamentos¹ de Orixás. Para obedecer a hierocracia cosmogônica do Candomblé, o território é ordenado em vários momentos presentes; na distribuição dos ofícios que exclusivamente obedecem

ao princípio de senioridade (Yalorixá ou Babalorixá, Yalaxé, Yakekeré, Egbomis, Equedis, Ogãs, Iaôs e Abiãs)² e de gênero. Estruturalmente, apresentam um salão apropriado, específico à prática do culto, onde se encontram instalados alguns dos principais assentamentos. Observa-se, ainda, o local dos atabaques, a cozinha, o Rundeme³ e outras instalações que se traduzem em territórios sacralizados.

No tocante as experiências diárias, o Ilê é o território das tarefas inerentes à sua manutenção e organização, a exemplo da fabricação das comidas, dos ebós⁴ de Orixás, da arrumação das roupas dos líderes ou membros, acompanhamento espiritual e outras ações necessárias ao praticante em sua vida cotidiana individual e coletiva. Os estudos apontam que a prática do Candomblé só se realiza em plenitude quando são respeitadas as normas dos grupos, os princípios hierocráticos, os “oros”,⁵ tradições repassadas pela oralidade e vivências de seus seguidores, numa prática consuetudinária; esse conjunto, diretamente relaciona-se aos entendimentos do que é a prática do Candomblé.

Outro aspecto ligado aos territórios candomblecistas refere-se ao fato de que estes se localizam, majoritariamente, em espaços urbanos, porém o tempo ali vivenciado apresenta diferenciações ao próprio sentido do urbano. Para Muñoz (2006) a relação entre o território e o tempo subsidia-se por alguns argumentos: a) os atributos do tempo na função de determinado espaço; b) os atributos do espaço em função do tempo. Nas palavras desse autor, é possível perceber a existência de uma série de tempos simultâneos que dão sentido ao próprio território. Acrescenta-se que os territórios do tempo são tratados pelas trocas naturais com o espaço urbano.

Observa-se, então, que apesar do Ilê estar inserido em espaço urbano, o qual é normatizado pelo tempo da produção, do trabalho regido pelo relógio e pelo capital, o seu funcionamento oblitera essa concepção de tempo ocidentalizado. Assim, no Ilê, o tempo emerge regido por relações estabelecidas com o mundo sagrado, o tempo relaciona-se às necessidades da vivência mítica.

A troca do tempo ocidentalizado pelo tempo mítico pode ser vivenciada em tempos de festa no Candomblé. Para tanto se observa que a festa é regida por três principais instantes de tempo: o antes, o durante e o depois de sua vivência. No antes se vivi o momento dos preparativos, por meio do jogo de búzios o(a) líder consulta os Orixás, que serão homenageados, para saber o que deve ser feito, principalmente sobre os animais oferecidos, as comidas, os *boris* e os ebós a serem realizados. Acrescenta-se a este instante os cuidados com as roupas e paramentos dos Orixás, dos filhos de santo e dos líderes.

O instante seguinte, que envolve o acontecimento da festa, relaciona-se ao sagrado, que durante a celebração fica determinado pela afirmação de que tudo começa quando tudo está pronto, afirma Prandi (2005). Ademais é marcado pela chegada dos Orixás no mundo material, neste caso no território-terreiro. Eles chegam para expressar, por meio de suas danças ritualísticas, seus feitos que são cantados em seus mitos e lendas, conhecidos pelo povo de santo como *orikis*. Na pós-festa vivencia-se o instante da socialização entre os filhos da Casa e os convidados, sejam eles iniciados ou simplesmente visitantes.

É no contexto da festa que o Candomblé emerge como território articulador das formas heterogêneas que singularizam a religião, ou seja: ali se forma um território identitário cultural aos distintos sujeitos sociais que dela participam direta ou indiretamente. Para formação desse território identitário sugere-se o entendimento de Almeida (2003) de que a identidade quando reforçada pela naturalidade, aqui pelo sagrado, é constituída pela autodenominação e pela alteridade. As condições dessa identidade organizam-se por um modo de vida candomblecista internamente ao Terreiro, que em muito se extrapola na vida cotidiana, o que permite a renovação de “traços culturais de uma identidade territorial específica” (ALMEIDA, 2003, p. 80). O candomblecista é, antes de tudo, um adorador dos Orixás em seu dado território.

XIRÊ: AS MULTI-TERRITORIALIDADES DO SAGRADO

A festa no Candomblé, na perspectiva da antropóloga Amaral (2006, p. 57),

[...] é uma das mais expressivas instituições dessa religião e sua visão de mundo, pois é nela que se realiza, de modo paroxístico, toda a diversidade dos papéis, dos graus de poder e conhecimento a eles relacionados [...]. Nela não encontramos apenas fiéis envolvidos na louvação aos deuses; muitas outras coisas acontecem na festa. Nela andam juntos a religião, a política, a economia, o prazer, o lazer, a estética etc.

Nessa concepção a autora menciona que o espaço religioso do Candomblé extrapola a dimensão puramente sagrada e abarca, de modo universal, a sociabilidade humana nas suas mais variadas composições, sem negar o espaço sagrado, a vivência e a experiência. Ao contrário, a vivência é privilegiada pelo entendimento de que: “a vivência da religião e da festa é tão intensa que acaba marcando de modo profundo o gosto e a vida cotidiana do povo-de-santo. A religião passa a se confundir com a própria festa” (AMARAL, 2006, p. 60).

O Xirê, momento organizado para que os Orixás desçam à Terra para celebrar a vida com alegria e festividade junto aos seus filhos, é a ocasião em que a festa se desvela publicamente. Ao toque dos atabaques (Rum, Rumpí e Lé) se estabelece a ligação entre o Orum (morada dos Orixás) e o Ayê (a Terra). Para tanto, a mãe ou o pai de santo utilizam um instrumento chamado adjá (pequena campã de cabo longo) para provocar a chegada dos Orixás.

A chegada das deidades africanas no plano material dá o sentido último ao lugar preparado para suas manifestações, ou seja: o Xirê. Este passa, então, a ser um espaço mítico, propiciador de momentos de adorações e saudações que ligam o indivíduo praticante ao ser evemerizado. Para o entendimento deste espaço pode-se recorrer às inferências de Tuan sobre o

espaço mítico, quando o Amaral (1983, p. 112) observa que “[...] o espaço mítico é um construto intelectual. Pode ser muito sofisticado. O espaço mítico é uma resposta do sentimento e da imaginação às necessidades humanas fundamentais”.

Ainda sobre a organização do Xirê, para a presença dos Orixás em Terra, Amaral (2005, p. 51) descreve que

Desde a entrada da roda-de-santo no barracão, portanto, todos os papéis religiosos são vividos intensamente, numa atuação sincrônica, cujos elementos ordenadores são dados pelo Xirê [...]. Assim que o orixá ‘vira’, outros papéis são acionados: a equede deve acompanhá-lo, vesti-lo, secar-lhe o suor do rosto e dançar com ele, a mãe ou o pai de santo que devem receber a reverência do orixá, os alabês que devem saber o quê e de que modo deve ser tocado para aquele orixá [...].

A descrição desta ritualística revela a existência de uma identidade que se liga ao conjunto de experiências do praticante com sua religião, que o torna candomblecista, além de evidenciar papéis exercidos por ele em funções designadas à prática do Candomblé. A vivência é condição *sine qua non* para a construção da identidade candomblecista. Identidade essa construída por uma teia de significados para os praticantes e adeptos que, mesmo cumprindo seus rituais individualmente, seguem uma lógica coletiva.

Como instituição religiosa, o culto candomblecista atua diretamente na definição de papéis. Na concepção de Castells (1999, p. 23),

[...] os papéis são definidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade. A importância relativa desses papéis no ato de influenciar no comportamento das pessoas depende de negociações e acordos entre os indivíduos e estas instituições e organizações.

Para uma explicação do Xirê, a festa obedece às seguintes posições de participação: os iniciados adentram o barracão compondo uma roda ordenada hierocraticamente,

sempre se iniciando pelo mais velho, pai/mãe de santo, entre-meada pelos êbomis, equedes (mulheres que não entram em transe e que ficam auxiliando os Orixás) e sendo finalizadas pelos iaôs (praticantes com menos de sete anos de iniciação) e abiás (pessoas não iniciadas que participam do culto e de algumas funções na Casa).

As festas se iniciam com o Padê (despacho) para Exu (Orixá que na mitologia iorubana está mais próximo dos seres humanos, podendo levar seus pedidos para os demais Orixás, ademais é um pedido de licença para que tudo ocorra bem) e se finalizam com cantigas para Oxalá. Nesse ínterim, toca-se e dança para outros deuses do panteão africano, sendo eles: Ogum, Oxossi, Omolú, Ossaim, Oxumarê, Xangô, Logun Edé, Iansã, Obá, Nanã e Iemanjá.

Em meio a toda essa festividade e celebração realizada, envolta por elementos esteticamente ricos que vão desde as paramentas dos Orixás à ornamentação do barracão, está o espectador, o visitante. Nesse momento público, o Candomblé encontra a sua principal via de renovação porque é exatamente ali que é despertado o interesse dos futuros iniciantes no culto. Desta feita, o Candomblé não assume diretamente um caráter proselitista, mas seduz, desperta o interesse do observador, provocando-o a querer conhecer melhor sua realidade religiosa, seja ao fazer um jogo de búzios ou realizar limpezas espirituais, como, por exemplo, os ebós.

As festividades candomblecistas também se constituem como espaços provedores da alteridade, nos quais são promovidos encontros que tanto primam pelo aspecto sagrado/religioso quanto pelo social que acabam sendo basilares para a experiência daqueles que delas participam.

O Xirê é a festa sagrada para o Candomblé, ela articula outros papéis além do sagrado na tessitura social. Tal posicionamento permite recorrer às ideias de Almeida ancoradas na concepção de Piette quando ressalta que,

[...] a festa se inscreve em vários interstícios. Primeiramente, em um interstício de sentido social, entre o significado e

o significante de um fenômeno distinguido pelos conteúdos que mascaram sua significação original como a natureza profunda da sociedade que o produz. Segundo, a festa imprime, também, um interstício específico e original no espaço-tempo do sistema social. Durante a festa os comportamentos humanos realizam inversões, adquirindo uma tessitura particular que, sem ser semelhantes àqueles da vida cotidiana, criam uma ruptura forçosa com aqueles comportamentos (PIETTE *apud* ALMEIDA, 2011).⁶

A rede de relações que a festa do Candomblé estabelece pode ser analisada na formação de territorialidades interpostas/sobrepostas. Para aquelas constituídas em uma territorialidade interposta, pode-se inferir sobre a inserção e domínio, em termos de liderança dessa religião, no estado de Goiás, notadamente garantida pelos homossexuais que, por sua vez, encontram no Candomblé uma elevada posição de poder, em virtude do sério exercício de senioridade que a religião requer. Conforme Almeida (2011) a festa assume um papel de inversão de situações, de rupturas com o cotidiano que, diretamente relacionadas ao Candomblé, apontam para as transições de gênero ocorridas neste culto religioso em território goiano e, também, em outros estados brasileiros.

Este fato pode ser observado na configuração hierárquica que o Candomblé vem assumindo ao incorporar como líderes um significativo número de participantes de orientação homossexual. O segmento homossexual passa a ter garantia de auto-afirmação em termos de orientação e inserção social/política, além de respeito junto a uma rede significativa de seguidores que obedecem aos seus zeladores em decorrência do domínio exercido pelo cargo de Babalorixá ou Iyalorixá formado por um sistema autocrático.

Em termos das sobreposições territoriais, as festas promovem um ambiente diverso em termos de ajustes sociais, laços de solidariedades, disputas por espaço, legitimidade e inversão social. A sobreposição é estabelecida quando se analisa todo o processo de organização e realização de uma festa, uma vez que os vetores que promovem a dinâmica são plurais e dissonantes.

TRILHAS DA EXPERIÊNCIA METODOLÓGICA DE OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE: ENTRE O LUGAR DO ENUNCIADO E O DA ENUNCIÇÃO

O exercício de observação⁷ participante possibilitou a apreensão dos signos evocativos da prática religiosa no âmbito do Candomblé⁸ e emergiu a necessidade de traçar o perfil sociológico dos praticantes e dos visitantes, bem como levantar informações sobre sua própria vivência no seio do grupo, como membros que partilham dessa identidade religiosa.

Adentrar no grupo pesquisado exigiu, em primeiro lugar, o exercício da alteridade; sair ao encontro do Outro. Essa posicionalidade em relação a este Outro, parcialmente, primou em romper com ‘pré-conceitos’ de entendimentos dessa cultura que durante anos é tratada pelos olhares do medo, do mal e do pecado.

A pesquisa em Comunidades de Terreiros revela a grande diversidade e a fragmentação social de um ambiente recriado por conhecimentos que contraíam a racionalidade ocidental, sobretudo, por ser uma cultura assimilada pela oralidade hierocrática entre os adeptos.

Ganhar a confiança do grupo e do líder religioso tornou-se condição sine qua non para a inserção do pesquisador. Para isso o trabalho do babalorixá Marcos D’avila ti Oxalá foi imprescindível. Ele foi o responsável por fazer a inserção entre participantes da academia com aqueles dos Ilês-Axé.

Em alguns momentos, as experiências em campo promoveram certo envolvimento emocional entre o pesquisador e seu objeto de pesquisa. Nesse contexto, as experiências, envolvendo as subjetividades, revelaram a não existência da “neutralidade científica”. Outra inferência da ida a campo é relacionada aos problemas de ordem das relações de poder. Percebeu-se que o Ilê que tinha a presença de pesquisadores ficava em evidência positiva no circuito do Candomblé goiano, sobretudo ao se considerar que estava sendo prestigiado por fazer parte de um conjunto de pesquisas que buscava, entre

outros, dar visibilidade à história do Candomblé em Goiás, à formação das Casas, às festividades e outros.

Estar numa Casa e partir para outra abalava as relações já formadas com as casas anteriores, uma vez que o estabelecimento de laços de confiança deixava implícito um “tratado” de fidelidade com a Casa em questão. A fidelidade emerge, aqui, no sentido de participação e pertencimento, como se o pesquisador passasse a pertencer, no imaginário, ao grupo de cada Ilê pesquisado, tornando-se um iniciante em potencial.

Ali, nos Ilês-Axé, é possível entremear os postulados de Bourdieu com a realidade vivenciada em campo. O sociólogo ressalta que não é possível na contemporaneidade, o uso generalizado do habitus. É importante ressaltar que para Bourdieu (1983, p. 65) habitus é compreendido como

[...] um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas [...].

Dialeticamente a ideia do sociólogo francês assegura o que poderia ser entendido por *habitus* no Ilê. Porém, numa perspectiva de macro-análise para o entendimento do Candomblé, o *habitus* enquanto sistema durável e transponível rompeu-se pelas re-significações por relações impostas pela sociedade ocidental e na reconstrução do espaço diaspórico. O *habitus*, então, como princípio mediador e de ajustes entre práticas individuais e condições sociais de existência, explicitou situações de desmantelamento da prática. Não obstante, este assume um alcance universal. Como proposta de observação participante esse princípio de Bourdieu é negado. No âmbito do particular, no sistema do Candomblé têm-se habitus?

Para Bourdieu (1992, p. 101), o “habitus é uma subjetividade socializada”, daí decorre uma imbricação entre indivíduo e sociedade, um amálgama entre os elementos: pessoal, individual e subjetivo ligados por relações sociais coletivas e harmonizadas.

Em um terreiro de Candomblé, mesmo sendo um espaço restrito, se constrói um espaço de multiplicidades de habitus permitindo que, no mesmo locus, conviva e se forme uma rede composta por diferentes tipos, grupos de idade, étnicos, de gênero que professam representações de si.

Nesse espaço de multiplicidades em dias de festas, o pesquisador tinha de ‘driblar’ o tempo para garantir momentos em que alguém se dispusesse a falar sobre as perguntas contidas nos roteiros de pesquisa. O constrangimento surgia justamente na ação de desviar a atenção do “nativo” para os questionamentos, pois os afazeres dos dias festivos e a preparação pessoal eram as ações priorizadas, situações que promoveram idas aos ilês em dias sem festas.

Buscou-se direcionar os procedimentos (questionários e entrevistas) para perceber se esta identidade, advinda da religião do Candomblé, evoca conflitos com o contexto social goiano, uma vez que os parâmetros hegemônicos da religiosidade cristã, presente do “outro de lá” dos portões dos Ilês Axé, promovem construções negativas aos praticantes e a própria religião.

ENCAMINHAMENTOS FINAIS – CANDOMBLÉ E FESTA: ENTRE-LUGARES NA CONTEMPORANEIDADE

O processo de encobrimento semântico, para com os grupos sociais marginalizados na sociedade contemporânea, é a maior representação de como os valores sociais e religiosos dominantes funcionam como uma verdadeira forma de repressão cultural. Para o tratamento desta questão, evoca-se a necessidade de desconstruir o pensamento colonialista (dominante). Neste intuito, a Geografia adquiriu um importante destaque, uma vez que, os espaços, os territórios ganham interpretações inovadoras sobre os processos de transformações culturais, além daqueles ligados à liminaridade de poder, bem como a crítica a construção de subalternidades no espaço contemporâneo.

A ciência geográfica contribui com “novas interpretações” sobre o processo de transformação de identidades que diretamente se relacionam com o espaço, aqui numa perspectiva de território. A identidade se estabelece no território numa ação dialética, sendo produto e produtora de outras identidades. A dialética seria entre o território produzido e o território constitutivo.

O entendimento epistemológico dessa questão se desdobra para os estudos pós-coloniais, como parte de uma construção de conhecimento, que para Santos (2008) é um caminho que deve exceder a racionalidade com as suas zonas de luz e sombra, as suas forças e fraquezas e instaura uma nova reflexão filosófica.

Para Santos (2008) uma das batalhas políticas mais importantes do século XXI é travada, sem dúvida, em torno do conhecimento. O mesmo autor ainda acrescenta que o desafio à hegemonia cultural resultou numa abertura à diversidade de saberes. Com essa diversidade epistêmica, temas como aqueles ligados às questões raciais, gênero, corpo, identidades, religião, os quais se abrem para se questionar a possibilidade de diálogos entre as várias realidades históricas, entre experiências presentes e as suas memórias se tornam relevantes no meio acadêmico. Daí a importância dessa temática em apresentar as continuidades e descontinuidades de poder no tempo e no espaço.

Para Almeida (2009, p. 252), “[...] a produção da geografia pós-colonial parte do conhecimento local, logo essas geografias pós-coloniais são geografias corporizadas, localizadas no tempo e no lugar específico que se encontram implicadas em projetos políticos concretos”.

Diante dessa construção 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 vai do plano político/social até àquele que envolve diretamente a vida cotidiana desses sujeitos sociais. Esses projetos políticos

referidos por Almeida (2009) seriam as fissuras promovidas pelas esferas alternativas de conexão e significado numa reação posicionada de afirmação identitária.

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

Tal realidade leva a pensar sobre o argumento de Bhabha quando ele estabelece a noção de entre-lugar. O autor afirma primeiramente que esta produção requer a formação de um espaço, a partir de dois lugares, “[...] o lugar do enunciado e o da enunciação” (BHABHA, 2005, p. 66).

Esse conceito busca compreender justamente a existência de um entremeio que abarque um processo de interseção de culturas rico em relações hibridadas. Essas religiões de matriz africana se encontram em uma ordem que Foucault (1979) denomina como *biopoder*, imposta pelo discurso do desenvolvimento capitalista. Essas relações de *biopoder* aliadas às noções de hibridação e terceiro espaço permitem compreender a realidade das religiões de matriz africana em Goiás. Esse aporte teórico permite fazer uma crítica à dimensão da noção de poder exercido pelos grupos de segmentos cristãos e estatais, em Goiânia e Região Metropolitana. Ademais, são suportes que podem promover a explicação da própria essência do Candomblé e suas festas nesses locais como espaços e tempos invisibilizados.

É válido ressaltar que essa configuração do Candomblé é análoga ao processo denominado por hibridação, que, segundo Bhabha (1996), provém de “genealogias da diferença” e é caracterizada justamente pela interação caótica – e porque não dizer dialética – de dois sistemas apriorísticos originais dos quais emerge um terceiro, permitido na concepção de

entre-lugar. Esse espaço é dotado de relações híbridadas, posto que, nas palavras de Bhabha (1996, p. 36), “a hibridação é o ‘terceiro espaço’ que permite a outras posições emergir”.

Essa noção de hibridação merece considerar que não se estabelece de forma homogênea e tão pouco enquanto uma síntese que provém da mistura de duas ou mais formas culturais. A hibridação seria, em poucas palavras, um desequilíbrio de valores matriciais e mistos que se modificam e estabelecem novas modificações com demais formas representativas, num processo talvez desprovido de finitude. A cultura, nesse sentido, faz-se em movimento e modifica-se em movimento.

Bhabha (2005) ainda afirma que a ocorrência dessa hibridação independe da vontade do sujeito, por não possuir consciência e tão pouco um controle desse processo. A formação desse terceiro espaço é caracterizada como um lugar comum dos diferentes sistemas de enunciação que não possui um locus fixo no contexto social, tratando-se de uma situação de ocorrência de interações interculturais.

Essa conceituação, ao contrário do que comumente afirmam os ditos multiculturalistas, não legitima aqueles discursos que afirmam a homogeneidade cultural que se tornou um veículo de promoção de teses sobre uma suposta cultura nacional ou Estado-Nação singular. O terceiro espaço em contrapelo é rico em uma complexidade que, no auge de sua heterogeneidade, institui uma lógica do que é plural, embora, se possa afirmar sua marginalização e invisibilidade, aliada a uma condição de total subalternidade.

As festas realizadas por todos os grupos, inclusive os urbanos, por vários motivos, desempenharam um papel muito mais importante na cultura do que se costuma admitir. A festa é um encontro social, momento de contato. Ali a multiplicidade de anseios, valores e crenças dos grupos parcialmente se unem ao sentido hierofânico de cultuar o Orixá. Na condição de encontro social, ela também instiga novas posicionalidades ao tratamento não somente das festas de Candomblés, mas da própria cultura que representa.

XIRÊ – THE CELEBRATION OF CANDOMBLÉ IN THE FORMATION OF ‘BETWEEN-PLACES’

Abstract: *given the common understanding that the religion of Candomblé composes the process of reinvention of Africa in Brazil, constituting itself as an eminently diasporic phenomenon, we proceed to the analysis of socio-cultural relations that are gestated inside, and that set apart from the sacred territory and religion. In this context refers to the analysis of party candomblecists as: (a) space that constitutes the essence of worship nagô, (b) moment of socialization – provider encounter between self and other, between the supporters and visitors, and (c) locus semantically constructed so marginalized and negative, throughout history, in light of the colonial conception.*

Keywords: *Territory. Candomblé. Partie. Culture. Subalternity.*

Notas

¹ Segundo o dicionário Yorubá, por assentamento se entende – Objetos ou elementos da natureza (pedra, árvore etc.) cuja substância e configuração abrigam a força dinâmica de uma divindade. Consagrados, são depositados em recintos apropriados de uma casa-de-santo. A centralidade do conjunto é dada por um otá, pedra-fetichê do Orixá.

² Esses termos designam as posições hierocráticas que diretamente relaciona com o tempo de iniciação, número de adeptos raspados e o cumprimento de obrigações necessárias para transpor os estágios no Candomblé.

³ *Esse é* o termo pelo qual se designa o aposento destinado à reclusão dos neófitos durante o processo de iniciação. Conhecido também como *alía-se, camarinha* ou ainda *àse*.

⁴ Oferendas oferecidas aos orixás.

⁵ Segredos das rezas feitas aos Orixás do candomblé.

⁶ Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/b3w-919.htm>>.

⁷ Para o estudo das festas do Candomblé ocorreu um levantamento de dados, pesquisa in loco, entre os anos de 2009 a 2010 em quatro ilê-axés de Ketu no território goiano.

⁸ 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.

Referências

ALMEIDA, M.G de. FESTAS RURAIS E TURISMO EM TERRITÓRIOS EMERGENTES. Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/b3w-919.htm>>. Acessado em: 2011.

ALMEIDA, M.G de. *Aportes Teóricos e os Percursos Epistemológicos da Geografia Cultural*. In: **Geonordeste**. Edição Especial, Ano XIX, n. 1, 33-54, 2008.

ALMEIDA, M.G. de. *Em Busca do Poético do Sertão: Um Estudo de Representações*. In: Geografia Leituras Culturais. Goiânia, Ed. Alternativa, 2003.

AMARAL, R. XIRÊ: *O modo de crer e de viver no Candomblé*. São Paulo, Educ/PALLAS, 2005.

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*, n. 24, 35-41, 1996.

BOURDIEU, P. *Sociologia*. (organizado por Renato Ortiz). São Paulo, Ática, 1983.

CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Ed. Ouro, 1967.

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

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

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

El tiempo del territorio, los territorios del tiempo. In: Las otras geografías. Org. NOGUÉ et ROMERO, Valencia; MUÑOZ, F. Tirant lo Blanch. 2006.

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

PRANDI, R. *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

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

SANTOS, B. de S. *Um Discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez, 2004.

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