

UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-
BRASILEIRA
CENTRO DE HUMANIDADES
CURSO DE BACHARELADO EM HUMANIDADES

EDINEUDA SOARES BARBOSA

**ILÊ ASÈ OBA OKE ARÔ: UM ESTUDO DE CASO DE CANDOMBLÉ *KETU* EM
FORTALEZA/CE.**

REDENÇÃO – CEARÁ

2016

EDINEUDA SOARES BARBOSA

ILÊ ASÈ OBA OKE ARÔ: UM ESTUDO DE CASO DE CANDOMBLÉ *KETU* EM FORTALEZA.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação de Bacharelado em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Humanidades.

Orientador: Prof. Dr. Luis Tomás Domingos

REDENÇÃO – CEARÁ

2016

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro- Brasileira
Direção de Sistema Integrado de Bibliotecas da Unilab (DSIBIUNI)
Biblioteca Setorial Campus Liberdade
Catálogo na fonte
Bibliotecário: Francisco das Chagas M. de Queiroz – CRB-3 / 1170

B238i Barbosa, Edineuda Soares.

Ilê asê oba oke arô: um estudo de caso de candomblé *ketu* em Fortaleza. /
Edineuda Soares Barbosa. – Redenção: [s.n.], 2016.
50 f.

Monografia (Graduação) - Universidade da Integração Internacional da
Lusofonia Afro-brasileira - Instituto de Humanidade e Letras - Bacharelado em
Humanidades, 2016.

Orientador : Prof.^o Dr. Luis Tomás Domingos

1. Candomblé. 2. Religiões de matriz africana. 3. Cultura.

CDD

EDINEUDA SOARES BARBOSA

ILÊ ASÈ OBA OKE ARÔ: UM ESTUDO DE CASO DE CANDOMBLÉ KETU EM FORTALEZA.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em Bacharelado em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Humanidades.

Nota Obtida: _____
Defesa em: ____ / ____ / ____

BANCA EXAMINADORA:

Dr. Luis Tomás Domingos (Orientador)

Dr. Ivan Costa Lima

Dr. Robson Rogério Cruz

AGRADECIMENTOS

À Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), pela oportunidade de realizar estudos acadêmicos e conhecer mais a fundo a história e a cultura africana e afro-brasileira, além de ter formação com professores qualificados e estrutura material para tal.

Ao Professor Dr. Luis Tomás Domingos, pelas orientações indispensáveis para realização deste trabalho e para minha formação acadêmica e humana. Gratidão pela generosidade em disponibilizar seu tempo e compartilhar conhecimentos e experiências.

Aos professores e colegas que compartilharam vivências e conhecimentos caros ao tema deste trabalho.

À minha amiga Gracielen Ferreira que me apresentou ao candomblé e tornou possível o estudo de campo na sua casa de santo.

Ao Pai Dedé de Oxóssi e a todas e todos do Ilê Asè Oba Oke Arô pelo acolhimento e disponibilidade em todos os momentos da pesquisa.

À minha companheira Vanessa pelo apoio, compreensão e amor compartilhados.

Aos meus familiares. Em especial a minha avó Nesina, minha mãe Neuda e minha irmã Ediane. Destas recebo e sempre recebi incentivos, motivações e o mais importante que é o amor e a confiança.

RESUMO

Este trabalho analisa as características da casa de candomblé *Ketu* “Ilê Asè Oba Oke Arô” localizado em Fortaleza/CE, desde a sua construção, para entender o que a caracteriza e identifica como candomblé *Ketu*. O intuito é perceber e compreender os espaços no plano físico ou material e imaterial das tradições do candomblé e suas casas, que assim como os templos de outras religiões, são lugares carregados de sentidos “sagrados”. Não são simples reproduções de uma determinada padronização estrutural de construção, ou lugares sem qualquer preparação. Trata-se de espaços que viabilizam as práticas dos rituais da melhor maneira possível e onde se dão as relações entre os membros, mantendo vivo o “*axé*” do candomblé. Além disso, existe a questão da resistência da história e cultura dos antepassados africanos, frente ao passar do tempo e a hostilidade de parte da sociedade que rejeita ou desconhece os valores das religiões de matrizes africanas, chamadas religiões afro-brasileiras.

Palavras-chave: Candomblé, religião, cultura.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.	6
2 METODOLOGIA DE PESQUISA UTILIZADA NESTE TRABALHO.	8
3 RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA.	10
3.1 BUSCANDO A GÊNESE DAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS.	10
3.2 CANDOMBLÉ <i>KETU</i>	14
3.3 CANDOMBLÉ NO CEARÁ.	21
4 ILÊ ASÈ OBA OKÊ ARÔ.	27
4.1 ORIGEM E RELAÇÕES COM A “CASA MÃE”.	27
4.2 ESPAÇO MATERIAL E IMATERIAL.....	29
4.3 RELAÇÕES NA CASA E DA CASA.	37
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	44
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.	Erro! Indicador não definido.

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho pesquisa uma casa de candomblé, o que representa registrar e dar visibilidade a religiosidade afro-brasileira. Esta é uma ligação ancestral com nossos antepassados africanos.

A temática da religião foi acolhida por demonstrar ser motivadora de transformações e ações, presentes nas diversas organizações sociais pelo mundo ao longo do tempo.

Emmanuel Obiechina (apud OPOKU, 2010, p. 590), fala da importância do estudo da religião e temas ligados ao sobrenatural para entender as sociedades no tocante a suas tradições:

Não existe qualquer dimensão importante da experiência humana que não esteja ligada ao sobrenatural, ao sentimento popular religioso e à piedade [...]. Tudo isso constitui parte integrante da estrutura ideológica da sociedade tradicional e é essencial para uma interpretação exata da experiência no contexto social tradicional.

Fora do ambiente acadêmico, diversos caminhos apontavam para o conhecimento desta religiosidade africana e afro-brasileira. Desde a passagem pela igreja católica¹, meados do ano 2000 (muito importante pois), abriu possibilidades para o diálogo com outras formas de viver as religiosidades. Também na militância na Associação Civil Alternativa Terrazul², que com momentos formativos, eventos e lutas, despertou ainda mais a busca por uma ancestralidade sem preconceitos culturais. Uma experiência sensível muito marcante foi a participação no Fórum Social Mundial de 2009³, em Belém do Pará. Em 2011 em vivência num grupo de percussão chamado Fitolá-Êmi⁴, aconteceu um mergulho ainda mais próximo a ancestralidade afro-brasileira. Nos momentos de encontros, os instrumentos eram apresentados não apenas como elemento para produções artísticas, mas como parte de uma história de aproximação dos que ali estavam com a África.

¹PJMP: Na Pastoral da Juventude do Meio Popular, ligada a Teologia da Libertação, vertente menos conservadora da Igreja católica, a saudação ainda hoje utilizada por membros desta pastoral lembra a diversidade dos cultos que eram sempre pensados pelo viés do diálogo ecumênico: “Amém, Axé, Auêre, Aleluia”. O “amém” tão utilizado na Igreja católica, “axé” termo afrodescendente, “auêre” ligado a cultura indígena e “aleluia” que é uma expressão muito utilizada por religiões neopentecostais.

²Terrazul: Organização civil com uma filosofia de reflexões e práticas socioambientais.

³Fórum Social Mundial: Evento que dá espaço a discussões mundiais sobre questões sociais. Mais sobre o tema pode ser visto em: <http://www.fsmpoa.com.br/default.php?p_secao=12>.

⁴Fitolá-Êmi: O nome era traduzido como “Lamparina do Espírito”. Grupo ligado ao NACE – Núcleo das Africanidades Cearenses da Universidade Federal do Ceará.

Já na UNILAB⁵ o despertar para tal realidade ancestral foi mais claramente desenvolvido na vivência da disciplina “Filosofia, Ancestralidade e Religiosidade Africana e Afro-brasileira”, ofertada pelo professor Luís Tomás Domingos⁶ em 2013.

A temática da religiosidade tradicional africana e afro-brasileira nesta disciplina, foi abordada de maneira a desmitificar as prerrogativas de inferioridade ou invisibilidade destas realidades tão próximas. Foi importante o contato com um Sacerdote, que foi à sala de aula mostrar que o preconceito contra as religiões de matriz africana seriam amenizados se estas fossem mais bem conhecidas. Neste momento já existia o Grupo de Estudos Sankofa⁷, neste as bases teóricas foram mais fortalecidas e contribuía para a decisão de pesquisar sobre a religiosidade afro-brasileira neste trabalho.

A aproximação com a casa de candomblé pesquisada se deu mesmo antes de decidir fazer a pesquisa. A vivência com uma amiga que frequentava a casa foi despertando a curiosidade de saber desta religião em específico. A ideia de pesquisar nesta específica casa de candomblé foi amadurecida já em 2014 quando foram se intensificando as visitas.

Ficou definido que as primeiras visitas seriam vivências para familiarização e descoberta de possíveis inquietações que pudessem impulsionar a pesquisa.

Nestas visitas a uma casa de candomblé afro-cearense surgiu a necessidade de realizar uma pesquisa que possam responder alguns questionamentos como: Em Fortaleza como surge uma casa de candomblé? Como ela se identifica como candomblé? Como são construídas estas casas? Como funcionam e quais seus objetivos? O objetivo desse trabalho, todavia, passou a ser: registrar e mostrar a história da construção deste templo religioso dentro do contexto da realidade cearense.

⁵UNILAB: Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira.

⁶Luís Tomás: Professor efetivo do Instituto de Humanidade e Letras da UNILAB e orientador deste trabalho.

⁷Grupo de Estudos Sankofa: Este grupo é hoje parte do NEAAB (Núcleo de Estudos Africanos e Afro-brasileiros) da Unilab.

2 METODOLOGIA DE PESQUISA UTILIZADA NESTE TRABALHO

Para o desenvolvimento deste trabalho, as leituras foram intensas e acompanhadas de visitas/pesquisas do campo. O nosso trabalho foi embasado por textos bibliográficos e pelo trabalho de campo fundamentado na etnografia e no método de observação participante.

A vivência de campo não foi restrita ao local destinado a construção da casa. Na casa a permanência é como visitante participante na obra junto com os membros no trabalho pesado, no juntar-se com outros para dar contribuições materiais, na ajuda para organização nos momentos de toques e recepção de outras pessoas visitantes, na ida a encontros fora da casa com alguns membros para conversar e se divertir. Os registros dessas vivências foram feitas em escritas não esquematizadas com algumas anotações no diário do campo e principalmente na memória. Houve intenso trabalho etnográfico.

Como havia um histórico anterior à pesquisa desta casa, os registros fotográficos que marcaram esta época estavam em poder do Pai da casa⁸. Então a própria casa é quem mostra sua história neste trabalho, ficando uma única imagem a cargo da pesquisadora que é o momento da visita do Pai da casa à UNILAB.

O cuidado com as formas de registros nesta pesquisa surge do respeito a esta casa que acolheu este trabalho. O Pai da casa não permitia registros de imagens de alguns momentos. Em outros era percebido que o mesmo se dispunha a registrar. Alguns rituais eram feitos de maneira mais discreta e outros mais publicamente. Era uma questão de respeito aos segredos que só eram revelados na dinâmica temporal da casa.

Quanto ao cuidado na produção de registros e a preservação de informações pertencentes a casa, Vagner Gonçalves da Silva nos diz, no livro organizado por Barretti Filho (2010, p. 274) que:

A questão do segredo nas religiões afro-brasileiras faz, assim, com que o antropólogo tenha de se posicionar de forma diferenciada diante dos registros obtidos durante o trabalho de campo. Iconografias, fotos e filmes de ritos privados [...] ou transcrições de entrevistas e diálogos, não são apenas uma documentação primária útil para a construção da interpretação da religião; a natureza destes registros e a forma como as pessoas da religião se posicionam diante deles e de sua divulgação fazem parte da própria representação etnográfica.

Foi realizada uma entrevista que seguia um roteiro com tópicos a serem tratados que foi realizada somente após se obter embasamento para saber o que seria pertinente saber neste

⁸Pai da casa: Líder da casa, Babalorixá, o sacerdote responsável pela casa.

registro. Em 28 de março de 2016 o Pai da casa concedeu esta entrevista de aproximadamente duas horas. Esta foi gravada em um celular e em seguida transcrita para um arquivo de texto.

É importante também ter obras que falem sobre temas de grandes proporções, mas com um olhar local. Graças a obras deste tipo foi possível obter informações sobre o candomblé em Fortaleza. Espero que este trabalho possa também contribuir com outros tantos trabalhos que possam surgir.

Segundo o Pai Dedé, Oxumarê⁹ deve ser possivelmente o orixá “dono da minha cabeça”, então, AROBO BO YI¹⁰! Que este trabalho traga seu axé!

⁹Oxumarê: Segundo Kiusam Regina de Oliveira (2008, p. 221): “é um orixá que ao mesmo tempo é macho e fêmea, também representado ‘como uma serpente que morde a própria calda’ (VERGER, 2000, p.231). Representa nossos antepassados distantes e faz a ligação entre o céu e a terra por meio do arco-íris e faz a chuva cair na terra. Tem temperamento extremamente forte e é bastante temido”.

¹⁰Arobo bo yi: Saudação para Oxumarê (OLIVEIRA, 2008, p.18).

3 RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

Antes de adentrar à casa de candomblé, faremos um apanhado geral como quem recebe um convite para visitar um lar. Este chamado surge do contato, do interesse em conhecer este lugar, as pessoas que ali residem e lhe são caras. Portanto, da hora do aceite até a data da visita se passa um momento de expectativas, reflexões e busca de conhecimentos que possam diminuir a distância temporal e física entre as/os visitadas/os e a/o visitante.

Ouvir falar e pesquisar sobre a origem da casa de candomblé, suas raízes, quem são seus moradores e o que fazem. Para isto foram pensados os três itens que constroem os momentos próximos à visita. No primeiro se conhece a situação da casa em sua história ligada ao período escravocrata brasileiro, esta se mostra parte de uma cultura diversificada e que muito enriquece esta história. Também existem os conflitos desde a sua gênese, mas a marca maior desta raiz formadora do seu alicerce é a resistência.

No segundo ponto, as leituras e as conversas mostram mais especificamente a composição estrutural da casa inclusive do seu interior. Fica mais próxima a visão das/os habitantes, o que fazem e em que acreditam.

Para finalizar esta aproximação anterior à visita, o terceiro ponto trás, já conhecendo um pouco da estrutura desta casa e sua história no contexto afro-brasileiro, o olhar de vizinhos próximos, pouca distância física, realidade urbana, cultura religiosa, realidade social e de relacionamentos com olhares mais locais.

3.1 BUSCANDO A GÊNESE DAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS

As religiões brasileiras de matrizes africanas são, dentre tantas, contribuições dos povos vindos da África para a cultura e a história brasileira. E quando se diz que “A presença dessas religiões africanas no novo mundo é uma consequência imprevista do tráfico de escravos” (VERGER, 2002, p. 22), se entende que as religiões tradicionais africanas chegaram na memória e resistiram ao tempo e as circunstâncias do tráfico de escravizados contrariando a lógica e as expectativas dos escravocratas.

Os escravizados africanos foram trazidos ao Brasil de regiões com diferentes situações quanto a sua prática cultural e de fé. Kabengele Munanga (2009, p. 92) nos mostra uma interessante divisão com as diferentes origens dos povos trazidos ao Brasil como escravizados:

[...] destacam-se três áreas geográfico-culturais cujas contribuições foram constatadas no Brasil: 1) a área ocidental, chamada costa dos escravos, ilustradas pelas culturas dos povos ioruba ou nagô, jêje, fons, ewê e fanti-ashanti, cobrindo os territórios das atuais repúblicas da Nigéria, Benin, Togo, Gana e Costa do Marfim. É o chamado Golfo do Benim; 2) zona do Sudão ocidental ou área sudanesa islamizada, ocupada pelos grupos de negros malês (peul ou fula, mandinga, haussa, tapa e gurunsi), cobrindo os territórios das atuais repúblicas do Senegal, Gâmbia, Guiné-Bissau, Guiné, Serra Leoa, Mali e Burkina Fasso; 3) a área dos povos de língua banto, compreendendo numerosas etnias que cobrem os países da África central e austral (Camarões, Gabão, Congo, República Democrática do Congo, Zâmbia, Zimbábue, Namíbia, Moçambique e África do Sul).

No tocante a religião, os cativos que eram agrupados em senzalas na condição de escravizados, foram traçando relações de forma a resgatar seus valores e acabaram chegando a várias formas de expressar e manter vivas suas crenças:

[...] os escravos trazidos ao Brasil pertenciam às mais diversas etnias e procuravam analogias entre suas respectivas divindades; não se tratava evidentemente de identifica-las, de confundir Zambi com Oxalá e nem de misturá-las: tratava-se de encontrar equivalências entre elas. Cada nação conservava seus próprios deuses, ordenados em relação a séries de correspondências místicas; apresentavam a mesma realidade sobrenatural, poderíamos dizer, nas diferentes línguas ou das diversas civilizações (BASTIDE, 1970, p. 382).

É preciso compreender que, de acordo com Barrett Filho, alguns escravizados já chegaram a terras brasileiras conhecendo o catolicismo:

Sabe-se que a devoção a Nossa Senhora do Rosário já chegou com os escravos de língua banto porque já surgiu em Angola, com a chegada dos portugueses àquelas paragens, em razão da conversão do rei do Congo. Ou seja, os bantos **[alguns]** já chegaram católicos ao Brasil, ou pelo menos, já conheciam o catolicismo antes de aqui chegar (FILHO, 2010, p. 203, grifo nosso).

Mas, independentemente da sua vontade, além de serem retirados de sua terra natal e separados de familiares, os escravizados tinham como imposição a doutrina católica logo após a sua chegada, conforme nos fala Pierre Verger (2002, p. 23), “As convicções religiosas dos escravos eram, entretanto colocadas a duras provas quando de sua chegada ao Novo Mundo, onde eram batizados obrigatoriamente ‘para a salvação de sua alma’ e deviam curvar-se às doutrinas religiosas de seus mestres”.

A igreja que ajudou a justificar a situação de escravizados dos povos africanos, concedeu um espaço para os negros na religião católica, as chamadas “irmandades de pretos”, segundo Barrett Filho (2010, p. 202):

A possibilidade aberta pela igreja de que os africanos se organizassem em irmandades, no século XVIII, ensejou a construção de seus próprios templos. Foi assim, católico, o primeiro espaço em que os africanos puderam livremente se organizar para a prática religiosa. Dentre as numerosíssimas irmandades fundadas por africanos espalhadas por todo o país, avultam as que têm por invocação, ou patronos, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.

Por saber que existia uma diversidade de cultos entre os cativos africanos, não se pode pensar que estas irmandades seriam absolutamente católicas. Mesmo sabendo desta diversidade, foi permitido aos escravizados este espaço e até a noção de diversidade serviria para não se criar uma visão comum de religiosidade entre eles. Pierre Verger (2002, p. 25) nos fala de como isso pode ser possível:

Mas, voltando aos santos do paraíso católico, é certo que eles ajudaram os escravos a lograr e a despistar. Em 1758, o Conde Arcos, sétimo vice-rei do Brasil, mostrava-se partidário de distrações dessa natureza, não por espírito filantrópico, mas “por julgar útil que os escravos guardassem a lembrança de suas origens e não esquecessem os sentimentos de aversão recíproca que os levaram a se guerrear em terras da África”. Assim, divididos, eles não se arriscariam a um levante conjunto, como iriam fazê-lo cinquenta anos mais tarde contra seus senhores.

Neste contexto, conforme Barrett Filho, ao ver que os escravizados tinham se apropriado destes espaços e não somente assimilado o catolicismo nos moldes romanos, a igreja católica resolveu intervir nestas irmandades na tentativa de barrar as dissonâncias do seu modelo conservador:

Quando o processo de romanização teve início, no final do século XIX, as irmandades mais antigas já contavam cerca de duzentos anos. Foi incansável a perseguição que Roma desencadeou sobre as mesmas no afã de enquadrar seu catolicismo, torná-lo ortodoxo, perseguição que resultou na extinção de muitas delas. Foi também notória a luta das irmandades para preservar sua autonomia, luta que continua até hoje para as que sobreviveram (FILHO, 2010, p. 202).

Inseridos nas irmandades, os escravizados, no texto de Barrett Filho (2010, p. 203), tinham um lugar de solidariedade sendo possível dar “auxílio aos necessitados, à conquista da alforria” e também possibilitar “o cuidado com os mortos”.

Quanto ao contato dos escravizados com o catolicismo, Barrett Filho (2010, p. 204) nos fala que:

O que incorporaram do catolicismo, como incorporaram, que releitura fizeram de suas crenças e práticas, no interior da Casa Grande, dos sobrados, nos templos, nas ruas, através das irmandades, na vivência cotidiana entre os seus através de seus inúmeros contatos, foi um processo conduzido por eles, em que eles foram sujeitos. Seu catolicismo tornou-se, deste modo, também obra sua, algo que lhes pertencia.

A origem das religiões afro-brasileiras se dá neste contexto de aparente mistura e até certo sincretismo entre o catolicismo e as religiões africanas. Além disso, houve a influência das crenças indígenas. Roger Bastide explica como pode ter se dado este contato:

Se se excluir a região do Maranhão onde o daomeano dominou, todo o norte do Brasil, da Amazônia às fronteiras de Pernambuco será domínio do índio. Foi ele quem marcou, com profunda influência, a religião popular, pajelança no Pará e na Amazônia, encantamento no Piauí, catimbó ou cachimbó nas demais regiões. O negro importado integrou-se nesta religião (BASTIDE, 1970, p. 243).

De maneira resumida, nesta citação, Reginaldo Prandi fala da diversidade das religiões afro-brasileiras distribuídas pelas regiões do Brasil:

Na Bahia originou-se também o muito popular *candomblé de caboclo* e o menos conhecido *candomblé de egum*. Mais recentemente, no Rio de Janeiro e depois em São Paulo, constituiu-se a *umbanda*, que logo se disseminou por todo o país, abrindo, de certo modo, caminho para uma nova etapa de difusão do antigo candomblé. O Nordeste foi berço também de outras modalidades religiosas mais próximas das religiões indígenas, mas que cedo ou tarde acabaram por incorporar muito das religiões afro-brasileiras ou as influenciar. Trata-se do *catimbó*, religião de espíritos aos quais se dá o nome de mestres e caboclos, que se incorporam no transe para aconselhar, receitar e curar. Esse tronco afro-ameríndio tem particularidades em diferentes lugares, sendo chamado de *jurema*, *toré*, *pajelança*, *babaçuê*, *encantaria* e *cura* (1) (PRANDI, 1996, p. 66, grifo do autor).

As religiões afro-brasileiras existem com seus valores culturais e lutam por respeito, ainda existem muitos preconceitos que estigmatizam estas religiões por carregarem em suas origens a marca da escravidão. Isto é um fato, tanto que o dia 21 de janeiro é o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, desde 27 de dezembro de 2007 quando foi sancionada, pelo então presidente da república Luis Inácio Lula da Silva, a lei 11.645. Além desta lei, temos o inciso VI do artigo 5º da Constituição Brasileira¹¹, que fala da inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença.

Outros instrumentos legais defendem a legítima prática de diversos cultos no Brasil, inclusive os das religiões de matriz africana. Estes meios legais não são por si só a garantia do respeito à diversidade religiosa no Brasil, mas devem ser tomados como fruto de lutas da sociedade civil e estas buscas por direitos reconhecidos se dão também no dia-a-dia. Como fala Gevanilda Santos (2009, p. 27): “Em sociedades que discriminam, os indivíduos marginalizados tendem a reagir e criar mudanças sociais capazes de trazer soluções positivas para os conflitos pessoais ou coletivos. Tal reação pode ser denominada comportamento de resistência ou sobrevivência”.

¹¹Ver no site http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm, visitado em 06/02/16.

As religiões afro-brasileiras são organizações vivas e seguem naturalmente seus ciclos de preservação da memória da cultura africana no Brasil e construindo valores afro-brasileiros, estão em constante renovação e atualização. “Uma instituição ou um grupo ‘vivem’”, nas palavras de Roger Bastide (1970, p. 307), “quando funcionam, isto é, quando suas engrenagens ‘funcionam’, de modo harmônico, da mesma forma que um organismo só está vivo quando digere, respira, reproduz”.

3.2 CANDOMBLÉ *KETU*.

O candomblé é uma religião afro-brasileira com suas características e especificidades. Não temos um só candomblé, mas candomblés. Reginaldo Prandi (1995, p. 6) nos fala que:

O termo candomblé designa vários ritos com diferentes ênfases culturais, aos quais os seguidores dão o nome de “nações” (Lima, 1984). Basicamente, as culturas africanas que foram as principais fontes culturais para as atuais “nações” de candomblé vieram da área cultural banto (onde hoje estão os países Angola, Congo, Gabão, Zaire e Moçambique) e da região sudanesa do Golfo da Guiné, que contribuiu com os iorubás e os ewê-fons, circunscritos aos atuais territórios da Nigéria e Benin.

Sendo assim entende-se que o candomblé é organizado em “nações” e estas são determinadas pelos locais de origem dos africanos vindos como escravizados para o Brasil.

Para melhor especificar estas determinações, é preciso ver que a área cultural iorubá está circunscrita nos territórios da Nigéria e Benin, podemos ver a ligação destes territórios iorubanos com *Ketu* no seguinte texto de Aulo Barreti Filho (2010, p. 81):

[...] atual cidade de Kétu, antigo reino yorubá, situada na República do Benin (antigo Daomé), país que faz fronteira, a oeste, com a Nigéria. Essas regiões são conhecidas por yorubaland: terras onde habitam os yorubá, independentemente das divisões geopolíticas e/ou sociológicas impostas às etnias africanas.

Existe no candomblé a nação *Ketu*, que é abordada neste trabalho, além de outras não menos importantes para a configuração do candomblé. Esta mesma divisão encontramos na tese de doutorado de Kiusam Regina de Oliveira (2008, p. 61):

Os candomblés estão divididos por nações: jeje, nagô, ketu (sic), angola, fon, entre outras, e cada uma guarda em si formas e expressões próprias de cultuar os orixás. As nações, portanto, têm a ver com as particularidades de cada região africana que tenta preservar as tradições culturais de seus povos ancestrais. “É possível distinguir essas ‘nações’ umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja

com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual”.

Mas não podemos esquecer que, ainda segundo Prandi (1995, p. 6), “estas origens na verdade se interpenetram tanto no Brasil como na origem africana.”, e mais, “O candomblé queto¹² tem tido grande influência sobre outras "nações", que têm incorporado muitas de suas práticas rituais”.

No candomblé *Ketu* além da ligação territorial com os iorubás, também, segundo Reginaldo Prandi (1995, p. 7) a “língua ritual” é derivada “do iorubá, mas o significado das palavras em grande parte se perdeu através do tempo, sendo hoje muito difícil traduzir os versos das cantigas sagradas e impossível manter conversação na língua do candomblé”.

Além da nação *Ketu*, outras também “são do tronco iorubá (ou nagô, como os povos iorubanos são também denominados): efã e ijexá na Bahia, nagô ou eba em Pernambuco, oió-ijexá ou batuque de nação no Rio Grande do Sul, mina-nagô no Maranhão, e a quase extinta "nação" xambá de Alagoas e Pernambuco.” (PRANDI, 1995, p. 7)

Outra ligação do candomblé *Ketu* com cultura iorubá é a religião tradicional da África. Para além de uma cultura iorubá é possível pensar numa cultura africana que hoje é o embasamento do sentido religioso afro-brasileiro nas suas origens. Domingos (2015, p. 1145) nos fala sobre o cuidado do olhar sobre a cultura africana e suas especificidades no tocante a organização de uma visão de mundo “tradicional” e “moderna”:

Quando falamos da África precisamos ter a prudência necessária, porque se trata de um imenso continente com grandes diversidades socioculturais. A questão é saber se devemos falar da sociedade africana no singular ou no plural: pois há várias civilizações e tradições na África. Mas dentro dessa variedade cultural há uma certa unidade das culturas nas sociedades africanas. Essa unidade dentro da diversidade cultural africana foi e é ainda admitida por grande parte dos estudiosos, (WIREDU, 1998; TEMPELS, 1946; MBITI, 2008; JAHN, 1961; IOP, 1952, etc.). A base cultural comum encontra o seu fundamento na tradição filosófica e religiosa que partilham quase todas as sociedades africanas pré-coloniais, pré-islâmicas, coloniais e pós-coloniais. (MBITI, 2008). Na África coexistem habitualmente dois sistemas de conhecimentos: o sistema “tradicional” e o sistema “moderno”. As sociedades africanas, geralmente, se entrelaçam diversas tradições teóricas e práticas que influenciam na interpretação e compreensão dos fatos sociais, eventos, etc.

No candomblé existe uma dimensão familiar. Esta também é uma visão determinante na sua composição tradicional. Pierre Verger (2002, p. 18) escreve que:

¹² Queto: O mesmo que *Ketu*.

A religião dos orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabelecera vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o travão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização. O poder, à¹³, do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada.

Outro ponto importante no candomblé é a questão de se ter, nesta tradição, um ser supremo acima dos orixás. Parafraseando Edison Carneiro (2008, p. 14, grifo nosso.) não se pode esquecer que estas religiões têm uma “divindade” suprema, com “as qualidades dos deuses das religiões universais, como o cristianismo e o maometismo”. Seria “Olorun” para os iorubás e para os povos bantos “Zâmbi ou Zambiapungo (que veio a dar, no Brasil, Zaniapombo)”. Abaixo destas divindades é que estão os “orixás [nkisis] ou voduns – vocábulos nagô e jeje, respectivamente – encantados, caboclos, santos, guias ou anjos-da-guarda”.

A Casa Branca do Engenho Velho é considerada a primeira casa de candomblé *Ketu*, segundo Pierre Verger (2002, p. 28 - 29):

Várias mulheres enérgicas e voluntárias, originárias de Kêtu, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de candomblé chamado Ìyá Omi Àṣẹ̀ Àìrǎ Intile numa casa situada na Ladeira do Berquo, hoje Rua Visconde de Itaparica, próxima à Igreja da Barroquinha. [...] O terreiro situado, quando de sua fundação, por trás da Barroquinha mudou-se por diversas vezes e, após haver passado pelo Calabar na Baixa de São Lázaro, instalou-se sob o nome de Ilê Iyanassô na Avenida Vasco da Gama, onde ainda hoje se encontra, sendo familiarmente chamado de Casa Branca do Engenho Velho, e no qual Marcelina Obatossí tornou-se a mãe-de-santo após a morte de Iyanassô.

A casa de candomblé *Ketu* é organizada de acordo com uma hierarquia, onde os mais velhos ocupam os cargos de maior responsabilidade e são responsáveis pelos membros mais jovens. Para melhor se ter uma noção desta distribuição em cargos, segue uma tabela encontrada no trabalho de Kiusam Regina de Oliveira (2008, p. 63):

¹³ Axé: “O *ashé* ou *Axé*, que se traduz como o poder, é o conceito que designa o dinamismo do ser e a vitalidade da vida. Para a linguística dos povos africanos Bantos *Ashé* é concebido como *Nhtu*, *força vital*. (TEMPELS, 1965; JAHN, 1961). O *Ashé* é também definido como o poder do ancestral/orixá que teria, após sua viagem (morte), a faculdade de se manifestar, momentaneamente, em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocado. O *Ashé* é força, estado de energia pura, fonte criativa de tudo que é (DOMINGOS, 2015, p. 1156)”.

Título de Cargo	Função
<i>Iyalorixá / Babalorixá</i>	Mãe e Pai-de-santo; sacerdotisa e sacerdote.
<i>Iyakekerê</i>	Mãe pequena; segunda sacerdotisa.
<i>Babakekerê</i>	Pai pequeno; segundo sacerdote.
<i>Iyalaxé</i>	Mulher que cuida dos objetos de rituais e do axé.
<i>Ajibonã</i>	Mãe criadeira; supervisiona e ajuda na iniciação dos filhos da casa.
<i>Egbomi</i>	Pessoa que já cumpriu o período de sete anos da iniciação e significa “minha/meu irmã/ão mais velho”.
<i>Iyabassê</i>	Mulher responsável pela comida de santo.
<i>Iaô</i>	Filha (o) de santo que incorpora orixás, que ainda não completou sete anos de iniciação.
<i>Abian</i>	Novata (o).
<i>Axogun</i>	Homem responsável pelo sacrifício dos animais e não entra em transe.
<i>Alagbê</i>	Homem responsável pelos atabaques e toques e não entra em transe.
<i>Ogan</i>	Homem que toca atabaque e não entra em transe.
<i>Eke di</i>	Mulher camareira dos orixás e não entra em transe.

Esta tabela não trás uma ordem hierárquica, se assim fosse, o primeiro cargo seria o de Iyalorixá / Babalorixá, e o cargo de Abian ficaria na base da tabela, pois é o mais iniciático. Reginaldo Prandi apresenta um relato do que seria uma/um Abian:

Os primeiros momentos do aprendizado do transe são aqueles em que a abiã, candidata à iniciação, é incentivada a experimentar os sentimentos religiosos mais profundos e, nesta etapa, mais desordenados ou inexpressivos. Esse sentimento é uma emoção profunda, um intenso desejo de compartilhar da vida religiosa da forma como ela a vê e a sente representada no grupo. A abiã está ligada à mãe-de-santo por laços estreitos de afeto e confiança; muito mais ligada ainda ao orixá ou outra entidade da mãe-de-santo. A abiã frequenta a casa com assiduidade, convive com os mais novos e os mais velhos, passa horas na cozinha. A cozinha é central num terreiro, pois o tempo todo aí se prepara comida-de-santo, se conversa e se sabe de tudo (PRANDI, 1991, p. 176).

Podemos notar também que os cargos têm uma indicação de gênero, algumas funções são para mulheres e outras para homens e algumas para ambos. Além disso, existem as

peças rodantes e não rodantes (que entram em transe). Reginaldo Prandi fala desta peculiaridade:

A classe dos não rodantes divide-se em dois grupos: os que têm seu santo assentado, para que este possa receber sacrifício, e aqueles que, além do assentamento do seu orixá, são consagrados para o exercício dos cargos do corpo de acólitos: os ogãs (os homens) e as equedes (as mulheres).

Ogãs e equedes não são feitos de santo, são confirmados. Passam pelo rito iniciático, mas este é bastante simplificado. E, ao serem iniciados, já “nascem” como ebômis, já são feitos no grau que imprime senioridade. Mas para isto, têm que ser suspensos, isto é, escolhidos pelo orixá no transe. Há não rodantes no candomblé que passam a vida inteira esperando ser suspensos...

O ogã pode ser: o alabê, que é quem toca os atabaques sagrados; o pegigã, que é o zelador dos altares dos deuses, o responsável formal pela guarda dos assentamentos dos santos; o axogum, que é o sacrificador de animais, o que tem a “mão de faca”. Mas há ainda o ogã cujo único dever é estabelecer uma ponte entre o mundo do terreiro e o mundo lá fora. Estes têm, necessariamente, que vir de uma extração social mais elevada; são de classe média, gente de prestígio, homens de negócio e de saber. Intelectuais das universidades, jornalistas, homens com alguma expressão no mundo público, estes são os mais disputados pelos deuses para serem seus ogãs, desde quando o candomblé é candomblé (PRANDI, 1991, p. 176).

Com a liderança e a orientação da Iyalorixá ou do Babalorixá, são realizados alguns rituais públicos e outros restritos, e a compreensão do funcionamento das casas de candomblé não é possível sem o conhecimento sobre esses rituais. Mas não são apenas os ritos específicos da religião que caracterizam a casa, pois as relações pessoais existentes a partir desse espaço somam-se aos rituais e formam a caracterização da casa dentro da sociedade.

Tudo que acontece na vida de um ser humano é analisado a partir dos sistemas que regem a totalidade da vida social. Essa análise comporta mitos, ritos, rituais, práticas do dia a dia, reciprocidade, sobretudo, o respeito para com os antepassados com quem se mantém um diálogo místico. E constitui o código integral. Desde os primórdios esse sistema sócio político religioso faz com que os fenômenos sejam sempre interpretados sem abstração de quaisquer elementos que o constituem (DOMINGOS, 2015, p. 1149).

Para que se entendam alguns rituais públicos é necessário ter noção dos que ocorrem reservadamente. E para tal é bom saber que:

O sacerdócio e organização dos ritos para o culto dos orixás são complexos, com todo um aprendizado que administra os padrões culturais de transe, pelo qual os deuses se manifestam no corpo de seus iniciados durante as cerimônias para serem admirados, louvados, cultuados. Os iniciados, filhos e filhas-de-santo (iaô em linguagem ritual), também são popularmente denominados "cavalos dos deuses" uma vez que o transe consiste basicamente em mecanismo pelo qual cada filho ou filha se deixa cavalgar pela divindade, que se apropria do corpo e da mente do iniciado, num modelo de transe inconsciente (PRANDI, 1995, p. 7).

Para melhor exemplificar estes rituais, podemos ver a seguir uma descrição de um ritual mais reservado, o sacrifício animal, e outro que é a festa que acontece na casa:

Mães e pais-de-santo, através de axé que lhes foi concebido, têm a função de conduzir os rituais no candomblé de ketu (sic). Um ritual bastante polemizado por aqueles incautos é o sacrifício que tem como objeto um animal de duas ou quatro patas, que será morto pelas mãos de um ogan axogun, aquele que tem a permissão de usar a faca (obé). A depender do orixá do iniciado, deverá manter a atenção para o sexo do animal que será sacrificado. Após este ato, vem a oferenda ao orixá, que será preparada utilizando os próprios ingredientes do animal sacrificado e que contenham axé como moela, fígado, coração, pés, asas, cabeça e o sangue. Tudo isso pertence aos orixás. A iyabassê (cozinheira) não deverá estar menstruada para preparar as comidas dos orixás. O restante do animal sacrificado será incorporado na preparação do banquete aos convidados da festa que será feita ao término das obrigações daquele orixá (OLIVEIRA, 2008, p. 63).

Lembremos que para fazer parte da família do candomblé se faz necessário passar por um ritual de iniciação. Para termos noção deste ritual, tomemos as palavras de Reginaldo Prandi (1995, p. 8):

Para começar, a mãe-de-santo deve determinar, através do jogo de búzios, qual é o orixá dono da cabeça daquele indivíduo (Prandi, 1994; Braga, 1988). Ele ou ela recebe então um fio de contas sacralizado, cujas cores simbolizam o seu orixá (ver Anexo), dando-se início a um longo aprendizado que acompanhará o mesmo por toda a vida. A primeira cerimônia privada a que a noviça (abiã) é submetida consiste num sacrifício votivo à sua própria cabeça (ebori), para que a cabeça possa se fortalecer e estar preparada para algum dia receber o orixá no transe de possessão.

A festa pública, ou xirê, pode ser entendido na seguinte explicação também de Kiusam Regina de Oliveira (2008, p. 77):

O xirê é o momento da grande festa aberta às pessoas que frequentam aquele espaço sociocultural e religioso, mas não só. É uma festa que se amplia a todos os filhos do candomblé que frequentam outros espaços religiosos e para os simpatizantes, convidados e interessados pela temática. Enfim, qualquer pessoa pode entrar para ver o que está acontecendo lá dentro, no salão principal, onde todos são bem-vindos. É o momento da grande roda, da brincadeira que é séria. O xirê é, portanto 'a grande festa pública em homenagem aos Orixás através de suas louvações em canto e dança pelas filhas (os)-de-santo, incluindo a chegada dos Orixás' (SIQUEIRA, 1998, p. 123). Do bom desempenho dos fiéis no xirê depende a harmonia do evento.

As festas públicas são chamadas de *xirê*, mas também são conhecidas como toque. Podemos encontrar este termo numa parte do texto de Reginaldo Prandi (1995, p. 9): "Uma festa de louvor aos orixás (toque) sempre se encerra com um grande banquete comunitário (*ajeum*, que significa "vamos comer"), preparado com carne dos animais sacrificados".

Além dos sacerdotes, filhos da casa, candomblecistas de outras casas, simpatizantes, curiosos e pesquisadores, uma casa de candomblé recebe clientes:

O candomblé atende a uma grande demanda por serviços mágico-religiosos de uma larga clientela que não necessariamente toma parte em qualquer aspecto das atividades do culto. Os clientes procuram a mãe ou pai-de-santo para o jogo de búzios, o oráculo do candomblé, através do qual problemas são desvendados e oferendas são prescritas para sua solução. O cliente paga pelo jogo de búzios e pelo sacrifício propiciatório (ebó) eventualmente recomendado. O cliente em geral fica sabendo qual é o orixá dono de sua cabeça e pode mesmo comparecer às festas em que se faz a celebração de seu orixá, podendo colaborar com algum dinheiro no preparo das festividades, embora não se comprometa com a religião (PRANDI, 1995, p. 10).

Aprofundando a questão da clientela, as casas podem receber doações, na forma de materiais e objetos ou dinheiro em espécie. Mas é importante saber que o fato da cobrança é feita de maneira fundamentada na religião tradicional africana:

Na realidade, em termos de África, sempre que se professava algum tipo de liturgia, costumava-se dar algum tipo de oferenda ao babalaô¹⁴ como modo de cortar a *afinidade* espiritual entre a pessoa que passava pela liturgia e o próprio babalaô que ministrava o ebó¹⁵, pois desde aquela época sabia-se que o material corta o espiritual (RAMOS, 2004, p. 82).

O candomblé *Ketu* acontece com sua organização e sentidos em locais chamados geralmente de casas, terreiros, roças ou ilês, além de outros termos:

A designação “terreiro” é dada ao local de realização do culto da maioria das religiões afro-brasileiras, retratado por Sodré (1988) como a principal forma social do negro no Brasil. É também conhecido como “roça”, certamente uma terminologia que faz remissão às condições dos sítios onde os terreiros eram implantados no início da sua estruturação, em ambientes caracterizados por suas grandes dimensões, composto de árvores frutíferas e afastados do grande centro urbano, como observa o parecer técnico do Ministério da Cultura, com fins de tombamento do Ilê Axé Opô Afonjá: Os candomblés mais antigos e tradicionais estão instalados em grandes terrenos, denominados roças ou terreiros... (MINISTÉRIO DA CULTURA, 1999, p. 5). Outros termos utilizados são “ilê” e “ebé” (originado do ioruba egbé) que tem na sua origem etimológica o significado de “casa” (RÊGO, 2006, p. 34).

¹⁴ Babalaô: “No Brasil os diferentes sacerdócios do babalaô e do babalossaim, [às vezes, tem sido confundidos] na figura da mãe-de-santo ou do pai-de-santo. Na instituição da religião dos orixás em território brasileiro, houve algumas simplificações e adaptações nos ritos, nas concepções de mundo e na própria organização sacerdotal. Os antigos babalaôs e olossains [são raros e/ou] praticamente desapareceram e sua ciência foi assumida pela ialorixá, a mãe-de-santo, que também passou a responder pelo oráculo, que ela opera por meio do jogo de búzios.” (PRANDI, 2011, p. 4)

¹⁵ Ebó: Segundo Mirian Aparecida Tesserolli, ebó é um termo de origem iorubana para identificar uma “comida africana que foi trazida para o Brasil pelos negros africanos escravizados”. A autora ainda fala de como o termo é conhecido no universo das religiões afro-brasileiras, onde o ebó comumente “torna-se o feitiço, a muamba, a coisa-feita, o despacho. Muitas vezes, basta uma pequena quantidade de pipocas, embrulhos com farinha e azeite-de-dendê ou outros objetos, para se fazer um despacho. Ebós são feitos para conseguir saúde ou um emprego, prosperidade ou cura de traumas.” (TESSEROLLI, 2009, p. 1)

Nestes espaços as significações do candomblé estão representadas. O babalorixá Eurico Ramos (2004, p. 41) diz que:

[...] pode-se de dizer que os candomblés mais ortodoxos organizam a casa, o ebé (= comunidade), a roça de candomblé de forma que a mesma represente um grande corpo, que, se fosse visto de cima, apareceria deitado sobre a terra. [...] A casa é exatamente um corpo vivo. Por esse motivo, inclusive, quando chegamos da rua, precisamos tomar um banho, verter água sobre o corpo e colocar vestes apropriadas, para podermos transitar dentro do ilê – dessa forma, esse grande corpo nos reconhece como parte do ebé e não como um elemento estranho – pois, nesse caso, poderá repelir ou até mesmo ‘expulsar o estranho de suas entranhas’.

Não se pode esquecer que o candomblé, assim como as outras religiões de matrizes africanas são “células africanas inseridas no tecido vivo da sociedade brasileira, não são células esclerosadas, moribundas, mas células vivas” (BASTIDE, 1971, p. 307). Ou seja, no candomblé *Ketu* se pode encontrar conhecimentos para embasar nossos saberes, mas temos que atentar às mudanças que o acompanham e são parte dele, afinal o “candomblé é todo cheio de idas e vindas. Mudanças bruscas se dão de uma hora para outra, elementos abandonados são de repente reintroduzidos.” (PRANDI, 1991, p. 110). O aprofundamento destas mudanças e sua legitimidade, são questões abertas no candomblé. Só com um olhar dinâmico e com levantamentos de dados específicos é possível se chegar a alguma afirmação concreta.

3.3 CANDOMBLÉ NO CEARÁ.

É preciso ressaltar que o candomblé cearense se faz presente em manifestações de cunho “afro-religioso”, nas palavras de Cleudo Júnior (2009, p. 150), ou seja, está em outros espaços que não a religião. O maracatu não é uma religião, mas a ligação religiosa está na sua origem primeira na irmandade “Nossa Senhora do Rosário”, num espaço católico reservado aos negros para cultuar a santa católica, mas que o negro se apropria para cultua a “calunga da visão africana banto”. O autor fala de dois aspectos, o primeiro com a “calunga grande” representando a “única oportunidade de retorno à mãe África”, e o segundo com a “calunga pequena” que “seria a representação da santa/nkise nomeada de boneca”.

Na pesquisa sobre o candomblé no Ceará foi encontrado o termo “afro-cearense” utilizado por Cleudo Júnior (2009, p. 142):

Quando falo religiões afro-cearenses, digo: umbanda, batuque terecô, quimbanda, candomblé [...] Os participantes destas religiosidades vivenciam uma visão na qual

se reconhecem enquanto referência desse grande acervo religioso africano. Mas essas religiões são catalogadas de forma cruel, como macumba, magia negra, feitiçaria, satanismo, entre outras denominações preconceituosas.

Mas esta “afro-cearensidade” foi historicamente escondida sob as sombras do esquecimento, e se hoje é possível resgatar fragmentos desta riqueza história e cultural, isso se deve aos esforços de intelectuais que não atendiam apenas aos direcionamentos do poder hegemônico do seu tempo, eles eram exceções. É possível ter esta visão no texto de Cláudio Bandeira (2011, p. 144):

[...] em terras cearenses, a historiografia produzida focalizou, direta ou indiretamente, apenas fatos que dizem respeito à abolição, sendo raríssimas as exceções de estudiosos (as) que se debruçaram sobre aspectos da vida e da produção cultural e religiosa das matrizes afro-brasileiras neste estado. Produziu-se, assim, um discurso de invisibilidade que foi assimilado por diversos setores da população, tornando-se hegemônico, o que possibilitou ouvir-se, frequentemente, frases do tipo: “no Ceará não tem negro” ou “não existe Candomblé no Ceará”.

Cleudo Júnior (2009, p. 147) também fala da valorização da religião católica em detrimento da religiosidade africana no Ceará, dentro do Movimento Abolicionista¹⁶:

[...] a influência negra foi a mais invisibilizada, através do pacto histórico do embranquecimento, presente e representado em todos os movimentos, inclusive na não-identificação religiosa¹⁷ do conhecido Chico da Matilde (Dragão do Mar) ou do jangadeiro Jerônimo, como se o fato de ser herói fosse consequência dos ensinamentos católicos.

Além desta negação na história local, a religiosidade afro-cearense reclama o reconhecimento das suas influências também fora do Ceará. Cleudo Júnior (2009, p. 148) questiona a prática do “batuque” como sendo originalmente, ou exclusivamente, do Rio Grande do Sul. Segundo o autor, muitos escravos seguiam para esse estado e passavam pelo

¹⁶ Movimento Abolicionista: O Ceará é local de destaque neste movimento por ser considerado como o primeiro estado brasileiro a libertar seus escravos.

¹⁷ Não identificação religiosa: Os nomes de Chico da Matilde (Dragão do Mar ou Francisco José do Nascimento) e do jangadeiro Jerônimo são facilmente ligados ao movimento abolicionista do Ceará, mas não existe uma identificação direta destas figuras com a valorização da cultura africana e afro-brasileira. Na verdade, a imagem do Dragão do Mar era exaltada pelo fato de ser católico em uma biografia: “Devoto de Nossa Senhora dos Navegantes, levanta um pequeno altar com a imagem de sua padroeira, realizando novenas que ficam famosas... Homem de ação e de coragem, todas as vezes que anunciam o embarque de cativos Nascimento lança-se ao mar em sua tosca embarcação e acompanha a esteira branca do navio negreiro, até a barra, na ponta do Mucuripe (PEREIRA, 2009, p. 1)”.

Ceará. A denominação pejorativa “Maria Mijona”¹⁸ seria um “indício dessa migração”, sendo o termo encontrado nos “terreiros cearenses” e utilizados por “bатуqueiros gaúchos”.

Além da influência cearense no “bатуque”, Cleudo Júnior (2009, p. 152) fala da importância do “catimbó”, que segundo o autor é “reconhecido como oriundo do Ceará”, para o “culto da árvore jurema (preservado mais nos Estados de Paraíba e Pernambuco)”, sendo este inserido no “candomblé de caboclo” como “culto anexo” ao mesmo. Também seria para umbanda, não somente uma “bebida ritualística”, “mas uma presença simbólica” nos seus terreiros, “em forma de pequenos troncos sacralizados”. O autor também faz uma citação indicando a presença do catimbó em Belém do Pará.

Essa falta de visibilidade da influência cearense na religiosidade afro-brasileira também é apontada por Cláudio Bandeira (2011, p. 150):

Na maioria das obras dos chamados “clássicos” das religiões afro-brasileiras – Alvarenga (1948), Andrade (1983), Verger (2000 - 2002), dentre outros – não encontramos referências ao estado do Ceará, ocorrendo, pois, ampla omissão da vivência de religiões afro-brasileiras existentes nas “terras de Iracema”. Uma exceção a essa realidade são os trabalhos desenvolvidos pelo antropólogo cearense Ismael Pordeus Júnior, acerca da Umbanda (Pordeus Jr. 1993, 2000, 2002).

O “terecô” aparece no texto de Cleudo Júnior (2009, p. 153) como prática existente no Ceará, mas de origem Maranhense, sinalizando que a religiosidade afro-cearense sofre também influências de fora e deve reconhecer sua importância histórica.

Até aqui tivemos os movimentos das religiões afro-cearenses num ir e vir de influências, se tratando de religiões negras¹⁹ encontradas no Ceará ou mesmo fora.

Segundo Cleudo Júnior (2009, p. 155), deu-se início “um movimento respaldado pelo embranquecimento nacional da macumba”, que datou “no final dos anos quarenta” com mãe Júlia. No Ceará este movimento viria em 1954 com o registro da “Federação Espírita da Umbanda”. Esta seria a busca da umbanda pela legitimação da designação “espírita”, do mesmo modo que a “macumba” se utiliza do termo “umbanda” para se legitimar.

¹⁸ Maria Mijona: Segundo Cleudo Júnior (2009, p. 148): “Esta expressão remonta ao costume de escravas que urinavam em suas vestes para evitar o assédio sexual”.

¹⁹ Negras: Compartilho da mesma visão de Cláudio Bandeira (2011, p. 146) ao falar de “negra” e “negro”: “A expressão ‘negro’ e ‘negra’ é concebida e utilizada neste artigo no sentido político-ideológico. O campo semântico do conceito de raça é determinado pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que a governam. O conceito de negro não significa a mesma coisa nos Estados Unidos, Brasil, Inglaterra, África do Sul etc. Por isso, o conteúdo dessa palavra é etnossemântico, político-ideológico e não biológico. No imaginário e na representação coletivos de diversas populações contemporâneas, existem ainda raças fictícias e outras construídas a partir das diferenças fenotípicas e outros critérios morfológicos. É a partir dessas raças fictícias ou ‘raças sociais’ que se reproduzem e se mantêm os racismos populares (Munanga, 2004)”.

Agora vemos uma religião negra, a umbanda, se ligar ao kardecismo (espiritismo) que segundo Cleudo Júnior (2009, p. 156), era vista “como elitista e de pouco acesso à população mais distante e com pouca instrução”, se configurando como uma religião branca.

Houve um “afastamento gradual do terreiro cearense de sua mística afro-brasileira”, ainda segundo Cleudo Júnior (2009, p. 157), por “fatores externos como o golpe militar de 1964”. Neste período o autor fala que os cultos “embranquecidos” que existissem oficialmente “com vícios cultural, tradicional, higienizado, permitido ou chancelado, inclusive por um grande candomblecista assumido, com ligações familiares com o Ceará: Antônio Carlos Magalhães” não seriam fechados.

Mas, não podemos entender este movimento como algo pacífico e imune aos conflitos. Cleudo Júnior, nos fala de um diálogo onde mãe Júlia foi abordada por um coronel e a mesma respondeu expressando sua forma de resistir:

D. Júlia Barbosa Condante, nascida em Portugal e fundadora da Federação Cearense Espírita de Umbanda São Jorge Guerreiro, desde que instalou seu primeira terreiro em Fortaleza, em 1948, na rua Lendro Moteiro, 48, no Benfica, enfrentou a polícia, segundo sua filha de santo Maria Stela Pontes, chegou mesmo a afrontar o Cel. Cordeiro Neto, que teria dito, numa das vezes em que fechou o terreiro: ‘Você é uma víbora’. Ela respondia dizendo que havia de encontrar meios legais para poder funcionar (JÚNIOR, 2009, p. 156).

Podemos pensar que existiram outras formas de resistência que não a da mãe Júlia que, segundo Cleudo Júnior (2009, p. 157) optou por adaptar o culto aos moldes legais “embranquecidos” não recorrendo a clandestinidade. Um caso diferente é o do Ilê Osun Oyeyê Ni Mó²⁰ contado por um membro da casa chamado de Alexandre de Ossain no texto de Cláudio Bandeira (2011, p. 156):

A casa inicial foi no Bom Sucesso, quando ela retornou de sua feitura na Bahia, ela conseguiu um terreno no Bom Sucesso, desse terreno partiu a ideia de vir aqui para o Siqueira, porque era mais isolado. Na época, como ainda existia a questão da ditadura²¹, a prática religiosa afrodescendente era muito perseguida, a polícia pegava muito em cima, então aqui era mais isolado.

Contrariando o movimento de afastamento dos cultos afro-cearenses das suas raízes africanas, Cleudo Júnior fala de uma “reafricanização dos cultos”, percebidas nas décadas de

²⁰ Ilê Osun Oyeyê Ni Mó: Terreiro de candomblé aberto oficialmente em 16 de junho de 1976, segundo Cláudio Bandeira (2011, p.156).

²¹ Ditadura: O Brasil não era mais um Estado Democrático. O poder estava centralizado nos militares que exerciam forte repressão para controlar a sociedade brasileira e evitar a retomada da democracia ou a implantação do comunismo.

“setenta e oitenta” onde “tereçozeiros” que “viraram umbandistas”, agora queriam ser candomblecistas. Este movimento seria motivado:

[...] por uma lógica de mercado religioso, que valoriza a visibilidade de artistas e intelectuais do candomblé, em detrimento das posturas morais do kardecismo. Compreenda-se que esta também é a época da descoberta da individualidade enquanto lema de alguns movimentos sociais, como o de emancipação sexual promovido pelos GLGTT (gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais) (JÚNIOR, 2009, p. 159).

Neste período Cleudo Júnior fala de “reafricanizadores” para falar de sacerdotes que introduziam o candomblé no Ceará, aqui em específico na cidade de Fortaleza, iniciando pessoas nestes cultos:

Uma referência religiosa desse momento histórico é a yalorisa Iraniana de Santana, conhecida como mãe Iraci de Logun Ede, que pertencia à Casa Branca (considerado o terreiro mais antigo do Brasil). Ela implantou as baianas do acarajé, além de iniciar a primeira yaô²² do Ceará e raspar a cabeça de algumas pessoas em sua casa, na Aldeota (JÚNIOR, 2009, p. 160 - 161).

Sem negar a existência de casas ou outros tipos de cultos afro-cearenses em bairros nobres de Fortaleza, lembro que a “Aldeota” citada à cima é um bairro nobre, bem como o “Benfica” onde se estabeleceu a casa de mãe Júlia, o lugar onde a casa em questão neste trabalho está situada é na periferia, sendo assim este será o espaço em questão.

Delimito aqui o espaço como sendo dois lugares diferentes, a periferia e a área nobre de Fortaleza, DaMatta (1997, p. 30) diz que:

A questão é aparentemente banal. Afinal de contas, o espaço é demarcado quando alguém estabelece fronteiras, separando um pedaço de chão do outro. Mas nada pode ser tão simples assim, porque é preciso explicar de que modo as separações são feitas e como são legitimadas e aceitas pela comunidade da propriedade privada e suas origens, tópico que faria o deleite dos evolucionistas antigos e contemporâneos, mas posso dizer que tanto o tempo (ou a temporal idade) quanto o espaço são invenções sociais.

O lugar social da periferia de Fortaleza é também visitado por Cláudio Bandeira (2011, p. 151), quando o mesmo aponta a situação das casas de candomblé por ele pesquisadas:

Instalados principalmente em bairros da periferia dessa grande metrópole, esses terreiros revelam, em seus circuitos, a organização e reorganização de modos de viver nesses bairros e cidades da Grande Fortaleza. Nessas periferias, habitadas por grande parcela da população afrodescendente, esses grupos sociais elaboram e reelaboram estratégias de sobrevivência e de superação de suas dificuldades cotidianas, construindo redes de relações, articulando-se em práticas comunitárias.

²² Yaô: Ver “Iaô” na página 13 deste trabalho.

A periferia é também tida como suburbana. DaMatta (1997, p. 29) fala dessa “demarcação espacial (e social)” feita no Brasil, onde existe uma classificação hierárquica entre “centro”, que seria “dentro” da cidade e “periferia”, dando uma ideia de “fora”. O autor também fala que é dado ao “espaço sub-urbano – suburbano” uma “conotação altamente negativa”.

Cláudio Bandeira nos fala que em Fortaleza encontramos sim muitos terreiros de candomblé, mas estes só podem ser vistos com um olhar cuidadoso de quem não está com os olhos vendados pelo preconceito:

[...] se percorrermos a paisagem urbana de Fortaleza, encontraremos inúmeros terreiros de Candomblé, onde os orixás são reverenciados, assim como a participação de grande número de fiéis que, muitas vezes, frequentam os terreiros de forma silenciosa, em razão das intolerâncias que os associam a rituais satânicos, superstições, charlatanismo etc. (BANDEIRA 2011, p. 150).

É com este olhar que poderemos encontrar a casa de candomblé desta pesquisa, sem que passe despercebido a sua história, assim como a de outras, não sejam silenciadas. Mais uma vez, assim como nos dois itens anteriores, lembremo-nos da dinâmica que existe e é parte da religiosidade afro-cearense. Cláudio Bandeira (2011, p. 158) diz que “no Ceará e em todo o Brasil, dando a perceber que estamos diante de universos de difíceis abordagens, indicando que toda tradição, que muitos querem eterna e imutável, na realidade está em constante reconstrução, reinvenção de toda ‘tradição viva’”.

4 ILÊ ASÈ OBA OKÊ ARÔ

Chegando à casa, é hora de vivenciar a experiência da visita. O olhar é real, as pessoas da casa ganham imagens, vozes e impressões. O ambiente também ganha formas e a visita se inicia.

Temos aqui mais três itens para conhecer o que faz desta casa um templo de candomblé *Ketu*, e de que forma esta é situada no lugar onde se estabeleceu. No primeiro momento temos em destaque o surgimento dessa casa. Seus laços com as demais casas de candomblé que, da mesma forma, se identificam como candomblé *Ketu*.

No segundo item a estrutura física da casa nos conta, juntamente com a parte imaterial, sua história com seus momentos de construções e desconstruções ao longo do tempo.

Já no terceiro item vemos as relações entre os membros da casa e demais pessoas que se aproximem, e da casa com o mundo exterior à ela.

4.1 ORIGEM E RELAÇÕES COM A “CASA MÃE”.

O Ilê Asè Oba Okê Arô²³ é “a casa de axé de Oxóssi, do grande Pai”, segundo o Pai da casa, o Babalorixá Dedé de Oxóssi²⁴, em entrevista feita no dia 28 de março de 2016.

Pai Dedé explicou que “Ilê Asè” é uma denominação comum encontrada em “todas as casas”, significa “Casa de Axé”. “Oba” significa “Rei” e “Okê Arô” era pela simbologia de chamar “Okê Arô Lê!” chamando o povo do Oxóssi.

Notemos que Aulo Barretti Filho (2010, p. 75), fala que no candomblé *Ketu Oxóssi* é “Rei e senhor de Kétu e dos Kétu” e Êxu é o “principal comunicador, ‘articulador’ e ‘transformador’ de todo o sistema religioso yorùbá e do candomblé”.

A história da casa começa com o desenrolar da história do Pai da casa no candomblé. Antes de ser Pai Dedé de Oxóssi, Francisco Diones Bernardo, ainda criança no Rio de Janeiro, conta ele em entrevista²⁵, “via pessoas mortas”, mas como era ainda criança achava que estavam vivas. Também conta que “com oito anos” de idade “tinha muito problema de

²³ Ilê Asè Oba Okê Arô: A escrita está de acordo com a determinação do Pai da casa.

²⁴ Oxóssi: “É o orixá que está associado à abundância, à fartura e ao alimento. Mas também está associado à cura, pois conviveu por muito tempo na floresta com Ossain (orixá das folhas) e com ele aprendeu seus segredos para a cura de várias doenças. É irmão de Ogum e com ele aprendeu a caçar. Também este orixá tem seu valor social, pois cada roça, cada terreiro de candomblé que é aberto é com a licença dele, que aponta o lugar perfeito para isso (OLIVEIRA, 2008, p. 69)“.

²⁵ Apenas uma entrevista foi realizada. No dia 28 de março de 2016.

dor de cabeça” e “problema de saúde”. Então sua mãe “conheceu um senhor”, que “era um grande pai de santo”, e este teria lhe iniciado no santo.

É encontrada aqui uma semelhança quando Roger Bastide (1970, p. 318) fala de como se dava a aproximação de algumas pessoas à macumba²⁶:

Tais macumbeiros são frequentemente antigos doentes que foram curados por outros macumbeiros e assim se tornaram servidores do espírito curador, ou ainda são pessoas que se revelaram médiuns assistindo, em qualquer outra cidade, a reuniões espíritas. Alguns tiveram “ataques” quando jovens ou visões; tais ataques e visões foram considerados pela família ou pelos vizinhos como sinal de uma eleição divina, e os filhos foram enviados a um “feiticeiro” para serem “iniciados”.

A iniciação do Pai Dedé foi feita, segundo o mesmo, por “Pai Joaquim” e este seria do candomblé “Angola”²⁷. Mas ele não tinha “propriamente uma casa, ele cultuava o santo na casa dele”. Então o Pai Dedé foi iniciado no candomblé Angola e não de *Ketu*. Pai Joaquim faleceu quando Pai Dedé tinha 14 anos.

Pai Dedé diz que após a iniciação não fez suas “obrigações”²⁸. Quando chegou em Fortaleza, tinha 17 anos de idade e conta que “passava muito mal”. Passou a “andar na igreja católica”, por influência da sua mãe, mas de nada adiantou. Também foi para “igreja evangélica” e disse também ficar sem respostas aos seus problemas.

Em 1998, ainda em Fortaleza, enquanto procurava emprego, encontrou um rapaz que também era do Rio de Janeiro. Pai Dedé conta em entrevista que deste encontro conheceu o Pai Valmir:

[...] “ah tem um irmão meu que meche com essas coisas assim de macumba²⁹, né, mas você não é contra não...” e eu falei: [...]“não cara que é isso, posso falar com ele?”, “pode”. Um dia eu fui lá, conheci assim do nada [...] o Valmir do Oxóssi, entendeu, foi uma coisa do nada, né, conheci o Pai Valmir e assim, através de outra pessoa, é o destino.

Pai Valmir, ainda segundo o Pai Dedé em entrevista, é do candomblé *Ketu*. Ele “veio das águas³⁰ de Mãe Menininha do Gantois”³¹, e “lá do axé do Rio de Janeiro” com “Mãe

²⁶ Macumba: termo utilizado aqui por Rogar Bastide (1970, p. 393) para falar do que denomina “candomblé rural”.

²⁷ Angola: É uma das nações do candomblé, ver página 13 deste trabalho.

²⁸ Obrigações: Rituais periódicos dedicados ao orixá, também conhecido como “cuidar do santo”.

²⁹ Macumba: Aqui este termo é usado de forma pejorativa para denominar as religiões afro-brasileiras.

³⁰ Água: Neste sentido água é uma noção de pertencimento. Quando se diz que houve uma mudança de água, então existiu uma mudança de pertença, inclusive de nação.

³¹ Mãe Menininha: “Quando se fala em candomblé, geralmente a referência é o candomblé queto e seus antigos terreiros são os mais conhecidos: a Casa Branca do Engenho Velho, o candomblé do Alaketo, o Axé Opô Afonjá e o Gantois. As mães-de-santo de maior prestígio e de visibilidade que ultrapassou de muitos as portas dos

Bárbara da Iansã”³². Temos aí a busca das raízes na Bahia onde, segundo Reginaldo Prandi (1995, p. 6) “predominam os orixás e ritos de iniciação de origem iorubá. Quando se fala em candomblé, geralmente a referência é o candomblé queto”.

Após o encontro com Pai Valmir, Pai Dedé deu continuidade a suas obrigações agora no candomblé *Ketu*. Antes de o Pai Valmir retornar para o Rio de Janeiro, Pai Dedé recebe o Deka³³ no ano 2000. Agora a casa pode ser aberta e Pai Dedé, nome que escolheu junto com Pai Valmir, passa a ter a identificação como babalorixá.

Foto 1: Pai Dedé recebe o Deka. (2000).



Fonte: Arquivo do Ilê Asè Oba Oke Arô.

4.2 ESPAÇO MATERIAL E IMATERIAL.

A partir de um olhar comum não se pode ver tudo numa casa de candomblé. Segundo Mary Silva (2010, p. 8), “a paisagem transcende essas formas visíveis, pois parte dos rituais

candomblés têm sido destas casas, como Pulquéria e Menininha, ambas do Gantois, Olga, do Alaketo, e Aninha, Senhora e Stella, do Opô Afonjá (PRANDI, 1995, p.6)”.

³² Mãe Bárbara de Iansã: Ialorixá que estava, segundo o Pai Dedé, ao Pai Valmir do Oxóssi.

³³ Deka: O filho cumpri obrigação de sete anos e recebe o jogo de búzios.

do Candomblé compõe paisagens sacralizadas que são vivenciadas, restritamente, por praticantes do culto”.

O Ilê Asè Oba Okê Arô, desde que o Pai Dedé se iniciou como Babalorixá, teve seu primeiro toque em sua própria casa. A estrutura material da casa não existia. O lugar era espaço do candomblé pelo uso e o sentido dado ao espaço.

Foto 2: Primeiro toque na residência do Pai Dedé (2001).



Fonte: Arquivo do Ilê Asè Oba Oke Arô.

Segundo Pai Dedé, no ano de 2001 ele já tinha 15 filhos de santo, mas ainda não os tinha feito no santo. Só em 2003 o Pai Valmir teria vindo a Fortaleza para a feitura de sua “irmã carnal” Tati, que é a Iyakekerê da casa. Nessa ocasião veio preparar o Pai Dedé para que este tivesse autonomia de fazer uma feitura na sua ausência. Segundo o Pai Dedé, sua

“filha de sangue” nascera com problemas de saúde, e foi “pedido”³⁴ pelo santo, a sua feitura. A menina não podia ser “feita” por seu pai de sangue, foi o Pai Valmir que fez a feitura dela. Pai Dedé ganhou autonomia para a feitura após fazer algumas com a orientação do Pai Valmir.

O Pai Dedé morava num bairro chamado Monte Castelo³⁵. Segundo o mesmo, uma vizinha se tornou filha da casa e “tinha um galpão” que cedeu para que lá funcionasse o barracão³⁶. Ela morava com os pais, depois ela e os pais decidiram sair da casa e o barracão tomou todo o espaço. Agora o espaço era alugado.

Foto 3: Primeira Festa do Barracão no Monte Castelo (2003).



Fonte: Arquivo do Ilê Asè Oba Oke Arô.

Segundo relato do Pai Dedé na entrevista, neste período ele viu se iniciar atos de preconceito religioso:

³⁴ No candomblé as ações são orientadas por consultas aos búzios e com responsabilidade de alguém “mais velho” presente. Por “mais velho” se entende “por mais experiente com o santo”, pessoa com cargo.

³⁵ Monte Castelo: Bairro periférico de Fortaleza.

³⁶ Barracão: Também conhecido com casa de candomblé.

[...] começou os primeiros preconceitos, né, por que aí primeiro [...] eu me lembro de uma vez eu tá passando na rua e ter uma pessoa que me cuspiu, entendeu, pessoal passava [...] tacava sal, é, se benzia em frente a minha casa, do lado da minha casa tinha um condomínio, [...] quando tinha toque, o pessoal jogava, [...] pedra, jogava água quente, jogava, [...] faca, entendeu, aí [...] eu falei “vou atrás dos meus direitos”[...] falamos com o delegado [...] foi com que eles pararam, inclusive tinha até [...] um letreiro bem grande [...] "cuidado que preconceito religioso é crime, você quer ir preso?"[...] aqui é uma casa de culto e outra que [...] eu fui dos primeiros candomblés [...] aqui em Fortaleza [...] que preferiu tocar de manhã , entendeu, sempre tocava de manhã, eu começava a tocar por exemplo, assim, de manhã por volta tarde.

Nesse contexto podemos entender que, “mesmo que as festas do Candomblé estejam abertas ao público, a participação será ainda, restrita aos que, de alguma forma, se encontram inseridos nele” (SILVA, 2010, p. 13). Logo, o fato de ser visitante, filho da casa ou sacerdote em festas públicas do candomblé, é um sinal de identificação ou pertencimento³⁷. Já foi falado neste trabalho sobre os “clientes”. Estes podem comparecer ao terreiro de forma mais discreta, assim sua identificação com o candomblé será velada.

Outro ponto importante é a decisão apontada na fala do Pai Dedé de tocar durante o dia e não à noite como de costume. Vemos um rompimento com o tradicional. Podemos perceber na sua fala que esse costume não era comum e ele viu como estratégia de sobrevivência. Não é novidade vermos este tipo de atitude, de se resguardar das perseguições. Lembremo-nos do que foi dito neste trabalho sobre as religiões de matrizes africanas no período da ditadura militar.

O Pai Dedé lembrou em entrevista que, “na época da ditadura, [...] esses tempos que a história conta [...] os barracões eram invadidos, por tocar, então [...] eu [...] quero tocar é de manhã e passei a tocar no domingo também”. Ele viu a possibilidade de romper com as tradições mais facilmente por este não se tratar de um fato novo.

Além destes episódios de intolerância, mesmo mudando o período de toque, outros episódios aconteceram, e Pai Dedé resolveu sair do Monte Castelo. Foi procurar um novo terreno e comprou um no Jardim Jatobá³⁸. A compra foi negociada e, como estadia temporária durante a construção no Jardim jatobá, ele foi para o Conjunto Ceará³⁹. Pai Dedé lembra que

³⁷ Identificação e Pertencimento: Quem for visto nestas festas serão vistos como parte do candomblé. O mesmo acontece com as demais religiões. As exceções são quando estas expressam publicamente seu afastamento. Um exemplo é no caso de aparecer nestas festas alguém para tumultuar o culto ou que tenha comportamento fora do contexto do local.

³⁸ Jardim Jatobá: Bairro periférico de Fortaleza. Ainda mais isolado do que o Monte Castelo.

³⁹ Conjunto Ceará: Bairro também periférico de Fortaleza, mas com um meio mais urbanizado do que o Jardim jatobá.

passou cinco meses no Conjunto Ceará, e ainda em 2007 foi para o bairro Antônio Bezerra⁴⁰, segundo o mesmo a casa do Antônio Bezerra era melhor.

Já no Antônio Bezerra começaram as obras do terreno do Jardim Jatobá. Pai Dedé conta que ia de ônibus levando as ferramentas, e que por muitas vezes apenas ele e uma filha trabalhavam na obra, e fizeram juntos toda a parte do alicerce⁴¹ da casa. Na construção do Ilê Asè Oba Oke Arô, quem têm o domínio sobre o projeto da construção é o Pai Dedé. Ele tem formação tecnológica na área da arquitetura. Além disso, as limitações financeiras não permitiam a contratação de profissionais para a execução da obra. Na verdade, no decorrer da obra, que como já foi dito é executada por pessoas ligadas a casa, são passados ensinamentos pelo Pai da Casa e pelos mais velhos aos mais novos enquanto se trabalha. Para melhor entender o que acontece, Sandra Petit (2015, p. 81) nos fala de “uma pedagogia do sagrado que cerimonializa cada ato e movimento”, ou seja, no candomblé nem mesmos as paredes, chão, teto, alicerces ou outras partes materiais são isentas de sentidos dados por fundamentos rituais.

Para facilitar o trabalho na obra, Pai Dedé alugou uma casa próxima ao terreno do Jardim Jatobá. Além disso, no Antônio Bezerra também encontrou intolerância religiosa.

No sítio alugado no Jardim Jatobá o espaço era grande e tinha uma área de vegetação. Mas nessa época, Pai Dedé diz ter “poucos filhos” frequentadores da casa. Ele cita o deslocamento como um dos fatores para a redução destes, ao mesmo tempo em que ele passava por dificuldades financeiras. Segundo Pai Dedé, o candomblé é uma fonte rentável de dinheiro para alguns sacerdotes, o que não é o seu caso. Para ele, “dinheiro não pertence ao outro lado, senão você levava [...].A única coisa que você leva é o que tá na sua mente, e o que tá na sua barriga vai pra dentro do caixão”.

Esta relação com o dinheiro converge com a descrição do ritual de iniciação africano, onde Pierre Verger (2002, p. 41) diz que já nos momentos finais da iniciação, a sacerdotisa chamada por ele “Ìyá Sàngó”, pergunta ao candidato à iniciação: “Procuras o poder do orixá ou o dinheiro?” e o mesmo responde: “É o poder do orixá que eu quero”.

Pai Dedé continuou com suas atividades ainda no Jardim Jatobá, mas em uma casa menor, pois a dona do sítio iria vendê-lo para a construção de um supermercado. Pai Dedé lembra que existiam no local 50 (cinquenta) coqueiros e que a “árvore para-raios de Iansã”⁴² é a única que ainda existe no sítio após a construção do supermercado.

⁴⁰ Antônio Bezerra: Bairro Periférico de Fortaleza.

⁴¹ Alicerce: Fundação da casa em termos de construção civil.

⁴² Árvore para-raios de Iansã: Era uma árvore com fundamentos oferecidos a orixá Iansã.

Lembremos que, essa “religião não se efetiva em seus ritos sem a utilização de vegetação (folhas, árvores, raízes, sementes e frutos) a qual se torna condição na elaboração dos rituais (SILVA, 2010, p. 5)”. Pai Dedé fala do que seria o espaço ideal para a construção do seu Ilê Asè:

[...] você tem que ter um espaço, hoje em dia é muito [...] difícil [...] ter os locais certos pra poder você tocar, né, por exemplo, o [...] que você precisa, pra um barracão, o mínimo que você tem que ter, é uma nascente, ou seja um poço, é um poço, que tem que ter um poço [...] a água natural da terra, tem que ter, [...] um local onde você tem que plantar a parte verde né, logicamente [...] um espaço bem grande, ótimo, mas se não, [...] os locais onde você vai colocar os roncó⁴³, as casinhas dos santos⁴⁴ e o espaço sagrado do orixá, que é o salão⁴⁵, né, se bem que o salão, ali é tipo, ali numa festa de candomblé é como se fosse a ponta do iceberg, é só aquele pedacinho do que você tá vendo, por que a maior parte [...] é feito uma semana antes, a outra parte é guardada a sete chaves [...] só quem tá no santo é quem participa, [...] terminou o barracão ainda tem [...] não sei quantos dias pra poder se ajeitar tudo, então não é [...] só a festa pra mostrar, quer saber como é que demora uma festa faça festa na sua casa de aniversário, pra você ver o que é o antes e o depois, [...] então é desse jeito o candomblé.

O terreno do Jardim Jatobá foi financiado pensando nestes itens. Existe vegetação e uma fonte de água. É mais isolado da zona metropolitana. As obras avançaram e algumas atividades chegaram a ser realizadas no lugar escolhido para ser o Ilê Asè Oba Oke Arô.

A próxima imagem mostra o barracão. O “pilar central” ou “ariaxé, que é o ponto central do barracão, onde o axé da casa está concentrado e de onde se irradia” (PRANDI, 1991, p. 174). Da casa aparecem os atabaques, e os muros, ainda por terminar, que formam esse Ilê em construção. Nágila Oliveira dos Santos (2008, p. 8) nos fala que o “pilar da casa” identifica a sua etnia. Podemos dizer que o pilar do Ilê Asè Oke Arô é dedicado a Oxóssi, sendo este de *Ketu*.

A festa no barracão é realizada com a roda, que é parte muito importante do toque. A roda é composta por membros já iniciados, podendo estar no momento do transe, quando o orixá está presente no mesmo. A roda gira ao som de toques⁴⁶. Durante essa dança, o corpo, a música e o espaço realizam a mística ancestral africana. Sandra Haydée Petit (2015, p. 73) nos fala do conceito “Corpo-dança afroancestral”, que pensa a dança “na perspectiva afroancestral” e que “remete a uma visão circular do mundo, na qual início e fim se encontram, em eterna renovação”, formando um sentido de “circularidade”.

⁴³ Roncô: Local onde ficam recolhidas as pessoas em processo de iniciação ou que tenham que se resguardar para algum momento ritual.

⁴⁴ Casinhas dos santos: cada orixá têm o seu lugar reservado na casa.

⁴⁵ Salão: Também conhecido como barracão, é o local para as danças dos orixás, onde acontecem as festas públicas.

⁴⁶ Toques: Aqui toque representa músicas tocadas especificamente para a ocasião.

Foto 4: Saída de Orixá (2013).



Fonte: Arquivo do Ilê Asè Oba Oke Arô

Mais uma vez aconteceu o deslocamento do Ilê Asè Oke Arô. A casa foi invadida e as atividades suspensas. Pai Dedé relata o fato na entrevista:

[...] tava tudo direito e de repente a prefeitura vai e faz aquele conjunto habitacional, né, trás pessoas, [...] começou aquela roubalheira e quebradeira, inclusive pessoas que compraram agora a casa da caixa tão indo embora, tão querendo vender por que o pessoal tá invadindo, tá roubando as coisa e roubaram tudo[...]. Além de vandalismo que começou quando invadiram o barracão que queimaram tudo que eu tinha lá dentro, [...] simplesmente quebraram tudo [...], tava tudo pronto,[...] eu tinha um quarto, tinha portão, tinha o quarto [...] grade, [...] tinha porta, tinha cadeado, tudo bonitinho, todos os santo lá⁴⁷, tava tudo transferindo, tudo pronto, dali só faltava ligar a luz, só tava faltando isso,[...] mas aí a intolerância foi muito grande [...] quebraram tudo, quebraram prato, quebraram as louças [...], jogaram assim no chão, queimaram as guia⁴⁸, [...] pegaram as roupa de santo que tinha jogaram [...], nossa quando eu cheguei lá,[...] Denunciei,[...] fiz o B.O.[...]eletrônico,[...] foi uma coisa assim muito triste, [...] Mas lá tava direitinho, todo dia eu ia, nunca teve nenhum problema, [...] fiquei sabendo que foi vândalo, [...] pessoas [...] evangélica, [...] inclusive tinha, uma [...] uma frase [...] "Deus é mais, Deus abomina isso" [...] Foi intolerância, foi tudo.

⁴⁷ Santo lá: O Pai Dedé se refere aos locais destinados aos santos, ele tinha feitos fundamentos para tal instalação.

⁴⁸ Guia: É também conhecido como guia o colar que alguns filhos de santo usam. Reginaldo Prandi (1995, p.8) chama de “fio de contas sacralizado, cujas cores simbolizam o seu Orixá”.

Podemos observar que o Pai Dedé acredita na ligação da violência com os moradores do Conjunto Habitacional⁴⁹. Segundo ele outras pessoas contam que foram vítimas de criminosos que moram nesse Conjunto Habitacional, e a ligação desta violência com a intolerância religiosa é facilitada pelo fato dos lugares anteriores terem sido alvo destas práticas e pela frase encontrada nos muros da casa. Mas devemos lembrar que não houve investigação para que os fatos fossem apurados e os praticantes desse crime fossem identificados pela polícia.

É pertinente refletir sobre a questão da violência encontrada nesse espaço que também é parte da periferia da cidade, e que não é imune à seguinte situação exposta por Gilberto Velho (2004, p. 6):

Nas favelas, na periferia dos grandes centros urbanos, nos conjuntos habitacionais, surgiram e multiplicaram-se quadrilhas compostas predominantemente por jovens, inclusive adolescentes, que passaram a exercer domínio sobre a área da cidade. Com isso põem em xeque uma das competências do Estado moderno que seria o controle de território.

Lembremos que, mesmo com essa possibilidade de realidade, o apontamento de envolvimento de pessoas desse Conjunto é meramente uma especulação e pode se revelar até como um preconceito, visto que, de fato, qualquer pessoa de diferentes lugares poderia ter a autoria do crime e não somente moradores desse Conjunto Habitacional.

Ainda no mesmo bairro Pai Dedé aluga outra casa. É este atualmente o lugar do Ilê Asè Oba Oke Arô. Nessa casa se deu a entrevista com o Pai Dedé, onde o mesmo conta que:

[...] apareceu essa grandiosidade aqui, gigante essa casa, [...] o dono da casa, [...] o Seu Ribeirão, ele [...] falou assim "[...] você pode ficar aí a vontade, você pode fazer, se quiser [...] um barracão aqui eu libero você pode fazer o que você quiser aí", só que aí vem aquele outro porém, se eu vou fazer um barracão aqui, nessa casa, vai o chamado empurrar com a barriga, nunca vou pra frente, né, eu nunca vou achar [...] o terreno como tem que ser, né, e interessante, que aqui tem até umas casinhas que tinham aqui [...] parecia que aqui era um barracão, sem ser.

Na casa atual algumas atividades são realizadas. Apesar de ter gostado da estrutura da casa, inclusive “das casinhas” que existem na parte exterior e lembram os assentamentos dos

⁴⁹ Conjunto Habitacional: Neste caso são moradias de um programa social do governo para atender pessoas com vulnerabilidade econômica.

orixás⁵⁰, um novo terreno é procurado. A busca é guiada por Oxóssi, segundo o Pai Dedé “o santo [...] escolhe, você [...] vai ver o terreno e o santo diz pra você: ‘é aqui’”.

Foto 5: Festa de Iabas – Orixás mulheres (2015).



Fonte: Arquivo do Ilê Asê Oba Oke Arô

É interessante lembrar que não é inédita a mudança de local de uma casa de candomblé. Segundo relato de Pierre Verger (2002, p.29) a primeira casa de candomblé, Casa Branca do Engenho Velho, também se mudou antes de se estabelecer em local definitivo:

O terreiro situado, quando de sua fundação, por trás da Barroquinha mudou-se por diversas vezes e, após haver passado pelo Calabar na Baixa de São Lázaro, instalou-se sob o nome de Ilê Iyanassô na Avenida Vasco da Gama, onde ainda hoje se encontra, sendo familiarmente chamado de Casa Branca do Engenho Velho, e no qual Marcelina-Obatossí tornou-se a mãe-de-santo após a morte de Iyanassô.

4.3 RELAÇÕES NA CASA E DA CASA.

É preciso, antes de tratar das relações numa casa de candomblé tanto interna como externamente, pensarmos com que perspectivas esses, que são membros do candomblé, podem estar vivenciando suas ações cotidianas ou situações fora da casa.

No candomblé não existe pecado ou condenação. Tudo está resolvido na relação pessoal com o orixá e com a casa que proporciona o bom andamento dessa relação.

⁵⁰ Assentamento dos orixás: Segundo Edson Carneiro (2008, p.37), ao redor da casa, se estiver numa roça, existem “casinholos de um ou dois compartimentos e árvores sagradas, separados do resto do mato” que são “chamados assentamentos dos santos”. Santo aqui é orixá. Pai Dedé também se refere assim por vezes aos orixás.

Posto que a função essencial do candomblé se limita ao culto dos orixás, todos os atos se medem pelo bem ou pelo mal que possam fazer à sua existência ou à autoridade e ao prestígio do chefe⁵¹. Nenhum dos preconceitos correntes na sociedade brasileira encontra eco nesse mundo a parte. O candomblé protege indistintamente toda gente que acredita nos seus mistérios e tem ligações com a casa. Toda questão reside, pura e exclusivamente, na tolerância pessoal do chefe. (CARNEIRO, 2008, p. 115)

Notemos que no texto o “chefe”, ou Mãe/Pai da casa é quem dá os limites de aceitação ou não de determinados comportamentos e ações. Não há uma totalidade com leis determinadas para todas as casas. “Nada é definitivo no candomblé. Nem poderia ser, sendo cada casa uma casa independente, autônoma, mesmo em relação à sua linhagem” (PRANDI, 1991, p. 166). O que as uni é saber que toda e qualquer ação deve estar de acordo com o bom andamento da relação com os orixás e se assim for, o equilíbrio da vida individual e da casa será garantido.

Quando Edson Carneiro (2008, p. 115) fala de “preconceitos correntes na sociedade brasileira”, ele fala, por exemplo, da questão da homossexualidade que é vista como tabu e que é pauta de disputas na sociedade brasileira. Reginaldo Prandi (1991, p. 216) ao falar do candomblé de São Paulo e da questão da homossexualidade diz que:

Essa relação entre sacerdócio e homossexualidade não é prerrogativa nem do candomblé nem de nossa civilização. Mas o que faz do candomblé uma religião tão singular é o fato de que todos os seus adeptos devem exercer necessariamente algum tipo de cargo sacerdotal. E qualquer que seja o cargo sacerdotal ocupado, ninguém precisa esconder ou disfarçar suas preferências sexuais.

No Ilê Asè Oba Oke Arô a relação homossexual é aceita, desde que isso não vá de encontro a algumas regras da casa e da vontade dos orixás. Pai Dedé fala de dois filhos da casa que se uniram em casamento:

[...] estavam juntos, [...] os dois queriam entrar na mesma casa, então entraram em épocas diferentes com situações diferentes e os dois têm o axé da casa, [...] eles [...] vivem [...] conjugados, aqui dentro eles são irmãos, isso é um fato, [...] eu até já falo, ó aqui dentro, nada de se encostar um no outro de fazer carinho, aqui são irmãos, passou do portão pra fora, aí é com vocês, né, a questão do casamento, a gente também tem isso, a gente une encima do orixá, o orixá tem que permitir, [...] foi feito preceitos⁵², [...] foi pedido pros orixás, [...] dessa liberação dos dois, [...] casar no candomblé, [...] foi feita uma cerimônia normal, muito parecida com a católica,

⁵¹ Chefe: Mãe (Iyalorixá) ou Pai (Babalorixá) da casa.

⁵² Preceito: É uma orientação de conduta para melhor se relacionar com o orixá. Pai Dedé explica o preceito a partir de um exemplo que é a orientação de não se ter relações sexuais em determinadas ocasiões, ele diz que “se você tá de preceito você está recebendo energia do seu orixá, ele tá te dando, [...] aí digamos que [...] você vai manter relações com outra pessoa, [...] você tá trocando energia com ela, então já é outra energia, vai se conflitar”.

[...] mas [...] na hora lá, a gente já pede a benção dos orixás e depois retira-se [...] a guia, guarda a guia, os dois puderam dar o [...] beijo, [...] seja hétero, seja homossexuais, [...] ou bi, a gente não vê por esse lado, por que a gente não vê a homossexualidade, a gente vê a áurea que a pessoa tem, por isso que o pessoal fala "ah, mais no candomblé só tem homossexual", [...] é por que aqui é o canto que você é visto como você é, aceitado como você é, não é imposto aquilo.

Daremos prosseguimento à questão das relações da casa na perspectiva de uma religião onde (PRANDI, 183, p. 183):

observadas todas as prescrições iniciáticas, o filho-de-santo pode, no terreiro, viver múltiplos papéis, mas o mais importante é o fato de que tudo isso, que lhe proporciona um grupo de convivência e formas expressivas de expansão de seus sentimentos e emoções — enquanto experiência religiosa —, não o constrange a viver lá fora, no mundo, e cá dentro, nos espaços não sagrados do terreiro, uma vida que envolva a negação daquilo que ele é.

No aspecto da comunicação exercida na casa para que os conhecimentos dos rituais e das normas da casa sejam transmitidos, a oralidade é o meio mais utilizado. Na fala dos mais velhos os outros encontram ensinamentos de formas diretas ou com parábolas. Pai Dedé fala sobre a forma de se comunicar para adquirir e passar aprendizados:

[...] a gente não tem livro sagrado o livro da gente está no axé que a gente passa de filho pra filho, [...] as pessoas "ah, eu quero saber disso, disso e disso", você vai entrar? "Não". Então fique pra lá, num pode, né, isso é tradição, é pai pra filho, então candomblé é ensinamento, o mais velho senta em cima da cadeira o mais novo fica lá embaixo, aprende e amanhã vai passando.

Apesar de ficar claro que não existe um “livro sagrado”, na casa existe um caderno que só o Pai da casa e pessoas por ele autorizadas podem ter acesso. Roberval Falojutogun Marinho (BARRETTI FILHO, 2010, p. 184) fala de um “caderno de segredos, para não esquecer receitas, rituais, fórmulas mágicas, mitos, datas”. Ou seja, além da oralidade que é a principal forma de comunicação da casa, existe o registro escrito para auxiliar.

Na casa as pessoas se comunicam a todo instante. Sempre atentos à presença de um mais velho ou do próprio pai da casa. Como foi dito por Pai Dedé: “o mais velho senta em cima da cadeira o mais novo fica lá embaixo, aprende, e amanhã vai passando”. Algumas palavras em ioruba são utilizadas no dia-a-dia da casa e esse ensinamento é muito importante, pois os cânticos dos rituais são nessa língua.

Foto 6: Pai Dedé em reunião com seus filhos (2011).



Fonte: Arquivo do Ilê Asè Oba Oke Arô

O modo de sentar, falar, cumprimentar, vestir, tudo isso indica quem é quem dentro de uma casa de candomblé. A relação de hierarquia da casa é reconhecida fora de casa também, quando os membros visitam outras casas ou são visitados por outros.

As visitas a outras casas são comuns no candomblé e em outras religiões afro-brasileiras como a umbanda, por exemplo. Essas visitas podem ser realizadas pelos mais diversos motivos, geralmente acontecem por convite. Pessoas se fazem presentes nas festas para prestigiar, observar ou contribuir de alguma forma. Pai Dedé destaca a questão da vaidade de alguns sacerdotes e membros observada durante suas visitas:

[...] num gosto de andar em casa de ninguém, por que têm status, [...] esse é o lado ruim do candomblé, [...] "ah, eu sou ebome⁵³ eu posso humilhar os outros", [...] trata os outro como ralé, então tu chega assim nos barracões tu vê só aquelas pessoas lá se achando [...] na minha casa, eu mesmo boto meus pés no chão, [...] nem chinelo eu uso, enquanto os babalorixás, "ah meu chinelo" aquelas coisa, aquela grandiosidade.

Quando perguntado sobre a relação com a umbanda, Pai Dedé diz “que a gente tem esse pezinho lá, tem esse pezinho na senzala”, em sinal de comunhão com essa religião que também têm origens africanas. Na casa existem dois filhos que, segundo o Pai Dedé, foram iniciados no candomblé a pedido da Mãe de uma casa da umbanda.

No Ilê Asè Oba Oke Arô também se faz toques de umbanda, o Pai da casa explica como se dão esses momentos:

[...] a gente separa, toque de candomblé *Ketu* e toque de umbanda, [...] aí é onde vem os Pretos Velhos⁵⁴, vem os caboclos, vem as lebas que o pessoal chama de

⁵³ Ebome: Mesmo que “Egbomi”, ou seja, “pessoa que já cumpriu o período de sete anos da iniciação e significa “minha/meu irmã/ão mais velho”. (Ver página 14 deste trabalho).

⁵⁴ Pretos velhos: Pretos velhos, caboclos, lebas, exus, eguns, malandros, boiadeiro são entidades da umbanda, cada uma com suas especificidades. Estes se manifestam nos toques da umbanda quando os participantes entram

pomba giras, vem os exus os eguns, os malandros da vida, né, vem todos eles, todos pra poder saudar justamente essa parte dessa afro descendência que a gente também têm. Aí vem o boiadeiro... É o boiadeiro uma forte presença [...] os índios, né, os caboclos, né, tem os caboclos de pena [...] e aí toque de jurema. Nem toda casa faz.

No candomblé, ter visibilidade também é importante. As visitas para prestigiar as festas são momentos de legitimação da casa em que outros da mesma religião reconhecem o seu espaço como casa de candomblé. Reginaldo Prandi (1991, p. 117) fala sobre essa visibilidade da casa de candomblé:

O reconhecimento de um axé ocorre quando parte de seus múltiplos segmentos ganha notoriedade fora do espaço do terreiro. As fontes de legitimação podem ser: o interesse acadêmico despertado, o carisma do pai ou mãe-de-santo, o sucesso do sacerdote no mercado religioso, sua visibilidade na mídia. [...] Um pai-de-santo precisa ter filhos-de-santo, muitos filhos-de-santo, sem os quais ele é incapaz de rotinizar e reabastecer constantemente sua aura sacerdotal, filhos sobre os quais exerce sua dominação, realiza seu talento estético [...] pai-de-santo tem que estar, ao mesmo tempo, voltado para dentro e para fora do terreiro.

Na casa em questão, o reconhecimento é relatado na entrevista numa época em que o terreiro era muito visitado, e que contou com a solidariedade de dois amigos no candomblé:

[...] todo mundo falava no Pai Dedé, [...] naquela época, [...] de 2004, 2005, meu nome era bem cogitado aqui em Fortaleza, falava-se bem, [...] o lado da moeda, [...] é dar a cara a tapa, então foi aí [...] que eu tive bastante ajuda [...] dois grandes amigos meus que é o Agidewi, babalorixá Agidewi de Oxoguian, [...] irmãozão que eu tenho, [...] nossa amizade continua até hoje e o Paulo de Barú, [...] que é do Rio de Janeiro, [...] outra pessoa que também me ajudou muito.

Quanto ao conhecimento acadêmico, o Pai da casa se mostra a favor de estudos sobre vários temas ligados ao candomblé, inclusive permitiu que sua casa fosse pesquisada para a realização deste trabalho. O próprio Pai Dedé planeja estudar sobre o transe no candomblé, e fala durante a entrevista que:

[...] era pra ser muito mais aberto, entendeu, era para se ter mais temas [...] por que nós somos uma religião que [...] é [...] denominada de demônio, [...] é mal vista pela sociedade, então quanto mais estudiosos [...] puderem entrar, até onde conseguirem entrar e falar e desmistificar, [...] essa falsa impressão [...] isso vai ser bom, eu vejo o lado positivo. Só que ao mesmo tempo tem que se tomar muito cuidado pra não quebrar as tradições da casa. É interessante, as pessoas tem que saber, eu mesmo, [...] quero chegar, quando for fazer meu mestrado, eu quero sair dessa minha área [...] tecnológica e quero colocar [...] a questão do transe, [...] isso vai ser muito importante, por que as pessoas acham que é um espírito que entra e pronto e teu anjo

em transe. Diferentemente dos orixás, foi observado que por vezes estes falam com os visitantes e lhe dão conselhos e até fazem adivinhações.

da guarda sai, se fosse assim, é o que eu sempre digo, que seria muito bom basta você morrer, ah, eu vou morrer agora e vou me incorporar [...] mas não é assim.

O Pai Dedé participou da gravação de um vídeo⁵⁵ feito por estudantes e professores da EMEIEF Rachel de Queiroz (Maracanaú-Ce), que contou com a parceria do NEAAB (Núcleo de Estudo Africanos e Afro-brasileiros), da UNILAB e da Pró-Reitoria de Políticas Afirmativas e Estudantis (PROPAE) para a realização da vivência em visita à Unilab e participação na mesa redonda “Religiões afro-brasileiras e a Lei 10.639/03: desafios e possibilidades pedagógicas”.

Essa ação da escola é uma iniciativa vinda de formações e atividades do projeto Afroarte que, na EMEIEF Rachel de Queiroz, é apoiado e dirigido pela secretaria municipal de educação do Maracanaú-Ce. Outras escolas também constroem atividades e apresentações e a secretaria seleciona para apresentação no Teatro do Centro Cultural Dorian Sampaio em Maracanaú-Ce. Esse curta foi apresentado no referido teatro em novembro de 2015, mês escolhido pelo dia da consciência negra.

Pai Dedé já foi participar de um evento promovido pela UNILAB onde falou do candomblé em uma mesa redonda promovida pelo curso de Pedagogia.

Foto 7: Pai Dedé no momento da fala na UNILAB (2016).



Fonte: Arquivo pessoal

⁵⁵ O Vídeo está disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=2KiIplZ4jkQ>>. Acesso em Abril de 2016.

Além da busca por legitimidade e prestígio, a presença de líderes de religiões afro-brasileiras em meios públicos para falar de suas religiões, é uma maneira de prevenir novos casos de violência causados pela intolerância religiosa, que são motivadas, muitas vezes, por simples ignorância do que sejam essas religiões.

Ao pai da casa foi perguntado sobre as questões da formalização e o mesmo deu o exemplo da presença de menores de idade dizendo que “menor na minha casa só entra se for autorizado”.

Visto que alguns filhos chegaram a morar na casa, foi perguntado sobre as motivações. O Pai da casa relata que, além do tempo de resguardo para processos rituais, existe a questão da solidariedade aos que procuram a casa:

[...] chega num barracão [...] “eu não tenho comida, eu não tenho teto”, garanto que [...] não se preocupe, pode chegar e pode vir morar aqui no barracão. [...] não é atoa que nós temos aqui nós temos aquela bandeira de tempo que representava, a bandeira de tempo [...] quando houve a [...] libertação [...] de pessoas que foram escravizadas, [...] aquela bandeira significava, aqui é uma casa, [...] bem vindo, entendeu, então do mesmo jeito somos nós, seja bem vindo a nossa casa.

A casa também se faz presente no Maracatu, que é uma das manifestações que traz traços da religiosidade africana e afro-brasileira, mesmo sem se tratar propriamente de uma religião. Franck Ribard (2009, p. 95) faz um breve histórico do Maracatu cearense:

[...] dos rituais de Coroação dos Reis de Congo do âmbito original da Irmandade do Rosário (culto católico a Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos) realizado em outubro, para o ciclo natalino (apresentação dos Autos de Reis de Congo no dia dos Reis, festa mais abrangente, reunindo diferentes manifestações) e, por fim, para o período carnavalesco, através da emergência, a partir dos anos 1880, do maracatu.

Algumas pessoas do Ilê Asê Oba Oke Arô fazem parte do Maracatu Solar de Fortaleza. Pessoas da casa desfilam na Avenida Domingos Olímpio no carnaval com as vestimentas e símbolos que representam os orixás.

Podemos dizer que a casa de candomblé é um lugar reservado onde moram muitos segredos, mas também de acolhimento e relações com outros espaços.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É preciso dizer que em Fortaleza, assim como no Brasil, existe candomblé e outras manifestações da religiosidade afro-brasileira. O trabalho acadêmico é uma das formas de registrar essa existência.

Nesta pesquisa à casa de candomblé afro-cearense, conseguimos entender o breve histórico do surgimento de um terreiro, sua identificação com a religiosidade de Matrizes Africanas, a dinâmica da sua construção e seu funcionamento. O Ilê Asè Oba Oke Arô é uma casa de candomblé que, assim como tantas, busca existir e resistir para manter viva sua crença. Não é uma casa de alargada divulgação ou “prestígio”, mas a partir dela foi possível ter a noção de como é diversa a religiosidade afro-brasileira e afro-cearense. O próprio candomblé é diverso e dinâmico e assim se mostrou nessa casa que várias vezes mudou de endereço e teve que se reinventar em cada local. E assim possivelmente deve seguir.

Uma casa de candomblé surge da história de iniciação da sua Mãe ou Pai. Estes recebem um axé e transmitem para os filhos da casa. É assim também em Fortaleza e a depender da origem dessa iniciação, o candomblé terá uma especificidade, no caso do Ilê Asè Oba Oke Arô trata-se de candomblé *Ketu*, segundo a identificação dos que formam a casa.

Essas casas podem ser construídas ou funcionar em uma construção já pronta. Vai depender da orientação da Mãe/Pai da casa que consulta o orixá e vê qual deve ser o caminho. Para a casa em questão, o Pai Dedé procura construir a casa que será de propriedade dele e depois dos sucessores do axé. A construção, bem como a abertura das atividades em qualquer local, exige processos rituais. Na construção os fundamentos rituais aparecem desde os alicerces.

A casa funciona com uma hierarquia baseada no conceito comum de família. A Mãe ou Pai da cada casa detém a autoridade sobre os demais, que são chamados filhos e são distribuídos em cargos. O desafio parece estar na realização e continuidade dessa tradição familiar. Pai Dedé fala um pouco das suas expectativas para o futuro:

[...] não quero saber do marketing lá fora, eu quero família, [...] eu acho que vai ser meu papel aqui, e logo, logo, eu tenho meu barracão, que é pra ser, né, que Oxóssi quer que tenha, [...] você pode ficar lá à vontade, entendeu, pra contar ainda mais histórias que ainda tem que vir.

Desde a construção física às construções simbólicas, as casas de candomblé são envolvidas em segredos rituais e também são locais de afirmação quanto a sua identidade de religião afro-brasileira e, no caso, afro-cearense. Foi possível compreender que essas, ao

serem ligadas à religião de matriz africana, negra, são discriminadas e atacadas pelo preconceito e desrespeito à diversidade religiosa.

Se, em outros tempos, o candomblé era uma religião predominantemente escondida aos olhos da sociedade, hoje busca seu reconhecimento não mais se calando frente aos movimentos de repressão de suas práticas. Apesar de resguardadas por leis, estas ainda são mal vistas, e acabam sendo alvo de preconceito religioso. O reconhecimento dessas religiões como práticas legítimas de uma crença é rebatido por quem acredita que essas casas sejam apenas locais de feitiços e de hábitos imorais.

Então, será que criar leis basta? Elas são conquistas importantes, mas a luta deve continuar, com as denúncias, tomada de espaços como o meio acadêmico, e o não silenciar diante dos desafios. É importante também cobrar uma melhor estrutura para promover a efetivação dessas leis, como a melhor formação dos professores e gestores das escolas e universidades frente à lei 11645/08, que trata da obrigatoriedade do ensino da história e cultura africana, afro-brasileira e indígena.

Outros conflitos existem no candomblé. Entre as casas, nos momentos de visita, algumas pessoas se olham e questionam sobre sua legitimidade ou alguma prática que discorda e faz diferente na sua casa. Nestes casos as casas podem se isolar, ou atrair o apoio de algumas para manter sua legitimidade.

Para os conflitos internos da casa, a Mãe ou Pai deve tomar a frente e sempre resolver a situação de forma legitimada pelos orixás. Mas quando a questão é ainda mais complicada, os filhos podem mudar de casa ou mesmo de religião. Mas vale lembrar que a legitimidade da casa não se resume à filiação.

Cabe também a reflexão da importância de se ter organizações oficiais como meio de acesso aos órgãos públicos em benefício das casas e da religiosidade afrodescendente.

Não diferente da realidade brasileira, em Fortaleza existem tabus de comportamentos regidos pelas leis morais impostas pela sociedade. Uma questão vista neste trabalho foi a relação do candomblé com as pessoas homossexuais. Existe aceitação deste tipo de relação, inclusive da união homoafetiva em casamento, como foi relatado que aconteceu na casa em questão. Isto vai contra o que a sociedade, de maneira geral, espera de uma religião. É mais um conflito externo à casa e também um atrativo para aqueles que se sentem acolhidos neste local.

Ao final da pesquisa, a casa se mostrou receptiva aos eventos externos que estavam inseridos no contexto das religiões de matriz africana. Ficou claro que, para essa casa, a pesquisa contribuiu para uma melhor informação sobre o candomblé para todas e todos que

tiveram ou venham a ter acesso a este trabalho ou alguma atividade pública que contemple a temática. A dinâmica da casa deve seguir seu curso, e este não é desassociado do meio social e nem acadêmico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE JÚNIOR, Cleudo Pinheiro de. Estratégias de preservação dos cultos afro-religiosos ou o negro cearense e o jeito camaleão de dizer a sua fé. In: **Negros no Ceará: história, memória e etnicidade**. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009.
- BÂ, Amadou Hampatê. A tradição viva. In: ZERBO, J-KI. **História geral da África**. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.
- BANDEIRA, Luís Cláudio Cardoso. Candomblé no Ceará: constituindo espaços sociais. **Terra, território e sustentabilidade**. v. 5513, p. 143-164, 2011.
- BARRETTI FILHO, Aulo. Òsóòsì e Èsù, os òrìsà Alákétu. **Dos yorùbá ao candomblé Kétu: origens, tradições e continuidade**. São Paulo: EDUSP, 2010. p. 75-140.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1971.
- CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: Editora WMF; Martins Fontes, 2008.
- DAMATTA, Roberto. **A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1997.
- DOMINGOS, Luís Tomás. A complexidade da dimensão religiosa da medicina africana tradicional. **Mneme-Revista de Humanidades**, v. 15, n. 34, p. 167-189, 2015.
- DOS SANTOS, Deoscoredes M.; DOS SANTOS, Juana Elbein. A cultura nagô no Brasil: Memória e continuidade. **Revista USP**, n. 18, p. 40-51, 1993.
- DOS SANTOS, Nágila Oliveira. Do calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa. **Revista África e Africanidades**, n. 1, 2008.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Editora DP&A Editora, 1997.
- MUNANGA, Kabengele. **Origens africanas do Brasil contemporâneo: histórias, línguas, culturas e civilizações**. São Paulo, SP: Global Editora, 2009.
- OLIVEIRA, Kiusam Regina de. **Candomblé de Ketu e educação: estratégias para o empoderamento da mulher negra**. 2008. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. In: BOAHEN, ALBERT ADU. **História geral da África**. Brasília: UNESCO. 2010. p. 590-624.
- PETIT, Sandra Haydé. **Pretagogia: construindo um referencial teórico-metodológico de matriz africana para a formação de professores/as**. Fortaleza, CE: EdUECE, 2015.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista USP**, n. 28, p. 64 – 83, 1996. Disponível em: <<http://www.revista.usp.br/revusp/article/download/28365/30223>>. Acesso em: 9 set. 2013.

PRANDI, Reginaldo. Axé, corpo e almas: Concepção de saúde e equilíbrio segundo o candomblé. **Saúde integral: a medicina do corpo, da mente e o papel da espiritualidade**. São Paulo: SENAC, v. 1, p. 277-294, 2011. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/axealma.doc> > . Acesso em: 29 abr. 2016.

PRANDI, Reginaldo. Deuses africanos no Brasil contemporâneo. **Horizontes antropológicos**. p. 1-33, 1995. Disponível em: <<http://www.joaoferreiradias.net/wp-content/uploads/2012/02/Deuses-africanos-no-Brasil-contempor%C3%A2neo.pdf>> . Acesso em: 9 set. 2013.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. Os candomblés de São Paulo, 1991. Disponível em: < <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/csplivro.pdf> >. Acesso em: 28 ago. 2014.

REGO, Jussara. **Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia**. GeoTextos, v. 2, n. 2, p. 31-85, 2006.

RIBARD, Franck. A Corte real dos Reis de Congo: territórios festivos negros em trânsito. In: **Negros no Ceará: história, memória e etnicidade**. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009.

SANTOS, Gevanilda. **Relações raciais e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

SILVA, Mary Anne Vieira. Candomblés e as Ressignificações no Espaço Diaspórico: Xirê e suas representações culturais, conhecimentos transversais para o ensino de culturas africanas. In: **IV Colóquio internacional educação e contemporaneidade**, 2010, Laranjeiras, SE. Disponível: < http://educonse.com.br/2010/eixo_07/e7-20.pdf>. Acesso em: 28 abr. 2016.

TESSEROLLI, Mirian Aparecida. **Breves reflexões sobre o ebó, uma oferenda ritual**. In: XI SIMPÓSIO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, 2009, Goiânia, GO. Disponível: < http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2013/01/art_TESSEROLLI_ebo.pdf>. Acesso em: 29 abr. 2016.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002.