



**UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA
AFRO-BRASILEIRA – UNILAB**

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO – PROPPG

INSTITUTO DE HUMANIDADES – IH

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM
HUMANIDADES**

MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES – MIH

MARIA EDINA MARQUES FERREIRA

**AS ROTAS DO CANDOMBLÉ EM JUAZEIRO DO NORTE-CE: GÊNERO,
MEMÓRIA E PODER**

REDENÇÃO-CE

2025

MARIA EDINA MARQUES FERREIRA

**AS ROTAS DO CANDOMBLÉ EM JUAZEIRO DO NORTE-CE: GÊNERO,
MEMÓRIA E PODER**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Humanidades.

Área de concentração: Estudos Interdisciplinares em Humanidades. **Linha de Pesquisa:** Educação, Política e Linguagens.

Orientadora: Profa. Dra. Jacqueline da Silva Costa

Coorientador: Prof. Dr. Patrício Carneiro Araújo

REDENÇÃO-CE

2025

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da UNILAB
Catalogação de Publicação na Fonte.

Ferreira, Maria Edina Marques.

F442r

As rotas do candomblé em Juazeiro do Norte-CE: gênero, memória e poder / Maria Edina Marques Ferreira. – Redenção, 2025.
153 fl: il.

Dissertação - Curso de Mestrado Interdisciplinar em Humanidades,
Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Humanidades,
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-
Brasileira, Redenção, 2025.

Orientador: Prof^a. Dr^a. Jacqueline da Silva Costa.
Coorientador: Prof^a. Dr^a. Patrício Carneiro Araújo.

1. Candomblé. 2. Mães de santo. 3. memória. 4. gênero. 5.
Juazeiro do Norte. I. Costa, Jacqueline da Silva. II. Araújo,
Patrício Carneiro. III. Título.

CE/UF/BSCP

CDD 299

MARIA EDINA MARQUES FERREIRA

**AS ROTAS DO CANDOMBLÉ EM JUAZEIRO DO NORTE-CE: GÊNERO,
MEMÓRIA E PODER**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Humanidades.

Área de concentração: Estudos Interdisciplinares em Humanidades. **Linha de Pesquisa:** Educação, Política e Linguagens.

Orientadora: Profa. Dra. Jacqueline da Silva Costa

Coorientador: Prof. Dr. Patrício Carneiro Araújo

Aprovada em: 24 de abril de 2025.

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Jacqueline da Silva Costa (Orientadora)
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB

Prof. Dr. Patrício Carneiro Araújo (Coorientador)
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB

Prof. Dr. Edson Holanda Lima Barboza (Examinador interno)
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB

Profa. Dra. Nilza Menezes Lino Lagos (Examinadora externa)
Universidade Federal da Paraíba - UFPB

Profa. Dra. Telvira Maria da Conceição (Examinadora externa)
Universidade Regional do Cariri - URCA

DEDICATÓRIA

À minha mãe, meu primeiro vínculo ancestral.

E a todas aquelas e aqueles que diante do compromisso com Orisà e com o seu destino, ergueram Axés, abriram caminhos e inscreveram seus nomes na memória e na história do candomblé caririense.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Yemanjá por me permitir chegar até aqui, por me mostrar que esse caminho era possível e por ser essa força transformadora em minha vida, “Orí eni ní um'ni j'oba”. Adupè Orisà!

Aos meus pais, Dona Raimunda e Seu José (Dola), em especial a minha mãe que sempre foi meu apoio incondicional, movendo o mundo para me ajudar. Ela acreditou em mim quando nem eu mesmo acreditava. Como água que acalma, mesmo no momento de silêncio, me amparava.

À minha esposa, Silvilene, meu porto seguro, encontro de amor, cumplicidade e partilha. Por todo colo e incentivo diante de todos os desafios e adversidades. A pessoa que sempre enxergou o meu potencial, que me convidava a olhar para mim mesma e ver a mulher que sou e a que posso ser.

Às mães e pais de santo participantes desta pesquisa, mãe Deleuy de Oxum, mãe Célia de Oxum, mãe Francisca (Oyá Gambegy), Tata Samuel, mãe Maleozazi e pai Beto Onidegê. Cada conversa foi um encontro de sabedoria, encanto e fortalecimento, o meu muito obrigada. Em especial a mãe Célia, também minha iyalorixá, por ajudar a me tornar uma mulher de Axé que conhece e reconhece a importância da força da nossa ancestralidade. Por ser colo em meio as águas revoltas.

À mãe Alice pelas primeiras conversas sobre o candomblé em Juazeiro do Norte.

Ao meu irmão de santo, egbomi Moisés de Xangô, por se dispor a me acompanhar nas idas às casas de candomblé, pelo incentivo e pelas muitas partilhas.

Às minhas colegas e amigas do mestrado que compartilharam comigo os desafios e incertezas, mas também risos, conquistas e crescimento, Erislene, Monique, Flaviana, Karla, Gilvanda e Anne. Em especial à Cássia Alves, uma pesquisadora comprometida e um ser humano acolhedor, me abraçou desde o primeiro momento de chegada no MIH, carregou-a no meu coração. E à Sandra Biifa, a guineense dos meus caminhos, sou feliz por esse encontro de vida.

Aos meus orientadores Jacqueline da Silva Costa e Patrício Carneiro Araújo. Jacque, como costumo chamar, foi acolhimento, incentivo e chão. Foi caminho e possibilidade que me permitiu chegar até aqui. Agradeço a confiança, as conversas, o incentivo e em especial a relação que construímos além da academia. Patrício, com o

olhar apurado de um exímio caçador sempre muito atento a todas as questões que eu apresentava e com um direcionamento certo. Oxóssi mostrando mais uma vez sua presença em minha vida. Agradeço pela disposição em ensinar e querer me ver crescer.

A banca composta pelo professor Edson Holanda Lima Barboza, Nilza Menezes Lino Lagos e Maria Telvira da Conceição. Agradeço a leitura atenta e cuidadosa, as considerações e a disposição em contribuir com este trabalho.

Agradeço também ao Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Humanidades (POSIH) da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB pelo suporte e pela possibilidade de desenvolvimento acadêmico através das disciplinas, dos professores e da própria pesquisa.

A Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico - FUNCAP pelo apoio através da concessão da bolsa, pois sem ela não seria possível concretizar essa pesquisa.

E por fim, agradeço a uma senhora chamada Maria Mulambo que diante da minha última tentativa de seleção de mestrado, atestou o meu ingresso, e assim se concretizou. À ela, o meu amor, respeito e dedicação nesse aiyê. Laroyê, Exú mulher!

Omi jẹ kí ohun gbogbo dà, omi jẹ kí ohun gbogbo wà.

A água faz tudo existir, a água faz tudo permanecer.

Yemojazz

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Notificação de Violência contra mulher segundo motivação da violência	34
Figura 2. Distribuição das lideranças das casas de candomblé em Juazeiro do Norte ...	45
Figura 3. Aládia Nengua de Nkise.....	56
Figura 4. Nengua Aládia manifestada com o Nkisi	57
Figura 5. Aládia ao que parece antes do deká.....	58
Figura 6. Tata Feliciano e Bamburucema de Rosimeire.....	59
Figura 7. Terreiro Viva Deus - Salvador.....	60
Figura 8. Ascendência do Terreiro Viva Deus Filho do Calunga de Fortaleza - CE	60
Figura 9. Organograma da raiz Tumbensi e seus descendentes	62
Figura 10. Mãe Valéria de Logun Edé.....	65
Figura 11. Pai Deo de Oxum	66
Figura 12. Pai Xavier de Omolu.....	67
Figura 13. Pai Shell de Obaluayê	69
Figura 14. Mãe Ilza de Oxum.....	71
Figura 15. Obá incorporada em mãe Obassi.....	72
Figura 16. Mãe Maira sentada na cadeira de iyalorixá.....	74
Figura 17. Organização dos primeiros terreiros de candomblé de Fortaleza	75
Figura 18. Mãe pequena, Kamukeazazi, e pai Beto	81
Figura 19. Mãe Nanã ao lado seu filho Odé Lessy.....	89
Figura 20. Oyá Matamba	90
Figura 21. Mãe Deleuy e pai Beto Onidegê	91
Figura 22. Organograma dos primeiros terreiros de candomblé em Juazeiro do Norte. 92	
Figura 23. Quantitativo de terreiros de candomblé em Juazeiro do Norte	98
Figura 24. Mapa da localização dos terreiros de candomblé em Juazeiro do Norte	100
Figura 25. Distribuição dos terreiros por nação em Juazeiro do Norte	101
Figura 26. Oxum de mãe Deleuy e pai Beto.....	108
Figura 27. Mãe Deleuy de Oxum	109
Figura 28. Mãe Deleuy em transe de Oxum.....	110
Figura 29. Miguel Deuandá.....	113
Figura 30. Mãe Célia no período de kelê grávida de sua filha	116
Figura 31. Saída de santo de mãe Célia de Oxum	117
Figura 32. Mãe Célia de Oxum	118

Figura 33. Pai Fernando - Oyá Balegun	122
Figura 34. Pai Bobô	124
Figura 35. Mãe Francisca durante um toque em seu terreiro	125
Figura 36. Toque na casa de mãe Francisca	126
Figura 37. Mãe Maleozazi	131
Figura 38. Nzo Ngana Nzazi com destaque para o congá de Umbanda.....	134
Figura 39. Mãe Maleozazi e Tata Mutaruesi ao seu lado	135
Figura 40. Obrigação de 7 anos de Tata Samuel	137
Figura 41. Pai Beto Onidegê	139
Figura 42. Pai Beto em sua obrigação de santo em 1980	141
Figura 43. Mãe Mabeorô	142
Figura 44. Pai Beto e Oyá Matamba.....	143

LISTA DE TABELAS

Tabela 1. Mapeamento dos terreiros de candomblé em Juazeiro do Norte	102
--	-----

RESUMO

O presente trabalho teve como objetivo investigar as rotas do candomblé em Juazeiro do Norte, através das memórias e trajetórias das casas mais antigas com ênfase nas mães de santo. Essa investigação se estruturou por meio da metodologia da história oral associada a uma abordagem interdisciplinar. Para discutir acerca das rotas de instauração do candomblé alguns conceitos foram fundamentais sendo eles, memória, oralidade, gênero e poder, visto que se trata de comunidade afrorreligiosas em que a oralidade ainda exerce uma função fundamental, tanto na manutenção, quanto na transmissão e organização ritual. A memória, por sua vez, foi acionada para revisitar as trajetórias pessoais que se cruzam com a trajetória do próprio candomblé em Juazeiro do Norte. Também recorri à categoria gênero, por se tratar de uma categoria que permite discutir as tensões existentes tanto no presente quanto no passado, na dinâmica de implantação, sucessão e visibilidade das casas de Axé, em que as relações de poder se fazem presentes nessa teia de tensões e disputas. O critério de inclusão das entrevistadas foi a idade de iniciação no candomblé, pois a senioridade na religião em questão é um elemento hierárquico. Os primórdios do candomblé em Juazeiro do Norte datam da década de 1970 e, portanto, muito próximo temporalmente do de Fortaleza, na década de 1965. Ainda que estejam situados relativamente próximos temporalmente, o curso da pesquisa apontou para rotas distintas das de Fortaleza, suscitando trânsitos e circuitos específicos entre capital e interior no estabelecimento do candomblé.

Palavras-chave: candomblé; mães de santo; memória; gênero; Juazeiro do Norte.

ABSTRACT

The aim of this study was to investigate the routes of candomblé in Juazeiro do Norte, through the memories and trajectories of the oldest houses, with an emphasis on the mothers of saints. This investigation was structured using the methodology of oral history combined with an interdisciplinary approach. In order to discuss the routes that led to the establishment of candomblé, some concepts were fundamental: memory, orality, gender and power, since these are Afro-religious communities in which orality still plays a fundamental role, both in maintenance and in ritual transmission and organization. Memory, in turn, was used to revisit personal trajectories that intersect with the trajectory of candomblé itself in Juazeiro do Norte. I also used the category of gender, as it is a category that allows us to discuss the tensions that exist both in the present and in the past, in the dynamics of the establishment, succession and visibility of Axé houses, in which power relations are present in this web of tensions and disputes. The criterion for including the interviewees was their age of initiation into candomblé, since seniority in the religion in question is a hierarchical element. The beginnings of candomblé in Juazeiro do Norte date back to the 1970s and are therefore very close in time to those in Fortaleza, in the 1965s. Although they are relatively close in time, the course of the research pointed to different routes from those in Fortaleza, giving rise to specific transits and circuits between the capital and the interior in the establishment of candomblé.

Keywords: candomblé; mothers of the saint; memory; gender; Juazeiro do Norte.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO -----	15
2	AS RELAÇÕES DE GÊNERO NOS TERREIROS -----	19
2.1	Do calundu ao candomblé: a presença das mulheres nas práticas rituais -----	19
2.2	A diáspora e a construção do candomblé no Brasil -----	23
2.3	Papéis de gênero na sociedade patriarcal: contexto histórico do Brasil -----	29
2.4	As relações de gênero no Ceará e sua implicação nas disputas de poder -----	33
2.5	A matripotência africana e a sua recriação nos terreiros -----	39
3	AS ROTAS DO CANDOMBLÉ JUAZEIRENSE -----	48
3.1	As rotas do candomblé no Ceará-----	48
3.1.1	Terreiro Viva Deus: a ramificação do Tumbensi no Ceará-----	53
3.2	Configuração do campo afrorreligioso em Juazeiro do Norte-----	76
3.2.1	Mapeando terreiros e trajetórias -----	96
4	TRAJETÓRIA DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ EM JUAZEIRO DO NORTE -----	103
4.1	Caminhos e memórias que escrevem a história-----	103
4.1.1	Ilê Axé Obá Idajó e Kesimbê-----	103
4.1.2	Ilê Axé Oxum Tunjí-----	111
4.1.3	Ilê Axé Oyá Omã-----	118
4.1.4	Nzo Ngana Nzazi-----	127
4.1.5	Abassá Onidegê -----	138
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS -----	145
	REFERÊNCIAS-----	148
	APÊNDICE A: Fontes consultadas-----	153

1 INTRODUÇÃO

Pesquisar o lugar ao qual pertence é uma tarefa desafiadora, que exige além de interesse e afeto, constantes recuos, avanços e negociações. Se encontra distante da ciência positivista que enxergava nessa aproximação uma espécie de contaminação da pesquisa, e não é mágico como às vezes pode parecer, antes de compreendermos as dinâmicas reais do campo e da construção da pesquisa.

Como uma mulher de Axé, cujo destino reservou o caminho do sacerdócio, e pesquisadora do campo das religiões afro-brasileiras, essa pesquisa se apresenta como um desafio que movimenta diversas esferas da vida, incluindo a espiritual, pela qual ela foi acionada. Essa pesquisa não é somente um aspecto da minha vida, é a própria vida tecida numa construção que me mobiliza ao articular outras tantas mãos e trajetórias que para mim são referências. Cada palavra que ouço das sacerdotisas de Axé são ebós manuseados sobre mim, que ao tecer as suas trajetórias imprimem em mim palavras de fortalecimento, coragem e Axé.

O candomblé como objeto de pesquisas e publicações tem conhecido, sobretudo a partir da década de 1980, uma quantidade significativa de trabalhos. Entre os autores, hoje tidos como clássicos, faz-se referência a Ruth Landes (1947), Pierre Verger (1981), Edison Carneiro (1978), Roger Bastide (1971), Monique Augras (1983), Juana Elbein dos Santos (1993), Reginaldo Prandi (1991) dentre outros.

Mesmo diante de uma crescente demanda de pesquisas em torno do candomblé, é sabido que, se tratando do Ceará, e mais precisamente da região do Cariri, as pesquisas ainda são poucas, principalmente quando consideramos a história do surgimento do candomblé, as relações de gênero, poder e representatividade do candomblé em Juazeiro do Norte.

Destarte, a presença do candomblé no Ceará, assim como a história da população negra nesse espaço-tempo, tem sido reiteradamente negada. A negação histórica desta narrativa, em parte está ancorada no discurso de que no Ceará não houve um processo de escravização expressivo como aconteceu em outras regiões brasileiras, logo, supostamente não “haveria negros” nesta região, conforme ressalta Funes:

É muito frequente ouvir-se “no Ceará não há negro”. Frase que traz uma carga de ironia e marca de um equívoco histórico. A ideia postulada é de que no Ceará não há negro porque a escravidão foi pouco expressiva. Isso leva a uma lógica perversa: associar o negro à escravidão (2007, p. 103).

Esse discurso pode ser compreendido como uma forma de invisibilizar a história da população negra, assim como toda a diversidade afrocultural existente no Ceará. Uma estratégia de apagamento e silenciamento que, gerido pelos ideais de branqueamento, conduziu a negação da presença dos africanos e afro-brasileiros no Ceará. Logo, se não havia negros, tampouco existiria um legado cultural negro, a exemplo das religiões de base africana. Esse pressuposto sustentou até recentemente a ideia de que não havia religiosidades afro-brasileiras nesse território, e se tratando do interior do Estado, esse dado foi considerado por muito tempo como oficial.

Não é incomum, para além de Juazeiro do Norte, a maior cidade do interior e a terceira maior do Estado, pessoas com suas indumentárias afrorreligiosas serem abordadas com a interrogação: “você é da Bahia?” Possivelmente esse estranhamento constitui um desdobramento dessa tentativa de apagamento dos negros e sua cultura no Estado. Nesse caso, seria improvável que no Ceará existissem “baianas”.

O processo de demonização da cultura afro-brasileira, a exemplo da capoeira, que até a década de 1930 era proibida, também é observada em relação a outros segmentos como o candomblé. Ou seja, além da proibição à prática e ao culto se somou a isso a invisibilização e ocultação desse legado afrocultural no Ceará.

Todavia, é possível encontrar trabalhos que discutem e tecem os trajetos de instauração do candomblé no Ceará, mas com o foco na capital Fortaleza, como Farias (2011), Bandeira (2009) e Cleudo Júnior (2009) sobre o estabelecimento dos primeiros terreiros de candomblé no Ceará. No Cariri, região com grande expressividade cultural afro-indígena, os trabalhos acerca da instituição das primeiras casas de candomblé ainda são muito incipientes. Salvo melhor juízo, são conhecidos apenas quatro trabalhos, sendo dois de Reginaldo Domingos (2011; 2023) e dois de Joselina Silva e Reginaldo Domingos (2009; 2015).

Sobre o primeiro trabalho de Domingos, este dedica um capítulo da sua dissertação à trajetória de Mãe Deleuy, considerada a mãe de santo mais velha em Juazeiro do Norte, e cuja trajetória foi atrelada à do senhor Bartolomeu, pai de santo que, em meados da década de 1970, teria iniciado Mãe Deleuy no candomblé. Deleuy viria, posteriormente, a assumir o cargo de *iyalorixá*¹ do terreiro Iabasé de Xangô e Oxum²

¹ Cargo feminino mais alto na hierarquia do candomblé de nação Ketu, também conhecida como mãe de santo.

² Terreiro de candomblé nação angola localizado na rua Leão XIII, Salesiano, Juazeiro do Norte, Ceará, apresentado na dissertação intitulada “Pedagogias da transmissão da religiosidade africana na casa de candomblé Iabasé de Xangô e Oxum em Juazeiro do Norte” (2011), de Reginaldo Ferreira Domingos.

(atualmente denominado Ilê Axé Obá Idajó e Kesimbê). No seu segundo texto, Domingos discute os elementos indicativos da presença das religiosidades afro-indígenas no século XIX no Cariri.

Já os artigos de Silva, o primeiro trata sobre as religiões afro-brasileiras a partir das vozes das mulheres lideranças de candomblé, e o segundo discute sobre a invisibilidade da religiosidade de matriz africana naquela região. Apesar da importante contribuição desses artigos, seu foco não é discutir sobre as rotas de candomblé em Juazeiro do Norte, nem tampouco investigar esses percursos históricos de instalação das primeiras casas de candomblé na cidade, como me propus fazer, na pesquisa cujos resultados agora apresento.

Assim, retomando os trabalhos de Domingos, verifica-se que ainda existe uma lacuna sobre quem foi o senhor Bartolomeu, quem o precedeu e quais caminhos o fizeram pertencente ao candomblé em Juazeiro do Norte. Faz-se importante, então, compreender quais transcurso e razões sócio-históricas, e quais conexões ele tinha com outros territórios e a quem sua trajetória esteve vinculada.

Essas lacunas são levantadas no sentido de evidenciar a ausência de pesquisas que investiguem os percursos históricos de instauração das casas de candomblé em Juazeiro do Norte, bem como das memórias desses sujeitos, que constroem as identidades individuais e coletivas, e inscreveram a partir de seus corpos e rotas territoriais as casas de culto aos orixás, inquices e voduns em Juazeiro do Norte. Foi a partir da territorialidade caririense afro-brasileira liderada por mulheres mães de santo e da ausência da literatura histórica sobre o tema que investigamos as rotas de surgimento do candomblé em Juazeiro do Norte – CE.

Diante do enunciado, esse estudo apresenta como indagações centrais: quais foram os terreiros precursores do candomblé em Juazeiro do Norte? Qual o papel das mães de santo na história do surgimento do candomblé naquela cidade? Qual a implicação das relações políticas e de gênero na afirmação identitária dos terreiros de candomblé sob a liderança das mães de santo?

Para elucidar essas problematizações articulamos alguns conceitos centrais como oralidade, memória, gênero e poder, pois a oralidade é um elemento estruturante das culturas tradicionais africanas (Vansina, 2010) e, por extensão das religiões afro-brasileiras, e, portanto, imprescindível para compreender as dinâmicas rituais do candomblé. A memória como um mecanismo de retenção e seleção de informações situadas num tempo e espaço próprio que é articulada através de experiências pessoais e

sociais (Pollak, 1989) e nesse sentido é utilizada como fonte através das mães de santo, gênero enquanto uma categoria social que define e redefine os papéis dos sujeitos na sociedade. E, se tratando de uma sociedade situada ainda a partir do patriarcalismo, o gênero emerge na teia das disputas e tensões em torno das casas de candomblé (Menezes, 2012). Nessa trama, as relações de poder acionadas e mediadas pelo gênero se configuram como uma seara em que a liderança e a visibilidade das casas se fazem e desfazem, implicando por vezes numa violência simbólica.

Nessa pesquisa as relações de gênero ocupam lugar central, visto que a proposta inicial girava em torno das mulheres mães de santo de Juazeiro do Norte, compreendendo o seu importante papel no estabelecimento do candomblé na cidade. Todavia, ao percorrer os caminhos do campo, a dinâmica se organizou de forma distinta, ao passo que foi necessário a inserção de homens, pais de santo, no conjunto das pessoas entrevistadas.

Essa mudança aconteceu de forma imprevisível, obedecendo a dinâmica do campo, já que a imprevisibilidade é um componente inerente a qualquer trabalho de pesquisa. Nesse caso, a inserção foi a de Tata Samuel, pai de santo e filho biológico de mãe Maleozazi. Na ocasião, ele concedeu entrevista em substituição a sua mãe biológica e também mãe de santo, Maleozazi, que segundo ele, devido a complicações em decorrência de dois Acidente Vascular Cerebral (AVC), não teria condições de articular as informações numa sequência lógica, visto o dano causado pelo problema de saúde. Tata Samuel, atualmente assume a liderança das atividades religiosas na casa, no Nzo Ngana Nzazi, fundado por mãe Maleozazi. Além deste, também foi incluído pai Beto de Ogum, considerado o primeiro pai de santo de candomblé de Juazeiro de Norte. Ainda que este não resida mais na cidade, o seu depoimento se constitui como uma fonte importante para se compreender as dinâmicas em estudo. Entretanto, somente depois de concluída a pesquisa, após diversos contatos e tentativas de entrevista sem sucesso, pai Beto concedeu seu relato. Assim, as informações apresentadas nesta pesquisa são resultado das entrevistas realizadas com as participantes citadas anteriormente. Porém, as informações apresentadas por pai Beto, principalmente aquelas referentes a datas, foram inseridas em notas de rodapé no decorrer da discussão.

Assim, foram entrevistados cinco interlocutores, sendo um destes, após a conclusão da pesquisa. Mãe Deleuy de Oxum, mãe Célia de Oxum, mãe Francisca (Oyá Gambegy), tata Samuel e pai Beto de Ogum. Esses sujeitos se constituem como fontes

importantes para elucidar as rotas de instauração do candomblé em Juazeiro do Norte, assim como as conexões com outros territórios e suas trajetórias.

2 AS RELAÇÕES DE GÊNERO NOS TERREIROS

2.1 Do calundu ao candomblé: a presença das mulheres nas práticas rituais

O candomblé como se conhece hoje, estruturado, reconhecido como religião e definido a partir de nações que se relacionam com a cultura, a língua e elementos cosmogônicos e cosmológicos de cada grupo étnico que o deu origem, se organizou em fins do século XVIII e início do século XIX, tendo sido o tronco Jeje-nagô assentado através do Terreiro da Barroquinha, por meio da iyálorixá Iyá Adetá e continuado por suas sucessoras, Iyá Akalá e Iyá Nassô, e através do terreiro do Alaketu (Ilê Axé Maroyá Lají), por meio de Otampê Ojarô e sua filha Akobiodé, na Bahia, conforme explica Renato Silveira (2006).

Por outro lado, o surgimento do candomblé também pode ser compreendido a partir do contexto de práticas e ritos de cura que remontam ao período colonial. É importante destacar que existe um espectro de fontes rituais nesse período que estão relacionadas com a possessão e com a cura por meio de rituais que utilizavam ervas e raízes, dentre outros elementos. Essas práticas religiosas chamadas de Calundu, podem ser observadas desde o início do processo de colonização e tem como origem os povos bantus da África Central, que foram os primeiros grupos a aportarem no Brasil, assim como nas Américas, como se pode constatar no exceto abaixo:

[...] a historiografia das três últimas décadas vem enfatizando cada vez mais a ubiquidade das práticas afro-religiosas “bantas” no Brasil desde o século XVII, sobretudo daquelas originadas na África Centro-Occidental, no atual território de Angola. Essas práticas centro-africanas foram prevalentes em todo o Brasil pelo menos até meados do século XVIII (Sweet, 2003 *apud* Marcussi, 2023, p. 200).

Essa posição é contrária ao que parte da literatura - principalmente antropológica - da metade do século XX afirmava acerca da cosmogonia bantu, ressaltando o rompimento com as práticas ancestrais no tráfico transatlântico, ao passo que enfatizava uma predominância dos candomblés Jeje-nagô. Os candomblés chamados congo-angola, do tronco bantu, atestam que a cosmogonia e a cosmologia bantu está presente desde o início do processo diaspórico e que pode ser identificado por meio dos cultos aos antepassados nos calundus desde a metade do século XVII e que ressoam ainda hoje nos candomblés angola.

A palavra “calundu” agrega, etimologicamente, uma variedade de significados, sendo um deles o de “espírito”, estando associado a uma enfermidade. Neste sentido “tratava-se da concepção de que o espírito de um antepassado poderia eventualmente vir a afligir um de seus descendentes caso não fosse adequadamente cultuado e honrado” (Marcussi, 2023, p. 201). Essa compreensão evoca um dos aspectos centrais do calundu que é o culto aos antepassados que promove a harmonia coletiva do grupo e da família. Pois, “tratava-se, assim, de uma forma de recomposição de laços de parentesco e culto aos antepassados, num contexto em que as mobilidades extremas suscitadas pelo comércio de escravos tendiam a desagregar os grupos familiares responsáveis pelo culto aos ancestrais entre populações ambundas e bacongas em Angola” (Marcussi, 2023, p. 201).

Esses aspectos que estão em torno do sentido das práticas do calundu estabelecem um elo simbólico acerca da ideia de ancestralidade forjada no vínculo familiar, que se desdobram através da continuação do culto, ou seja, da celebração desse vínculo familiar na diáspora transatlântica. Nesse contexto, o calundu assim é descrito,

Esse ritual religioso de origem centro-africana era praticado no Brasil, principalmente na Bahia e em Minas Gerais, durante o período colonial. Embora seja evidente a presença de uma variedade de ritos distintos que recebiam o nome de calundu, muitos tinham em comum o uso de instrumentos de percussão, a invocação de espíritos (muitas vezes de defuntos a quem se faziam oferendas), a possessão, a adivinhação e a busca da cura de doenças (Souza, 1986, p. 269; Marcussi, 2009, p. 6 *apud* Diabert, 2015, p. 15).

O primeiro calundu que se tem registro é do final da primeira metade do século XVII de Domingo Umbata (Mott, 1994). Todavia será por meio da personagem Luzia Pinta, de Sabará, em Minas Gerais, que se terá mais informações e detalhes sobre o calundu, através das pesquisas por meio dos documentos inquisitoriais.

Os elementos presentes nessas práticas de cura e adivinhação manifestadas por meio dos “ventos de adivinhar”, geralmente, estão relacionados, principalmente, ao caráter do transe e da possessão, cujo sentido se atribui ao próprio termo calundu:

James Sweet (2003: 143-151) considerou o calundu colonial uma espécie de aglutinação de variados ritos de cura praticados na África Central que tinham em comum o fenômeno da possessão por espíritos. A palavra calundu, segundo o autor, seria uma variante do vocábulo quilundu, termo usado para designar qualquer tipo de espírito responsável por causar doença ou aflição passível de ser curada por meio da intervenção de um sacerdote (*Apud* Diabert, 2015, p. 9).

Ainda que seja complexo unificar as práticas rituais do calundu através de compreensão geográfica, é certo que a análise a partir das características comuns possibilita entender como esses povos recriaram aqui esses elos. É fato que sua origem é

bantu e se encontra assentada nos elementos cosmogônicos centro-africanos, como Angola, Congo, Gabão, e compartilhavam uma cosmologia, como o princípio indissociável da ligação e interação entre os vivos e antepassados, pois,

Embora os vários grupos étnicos dessa parte do continente apresentassem uma grande diversidade cultural, é possível detectar em todos eles a presença de uma única cosmologia centro-africana, aqui chamada de religião dos bantos, espécie de substrato comum e base a partir da qual se fundamentava a diversidade de suas experiências religiosas (Diabert, 2015, p. 5).

No Brasil, essas práticas sofreram um processo de reelaboração a partir da inserção de elementos dos povos nativos, assim como do catolicismo, pois o “calundu não engloba apenas o ritual, mas procedimentos variados e esparsos que, ao sabor dos contextos e circunstâncias, podem se compor e decompor” (Souza, 2002, p. 19). Um processo que não retira o teor principal e estruturante da cosmogonia bantu nessa prática.

Sobre Luzia Pinta, Diabert (2015, p. 3) relata,

Luzia era natural de Luanda, Angola, onde viveu antes de ser levada para o Brasil pelo tráfico negreiro no início do século XVIII. Os inquisidores tentavam desvendar os significados dos serviços espirituais que ela prestava à população de Minas Gerais em um ritual identificado como calundu. O recurso à tortura era usado para descobrir possíveis evidências de um pacto demoníaco em suas práticas religiosas. Ao final, ela conseguiu escapar da morte, mas não foi considerada inocente. Na ausência de provas explícitas, seu pacto foi presumido. Sentenciada pela “abjuração de leve suspeita de ter abandonado a fé católica”, Luzia foi para sempre proibida de retornar a Sabará, e foi ainda condenada a quatro anos de degredo no Algarve.

Os documentos disponíveis sobre Luzia Pinta são provenientes do processo inquisitorial ao qual foi submetida, e isso permitiu uma série de pesquisas acerca do calundu. Um fato que chama atenção é o calundu de Luzia Pinta ser identificado como o mais “completo” em termos rituais, pois além dos elementos do transe e adivinhação, tinha a identificação da enfermidade que acometia a pessoa que a procurava, como também a descrição dos rituais de cura. Além desses, o uso de atabaques, rezas, vestimenta e uma série de outros elementos mágicos curativos que sugerem uma “organização” no culto de Luzia Pinta. Conforme Souza (2002, p. 9): “O calundu de Luzia Pinta pode ser tomado como o mais completo e característico de que se tem notícia. Nele, parecem estar todos, ou quase todos os elementos de um ritual banto, de caráter coletivo, onde a possessão e um oficiante especializado têm papel de destaque”.

Além da oficiante, que pode ser entendida como a liderança religiosa, a sacerdotisa, haviam outras pessoas que auxiliavam Luzia Pinta nos momentos rituais e de possessão, ao que consta terem sido comprados como escravos para prestar essa assistência durante dos atendimentos realizados pela oficiante. O calundu de Luzia Pinta em Sabará, Minas Gerais, pode ser, portanto, considerado como um dos principais, tanto

no aspecto do contexto histórico em que se desenvolve, sendo liderado por uma mulher, africana, numa conjuntura de proibição e perseguição, quanto pelos documentos disponibilizados a partir do Santo Ofício da Inquisição, em que ela conseguiu se manter viva, mesmo sendo presumida a sua estreita relação com “as forças demoníacas” e ter sido condenada.

Além de Luzia Pinta, outras personagens femininas do século XVIII lideraram espaços da prática de calundu, como Branca e Ângela, descritas em Diabert (2015). O trabalho do autor evidencia uma trajetória de liderança dessas mulheres que nos calundus entravam em transe e promoviam a cura, ao contextualizar,

A presença da oferenda e do sacrifício pode ser melhor observada no calundu da escrava Branca, na Bahia, que no início do século XVIII entrava em transe e oferecia cura aos que assistiam a seus rituais. Sob o toque de instrumentos musicais, como canzás e tabaques, ela frequentemente dançava e cantava na “língua de Angola” invocando seus parentes mortos (Diabert, 2015, p.20).

É possível observar nos elementos que constituíam o ritual do calundu de Branca um cenário que denota uma organização no culto, assim como aspectos cosmogônicos que estruturam o que o autor chama de centro-africana que pode ser percebido na estrutura do culto. Nesse contexto, Diabert continua ao relatar “as assistentes prepararam uma mesa com comidas e bebidas para saciar a fome e agradar o espírito incorporado em Branca. Após receber essas oferendas, entre elas o aluá, Branca preparou (ainda em estado de transe) uma mistura de raízes e ervas destinadas à cura da cegueira de Felícia” (Diabert, 2015, p.21).

Afora Luzia Pinta e Branca, o autor cita Ângela Vieira. Ao destacar a organização ritual do seu calundu, consideração esta que ele tece, para mostrar que ainda que existam uma variedade de práticas que se denominavam calundu, as práticas bantu mantinham uma estrutura ritual similar. Acerca do calundu de Ângela, destacou,

Ângela, uma escrava liberta de origem angolana, era a oficiante do ritual. Em 1712, na Bahia, ela ungiu-se com o sangue de um bezerro, sacrificado com a ajuda de seus auxiliares. O animal havia sido doado por um comerciante chamado Dionízio Soares e por sua companheira, uma parda chamada Josefa. Ambos buscavam no calundu a adivinhação dos motivos de suas doenças, bem como as raízes e ervas adequadas para sua cura (Diabert, 2015, p. 21).

É importante observar que além do predomínio dos elementos comuns nas práticas do calundu, seja em Minas Gerais ou Bahia, a presença de mulheres conduzindo essas práticas, como oficiantes, assim como as próprias possessões e indicações de curas é sugestivo de um lugar de trânsito comum atribuído a elas, como no caso de Luzia Pinta que permitiu evidenciar mais informações sobre o calundu.

2.2 A diáspora e a construção do candomblé no Brasil

O Brasil é o país que mais tem pessoas negras fora do continente africano, e esse fato já evidencia aspectos de sua formação. A sua localização no continente americano, mais especificamente na América do Sul, também é sintomática do seu processo histórico de colonização, pois foi neste continente que aportaram, entre os séculos XVI e XIX, mais de 10 milhões de africanos durante o tráfico de escravizados para as colônias portuguesas e espanholas (Diabert, 2015). No início do século XVI a presença de africanos escravizados já era uma realidade, haja vista a sua entrada ser datada de 1535. Dentre os quase 5 milhões de africanos que aportaram nas terras do “pau brasil”, assim como nas Américas, a grande maioria era de origem bantu, sendo os sudaneses os últimos a chegarem no Brasil.

Sobre a estruturação do candomblé no Brasil, a literatura ainda apresenta divergências pois se trata de um contexto muito complexo, principalmente por aludir a comunidades religiosas que eram assentadas essencialmente na oralidade, cujos registros eram basicamente fontes orais, assim como testemunhos familiares de pessoas que foram sendo transmitidos oralmente.

Todavia, esse aspecto da história oral não retira sua legitimidade, nem tampouco enfraquece seus métodos e resultados, sendo, pois, a investigação oral, um instrumento primordial para quem pesquisa afrorreligiosidades. É o caso desta pesquisa que se utilizou da metodologia da história oral na investigação das rotas do candomblé em Juazeiro do Norte-CE, a partir das memórias das mães de santo que estão inseridas no percurso do candomblé na cidade.

No entanto, no contexto das investigações acerca das afrorreligiosidades, alguns Estados foram obliterados da esteira das pesquisas históricas e antropológicas sobre essas manifestações, situando essa posição no processo de negação da presença de negros no Ceará.

Neste interim, a escolha pela história oral se deu em virtude de esta permitir o acesso a contextos históricos que ainda não foram investigados e evidenciados pela literatura, assim também por esses sujeitos, mulheres mães de santo do interior do Ceará, se inserirem no curso histórico de estabelecimento do candomblé em Juazeiro do Norte. Esta metodologia se articula a “tais usos políticos da história oral - em que a reafirmação de histórias anteriormente silenciadas pode permitir a afirmação de indivíduos, grupos sociais ou sociedades inteiras [...]” (Thomson, 2000, p.60).

O silêncio que a história oral possibilita romper precede a compreensão dos seus usos, pois “a História Oral permite o registro de testemunhos e o acesso à ‘histórias dentro da história’ e, dessa forma, amplia as possibilidades de interpretação do passado” (Alberti, 2005, p. 155), bem como a construção de outras rotas históricas a partir de novos questionamentos e inquietações, como atesta Barros (2008) ao afirmar que “na verdade, a elaboração do conhecimento histórico consiste precisamente neste permanente reexame do passado com base em determinadas fontes e a partir de determinados pontos de vista” (Barros, 2008, p. 157), sendo este reexame conduzido através da história oral.

Esse reexame se articula com uma abordagem interdisciplinar, pois “o trabalho com a História Oral se beneficia de ferramentas teóricas de diferentes disciplinas das Ciências Humanas, como a Antropologia, a História, a Literatura, a Sociologia e a Psicologia, por exemplo. Trata-se, pois, de metodologia interdisciplinar por excelência” (Alberti, 2005, p. 156).

Esta pesquisa também é de ordem qualitativa, pois pretendeu responder as problemáticas propostas durante o trabalho, visto que nos situamos num contexto teórico-metodológico-discursivo, pois “a metodologia é o caminho do pensamento e a prática na abordagem da realidade” (Minayo, 1994, p.16). Nesse caminho investigativo, a entrevista foi procedimento metodológico necessário pois permite registrar a fala dos sujeitos que narram suas trajetórias e que exprimem e se associam a própria história. Assim, esta técnica “consiste na realização de entrevistas gravadas com indivíduos que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos e conjunturas do passado e do presente” (Alberti, 2005, p. 155), sendo um recurso aliado aos demais dispositivos de áudio e armazenamento que possibilita uma maior otimização, seja para transcrever, seja para analisá-las e refletir teoricamente inserindo-as no seu contexto histórico em direção as interrogações da pesquisa, conforme destaca Portelli:

Ao contrário da maioria dos documentos históricos, as fontes orais não são encontradas, mas cocriadas pelo historiador. Elas não existiriam sob a forma em que existem sem a presença, o estímulo e o papel ativo do historiador na entrevista feita em campo. Fontes orais são geradas em uma troca dialógica, a entrevista: literalmente uma troca de olhares (Portelli, 2016, p.10).

Portelli (2016) ao situar a condição das fontes orais que revela o seu caráter não fixo, mas o seu aspecto relativo e contextual, também aciona a atenção que se deve ter ao lidar com esse tipo de fonte, visto tratar-se de narrativas imbricadas pela subjetividade. Ao que o autor ressalta,

A história oral, então, é primordialmente uma arte da escuta. Mesmo quando o diálogo permanece dentro da agenda original, os historiadores nem sempre estão cientes de que certas perguntas precisam ser feitas. É comum, aliás, que a informação mais importante se encontre para além daquilo que tanto o historiador quanto o narrador consideram historicamente relevantes (Portelli, 2016, p.11).

O autor chama atenção ainda para o engessamento daquilo que se pretende encontrar sendo que a experiência prática de realização das entrevistas, do trato com o interlocutor, das circunstâncias momentâneas, dentre outros aspectos, pode alterar a condução, assim como o próprio desfecho da pesquisa, revelando respostas, provocando interrogações e apontando novos indícios que previamente não estavam sendo considerados. Pois no diálogo estabelecido a memória aciona outras recordações, assim como o próprio desenvolvimento da conversa provoca, uma vez que esses sujeitos, personagens de suas trajetórias, tecem o fio da história em que elas mesmas estão inseridas, “a história oral, no entanto, não diz respeito só ao evento. Diz respeito ao lugar e ao significado do evento na vida dos narradores [...]” (Portelli, 2016, p.12).

O lugar e o significado estão imersos numa simbiose subjetiva que é revelada pelos sujeitos da pesquisa quando se reconhecem na dimensão da história, quando a memória os reinsere, por meio de suas trajetórias, através das narrativas históricas que são construídas na investigação possibilitada pela história oral e sua intrínseca relação com a oralidade, pois “em última instância, a história oral diz respeito ao significado histórico da experiência pessoal” (Portelli, 2016, p.16).

Na investigação histórica que se utiliza do método da história oral, ainda que tenha uma abordagem interdisciplinar, ou até mesmo multidisciplinar, é fundamental situar sobre qual tipo de história oral está sendo arregimentada para conduzir a pesquisa, pois esta, se divide em três categorias: a tradição oral, história de vida e história oral temática. Sendo que todas estão interligadas, visto que se utilizam do recurso da memória e da entrevista. A história temática é o tipo metodológico que articula esta investigação, pois nela, apesar de tratar de trajetórias de sujeitos, o foco não é a vida em todas as suas esferas de forma biográfica, mas sim, recortes e temas específicos. No caso dessa investigação, as nossas personagens estão situadas a partir dos recortes que o objetivo desta pesquisa apresenta, ou seja, suas trajetórias enquanto pessoas pertencentes as comunidades afrorreligiosas e os trânsitos promovidos por essas dinâmicas.

Assim, investigar as rotas do candomblé em Juazeiro do Norte pressupõe compreender sobre qual história se está escrevendo e qual ou quais se tem como ponto de

partida num movimento de “vai e vem” entre a história do candomblé no Ceará e no Brasil, num sentido de avanço e retorno para compreender as aproximações territoriais e os processos de instauração dos cultos afro-brasileiros no solo “afro-pindorâmico”. Dito isso, retomamos a discussão sobre as raízes do candomblé, sendo a Bahia considerada como o grande berço dessa afrorreligiosidade, tanto por sua localização na rota transatlântica quanto pela popularização das composições da música popular brasileira que evocavam os elementos africanos pertencentes ao povo de santo e de Axé, assim como as canções que homenageavam as grandes iyalorixás baianas, situando principalmente, os soteropolitanos nesse circuito de criação do candomblé.

No entanto, é importante ressaltar que esse lugar-berço atribuído à Bahia, que pode ser encontrado nas composições de inúmeros artistas baianos, faz parte de um processo que alguns autores denominam de “nagocracia³”, um termo que, apesar de ambíguo, pretende ressaltar o fato dos yorubás terem sido considerados como a nação de candomblé predominante no Brasil. Essa construção fez recair na invisibilidade outros grupos étnicos, como resultado também da literatura antropológica que investiu seus esforços nas pesquisas nos terreiros de candomblé Ketu, considerando-os como a principal expressão do candomblé.

Sobre o contexto histórico de organização do candomblé, em finais do século XVIII e início do XIX, temos que,

A formação das congregações religiosas foi um fenômeno liderado essencialmente por libertos. De um total de 81 referências documentais a líderes religiosos levantados por Reis para o período de 1800-1888, só dois eram escravos. Esses dados demonstram o papel crítico dos libertos, com maior mobilidade e disponibilidade de recursos, no desenvolvimento e na manutenção do Candomblé (Parés, 2018, p. 127).

Esse cenário retrata a paisagem social desse período, com uma mobilidade entre os negros livres e libertos, assim como a organização por meio das confrarias e irmandades, como também é o caso das reuniões religiosas denominadas de candomblé, termo de origem bantu.

Sobre a constituição do candomblé, em especial o candomblé Ketu, a literatura é vasta e, por vezes, discordante. Segundo Silveira (2006, p. 395) “o movimento do

³ O conceito de “nagocracia” a partir da ideia de “pureza nagô” já foi muito discutido e não é objetivo desta pesquisa nesse momento se estender neste debate, ainda que ele seja de grande importância. Para se aprofundar no debate, veja-se o livro *“Vovó Nagô e papai Branco: usos e abusos da África no Brasil”*, de Beatriz Góis Dantas e também o artigo *Pureza nagô, (re)africanização, dessincretização*, de Andreas Hofbauer.

contexto histórico indica que Iyá Adetá foi a primeira mãe de santo da Barroquinha, desempenhando Iyá Nassô um papel importantíssimo, porém, posterior”. Ao que o autor continua,

Se considerarmos a fundação do candomblé da Barroquinha como uma sucessão lenta de etapas, iniciada na última década do século XVIII, lembrando que Marcelina Faleceu em 1885, temos o lapso de quase um século para quatro mães de santo, com média de um pouco mais de vinte anos para cada geração, praticamente a mesma estabelecida por Juana Elbein. Podemos admitir, como hipótese de trabalho, que Marcelina Obatossi foi ativa, digamos de 1860 a 1885, e Iyá Nassô da segunda metade da década de 1830 até mais ou menos 1860, sendo precedida pelas duas mães de santo consagradas pela tradição, Iyá Adetá primeiro e Iyá Akalá em seguida (Silveira, 2006, p. 395).

Silveira (2006), na sua extensa obra acerca do candomblé da Barroquinha, considerado o primeiro candomblé de ketu na Bahia, descreve detalhadamente os percursos históricos tanto do Brasil quanto da cidade de Ketu que possibilitaram o estabelecimento das africanas e a organização do candomblé da Barroquinha, denominado, inicialmente, de Ilê Iyá Omi Axé Airá Intilé, tendo sido o predecessor do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, que se institui de fato no início da década de 1820.

Nessa trama histórica de rotas e insígnias de organização do candomblé, Parés (2018) em seu livro *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, discute os percursos que inserem outros grupos étnicos nos circuitos de práticas organizativas de cultos complexos,

Na sequência cronológica da documentação existente sobre as práticas religiosas dos jejes que se inicia com a feitiçaria mina jeje de 1765, passando pela congregação doméstica de Cachoeira em 1785, até esse candomblé de 1829, vemos claramente o processo que vai da atividade individualizada de especialistas religiosos jeje até atingir um culto organizado em congregações relativamente estáveis. A década de 1820 marca, assim, a culminação de um processo iniciado no século XVIII que leva à progressiva consolidação de novas instituições religiosas de base social cada vez mais ampla, incluindo participantes de qualquer cor e status legal, mas dominadas e controladas na maioria dos casos pela população negra e, nessa época do século, majoritariamente por libertos africanos. O caso dos jejes é emblemático de um processo que devia dar-se entre as outras nações africanas como os nagôs ou angolas, o que nos permitiria falar da emergência de uma *comunidade religiosa* “afro-brasileira” já na década de 1820 (Parés, 2018, p. 130).

O autor evidencia um processo não homogêneo, mas concomitante em que práticas de organização do culto candomblé se estruturavam em outras comunidades étnicas, como é o caso dos jeje, que tem como denominação ewe-fon. Na esteira do consenso sobre o candomblé da Barroquinha ser identificado como o mais antigo no Brasil, e corroborando neste sentido com o que Silveira (2006) publicou, Beniste destaca:

É possível supor que o que se tornaria o Candomblé da Barroquinha tenha sido organizado por uma sucessão de pessoas a partir de 1798, com a leva de escravos yorubás que chegam a Salvador a partir de 1798, com a linhagem real Arò, como o culto ao orixá Òsòòsì, inicialmente se reúnem em local próximo à Ladeira Berquó. No início do século seguinte, a Barroquinha e a Irmandade do Senhor dos Martírios tornam-se referência para a participação de novos grupos escravos, agora com Otampe Ojarò, que havia retornado da África, e que, talvez por diferenças, tenha se retirado para o atual Alákétu. Assume Ìyá Akàlà, nomeando o grupo de Ilé Ìyá Omi Àse Aira Ìntilè, entre 1807 e 1812 (Beniste, 2018, p. 307).

É possível observar uma atuação preponderante das mulheres na organização do candomblé, seja no da Barroquinha, com Ìyá Adetá, posteriormente com Ìyá Akalá seguido por Ìyá Nassô - nome este que faz alusão a um título no culto dos Obás em Oyó, no culto a Xangô -, seja no do Alaketu (Ilê Axé Maroíá Láji), a partir de Otampê Ojarô e sua filha Akobiodé, sendo considerada como as trajetórias de instituição do candomblé Ketu na Bahia.

Como bem atesta Silveira (2006), ao apresentar os percursos que as africanas trilharam na organização do culto Ketu,

Tudo indica portanto que o final do governo do conde da Ponte foi o momento do desfecho da cisão, e o início do governo do conde dos Arcos o momento de colocação das bases de duas distintas trajetórias mais precisamente, da linhagem Aro e seus aliados, ou, melhor ainda, da família Régis “pela parte do Brasil”, enquanto que, na Barroquinha, começava um processo de abertura com grandes desdobramentos posteriores, onde jejes e ketus se associariam a outros subgrupos étnicos provenientes de várias áreas do território nagô-iorubá, entre outros, os oyós, ijexás, egbás, ijebus, efans, que começaram a chegar à Bahia em grande número, a partir da década de 1820, trazendo novas tradições litúrgicas que se incorporariam às tradições baianas (Silveira, 2006, p. 377).

Assim, como o calundu do período colonial que apresenta uma historicidade que evoca nuances de uma predominância das mulheres na organização e condução do culto, o candomblé se confirma com sua configuração desenhada pelos percursos de mulheres africanas e afro-brasileiras.

Observando a vasta literatura é possível visualizar essa presença marcante, a exemplo do calundu de Luzia Pinta, em Sabará, no século XIX, em que foi possível uma investigação aprofundada acerca desses ritos do período colonial. Portanto, e já adiantando parte das conclusões das quais estamos nos aproximando com essa pesquisa, o que se vai ver em Juazeiro do Norte está diretamente associado com os primórdios do Calundu e da constituição dos primeiros terreiros de candomblé ketu da Bahia, no que diz respeito ao papel das mulheres como lideranças.

2.3 Papéis de gênero na sociedade patriarcal: contexto histórico do Brasil

A sociedade brasileira como conhecemos hoje é resultado do processo de colonização cuja formação foi concebida alicerçada no patriarcalismo e no escravismo. O patriarcalismo enquanto estrutura de dominação e exploração masculina engendrou todos os processos de colonização.

Neuma Aguiar, em seu livro *Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres* (1997) discute extensamente sobre o conceito de gênero a partir de diferentes perspectivas, assim como também elenca a discussão acerca do patriarcado no âmbito do debate de gênero. A autora apresenta Gilberto Freyre como um dos autores que mais conseguiu descrever acerca do patriarcalismo, ao que ela destaca,

O autor destaca que o patriarcalismo estabeleceu-se no Brasil como estratégia da colonização portuguesa. As bases institucionais dessa dominação são o grupo doméstico rural e o regime da escravidão. A estratégia patriarcal consiste em uma política de população de um espaço territorial de grandes dimensões, com carência de povoadores e de mão-de-obra trabalhadora para gerar riquezas. A dominação se exerce com homens utilizando sua sexualidade como recurso para aumentar a população escrava nesse processo de povoamento. A relação entre homens e mulheres ocorre pelo arbítrio masculino no uso do sexo (Aguiar, 1997, p. 180).

O trecho em destaque apresenta as características da formação do patriarcalismo no Brasil. O termo “arbítrio” presente no texto revela a imposição da violência sexual praticada pelos homens, senhores, contra as mulheres escravizadas. É importante situar que no período da colonização o aumento da propriedade escrava acontecia não somente pelo tráfico interprovincial, mas pelo estupro em larga escala, como aponta Sueli Carneiro:

No Brasil, o estupro colonial perpetrado pelos senhores brancos portugueses, sobre negras e indígenas, está na origem de todas as construções da identidade nacional e das hierarquias de gênero e raça presentes em nossa sociedade, configurando aquilo que Angela Gilliam define como “a grande teoria do esperma da formação nacional” (Carneiro, 2019, s.p).

Essa realidade de dominação e exploração introjetou nas formas de organização e relação social a dominância sobre o corpo e a vida das mulheres, principalmente as mulheres negras que tiveram sua condição humana ceifada por séculos. O pensamento patriarcal definiu os papéis e os lugares que as mulheres ocupariam na sociedade, além de utilizar da violência e da moral como instrumentos de dominação masculina.

A categoria gênero esteve por muito tempo atrelada a ideia de sexo, ou mais precisamente de divisão sexual concebida por um viés biológico. A construção deste conceito enquanto categoria de análise social envolve um extenso debate:

Na sua utilização mais recente, o termo "gênero" parece ter feito sua aparição inicial entre as feministas americanas, que queriam enfatizar o caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo. A palavra indicava uma rejeição do determinismo biológico implícito no uso de termos como "sexo" ou "diferença sexual" (Scott, 1990, p. 72).

Joan Scott em *Gênero: uma categoria útil de análise histórica* (1990) discute extensamente sobre as bases deste conceito, rompendo com o determinismo biológico e inserindo-o na esfera social:

O termo "gênero" torna-se uma forma de indicar "construções culturais" - a criação inteiramente social de ideias sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres. Trata-se de uma forma de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e de mulheres (Scott, 1990, p. 75).

Subverter o determinismo biológico atribuído à realidade social foi sem dúvida um passo imprescindível para compreender as demandas em torno das mulheres, e por extensão dos homens, visto que estes sempre estiveram no cerne de toda forma de definição e significação do mundo. Esse rompimento que enquadrava as mulheres a partir de uma divisão da ordem dos sexos, abriu precedentes para uma série de contestações e mudanças sociais.

A organização das mulheres na luta pela emancipação agenciou esse conceito como forma de distinguir socialmente os papéis atribuídos a homens e a mulheres na sociedade e de como isso reforçava os restritos lugares que elas podiam acessar, assim como as opressões ao serem relegadas apenas ao espaço do lar e da manutenção da família. É importante situar que estamos nos referindo a um agenciamento do conceito por parte de mulheres brancas que pautavam as suas demandas, como o direito ao trabalho, e que estão situadas socialmente em outro lugar, e, portanto, eram reivindicações distintas.

O movimento feminista adota essa categoria e a partir de então começa a situar em meio ao debate de classe, a discussão de gênero, concentrando primordialmente em torno das relações familiares, pois a família, geralmente tem sido considerada o núcleo central de organização da vida, e, em função disso é a partir dela que estruturas maiores são pensadas. É importante situar que a luta pelo direito ao voto no início do século XX é um movimento importante e se estabelece como um marco na conquista dos direitos das mulheres.

Todavia, é a partir da década de 1970 que intelectuais negras no Brasil começam a esboçar a relação entre sexo, raça e classe, sendo o primeiro compreendido a partir dos papéis destinados e exercidos pelas mulheres. Posteriormente se populariza o uso do termo gênero, significando os lugares socialmente construídos e atribuídos à mulher. É nesse contexto que a articulação entre raça e gênero é posta, como atesta Lélia Gonzales em *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*, “o lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo” (Gonzales, 1984, 224), evidenciando a situação da mulher negra no país. A centralidade da questão de classe tentava nivelar as soluções por meio das interpretações socioeconômicas, mesmo quando o que estava em discussão eram questões de ordem racial, como o próprio racismo estrutural e a falta de acesso das mulheres negras ao mercado de trabalho.

Sobre esse cenário, Gonzales postula que “os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva socioeconômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais” (Gonzales, 1984, 225). Ou seja, na década de 1980 o debate em torno da figura da mulher negra já era uma realidade, ainda que uma preocupação apenas das ativistas e intelectuais negras, não sendo um consenso no movimento feminista. Nesse mesmo contexto, nos Estados Unidos intelectuais como Angela Davis e Bell Hooks discutiam sobre a mulher negra e suas demandas dentro do próprio movimento negro e as imbricações com o debate de classe. Para Rios e Sotero, o trabalho de Lélia Gonzales,

Pode ser entendido como precursor em termos das análises de gênero em perspectiva interseccional, juntamente com os trabalhos já clássicos de Angela Davis, como *Mulheres, Raça e Classe* e de Bell Hooks, a exemplo de *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, ambos publicados em 1981 (Rios e Sotero, 2019, p. 2).

A historicidade do termo interseccionalidade é permeado por debates, seja entre conceitos próximos, seja pelo uso do termo ou até mesmo das categorias que ele acionava e compunha em sua análise. Assim, Carla Akotirene afirma:

Em 1989, Kimberlé Crenshaw publicou em inglês o artigo “*Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*”, inaugurando o termo interseccionalidade. Posteriormente, em 1991, reaplicou na publicação “*Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres de cor*” para descrever a localização interseccional das mulheres negras e sua marginalização estrutural, aportada à teoria crítica da raça e conceito provisório de interseccionalidade. (Akotirene, 2019, p. 35).

As implicações da interseccionalidade enveredam pela via acadêmica, social e política, ou seja, não é somente um mecanismo de compreensão da realidade que concebe

a interação e imbricação entre várias categorias como gênero e raça, é uma posição política que pensa a estrutura da sociedade e de como esta gera uma série de desigualdades e principalmente como responde as demandas colocadas pelas agendas pós-coloniais e contra-coloniais. Assim, a autora continua, ao situar que,

A interseccionalidade impede reducionismos da política de identidade – elucida as articulações das estruturas modernas coloniais que tornam a identidade vulnerável, investigando contextos de colisões e fluxos entre estruturas, frequência e tipos de discriminações interseccionais (Akotirene, 2019, p. 35)

Retomando sobre as relações de gênero que fizeram parte do debate em torno da mulher no início dos debates acadêmicos, uma outra faceta dessa categoria é a violência de gênero, que antes mesmo de ser evidenciada enquanto uma demanda da agenda política, se desdobrando em importantes políticas de proteção à mulher, as pensadoras negras já denunciavam em seus trabalhos a violência de gênero sofrida pelas mulheres negras, como a exploração e violência sexual.

Sueli Carneiro (2019) aponta que a formação do Brasil é concebida pela violência sexual cometida contra as mulheres negras e indígenas. E isso desembocou numa sociedade patriarcal que se sente autorizada a violar os corpos das mulheres, visto que está presente inclusive na formação psíquica de homens desde a tenra infância, pois essa ideia estruturou até recentemente a sociedade brasileira, relegando sempre o lugar da mulher ao âmbito sexual e reprodutor.

Nesse cenário, as mulheres negras, desautorizadas do ponto vista ontológico, estamparam as capas das revistas masculinas num processo de hipersexualização, como no caso da construção da mulata, sofrendo ainda na atualidade o peso da erotização, e isso está invariavelmente associado aos casos de violência sexual, pois como o corpo da mulher negra a ela não pertencia, logo os homens estariam autorizados a fazer uso dele como bem entendessem.

A formação social do Brasil reservou o lugar sexual, da reprodução, do cuidado com a prole e da gerência da família à mulher, em acordo com o pensamento social europeu introjetado no estabelecimento das relações de gênero no país. Todavia, no seio das comunidades, dos quilombos e das famílias negras outra dinâmica ocorria, tendo a figura feminina uma atuação para além da casa, uma atuação nas ruas em que pese o trabalho ter sido encadeador dessa outra forma de organização. Mulheres chefes de famílias, responsáveis pelo provimento do lar, contrapunham o modelo de sociedade que o processo de colonização/exploração tentou instituir.

Essa prática pode ser identificada, inclusive, na formação de organizações, irmandades e associações religiosas lideradas por mulheres negras, nas quais a sua atuação era lugar comum, como no caso do calundu desde o período do Brasil colônia, até chegar no Tambor de Mina do Maranhão e no candomblé jeje-nagô constituído na Bahia por mulheres africanas e afrodescendentes.

Sobre a categoria gênero, nesta pesquisa ela articulou os papéis socialmente atribuídos a mulher na sociedade patriarcal e como eles se chocam quando o movimento de mulheres negras da academia e dos movimentos sociais engendram o debate sobre esse cenário. A título de compreensão, nessa investigação, o conceito é referente às mulheres cisgêneras visto que os sujeitos da pesquisa fazem parte desta população.

Assim, é necessário situar o recorte de identidade de gênero, visto que discutir as relações de gênero não se restringe apenas ao lugar da mulher, mas sim, de todas as identidades de gênero e de orientação sexual que interagem e constuem a vida social. Entretanto, nos percursos iniciais do debate de gênero, esse conceito estava relacionado ao debate em torno da mulher, e assim, traçamos essa reflexão.

2.4 As relações de gênero no Ceará e sua implicação nas disputas de poder

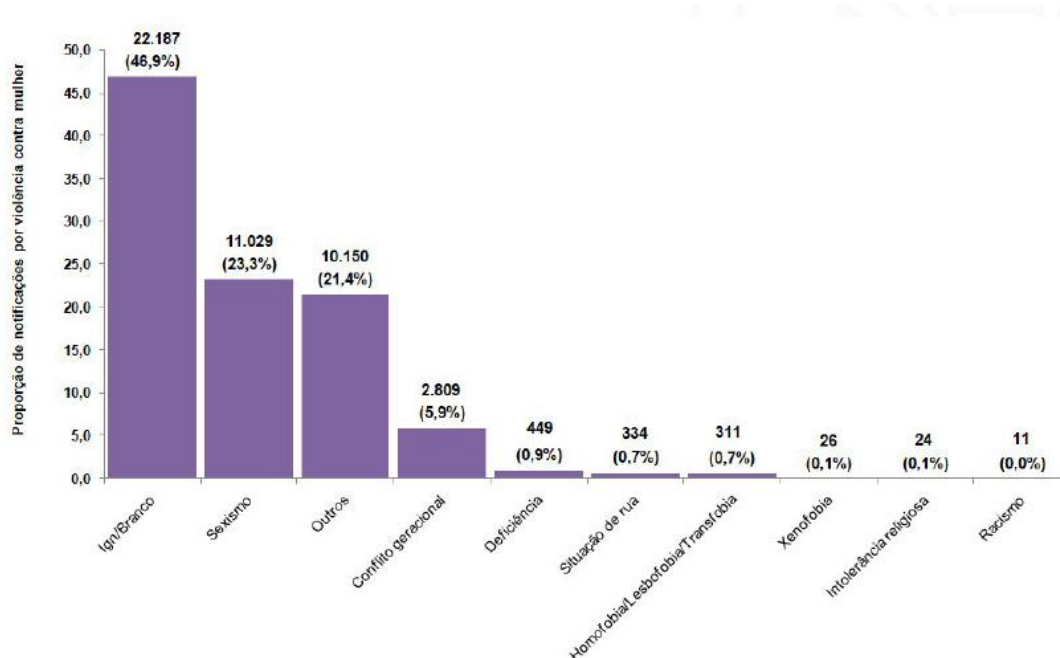
O Boletim Epidemiológico de Violência Contra a Mulher nº 01|03/08/2023, publicado pela Secretaria de Saúde do Ceará, de acordo com os registros contabilizados no Sistema de Informação de Agravos de Notificação (SINAN), informa que entre os anos de 2013 e 2022 foram notificados um total de 91.356 casos de violência, dos quais 66,0% registram violências perpetradas contra mulheres, o que equivale à 60.363 casos. Esse boletim epidemiológico é um instrumento de diagnóstico da situação da violência no Estado em razão da violência contra a mulher se constituir como uma questão de saúde pública, além de ser uma violação explícita dos direitos humanos (Secretaria de Saúde do Ceará, 2023).

Mais de 60.000 mil casos de violência contra a mulher registrados em agências de saúde num intervalo de 10 anos revela uma média de 6 mil casos notificados por ano, pois, é importante ressaltar que existe um grande número de subnotificação, que por efeito e consequência da própria violência, não se consegue notificar. Assim, esse número de violência no Estado, assim como no próprio país, é muito maior do que o registrado.

O boletim ainda chama atenção para o grupo de mulheres que mais sofre com a violência, em todas as esferas, como a psicológica, a física e a sexual. O documento informa, “verifica-se que 72,0% dos casos notificados por violência contra mulher no Estado do Ceará são perpetrados contra mulheres declaradas pardas”. Apesar da ampla discussão da categoria parda - e aqui não nos aprofundaremos neste ponto -, é sabido que esta mesma categoria ainda é utilizada para escamotear a identidade racial negro/preto, em razão da sua passabilidade. Por muito tempo esse pensamento permeou a formação identitária da população que utilizava a categoria como forma de se distanciar do universo “preto”. Hoje, parda está integrado na categoria étnica negra onde estão incluídos pretos e pardos, todavia, na seara dessas notificações, o termo ainda sugere o uso nesse sentido, excetuando-se a identificação “preto”.

Fato é que as mulheres negras são as que mais sofrem com os casos de violência, pois o racismo alarga o espectro de violência, visto o corpo negro feminino ainda sofrer com a herança escravagista. O boletim ainda apresenta a sistematização do espectro de violências através do gráfico abaixo, figura (1).

Figura 1. Notificação de Violência contra mulher segundo motivação da violência



Fonte: Extraída do Boletim Epidemiológico Violência Contra a Mulher, 2023.⁴

⁴ https://www.saude.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/9/2018/06/VIOLENCIA-CONTRA-MULHER_AGOSTO-LILAS.pptx.pdf

A motivação ignorada/branco, ou seja, não descrita, aparece como a maior porcentagem, quase 50%. Esse dado revela também a dificuldade de identificação do tipo de violência sofrida, seja pela própria vítima, seja pelo atedimento realizado. Essa característica é sintomática de uma sociedade, e principalmente, de um Estado que ainda carece discutir e inserir categoricamente nos sistemas de notificação e denúncia as situações de violência sofrida pelas mulheres. As mulheres transgênero, transexuais e travestis também estão inclusas na descrição de violência de gênero apresentadas no boletim, todavia, para efeitos desta pesquisa, estamos analisando a violência de gênero a partir da mulher cisgênera que compõe o grupo de participantes desta investigação.

O fator sexismo aparece com o segundo maior percentual, revelando que a violência de gênero praticada contra mulheres ainda é uma realidade. Se consideramos a complexidade da misoginia perpetrada pelo pensamento héteronormativo, é possível que a porcentagem ignorado/branco apresente um relevante número do fator sexismo. A intolerância religiosa também aparece expressa no gráfico, ainda que de forma tímida. Se relacionarmos sexismo e intolerância religiosa, vamos ter uma configuração profícua para as violências perpetradas contra as mulheres, haja visto o lugar de liderança diante das religiões afro-brasileiras entrar no seio desses embates.

Ainda diante do boletim, este informa: “de acordo com os dados do ano de 2022 os municípios cearenses que apresentaram os maiores números de casos notificados por violência contra mulheres foram Fortaleza, Sobral, e Barbalha” (Secretaria de Saúde do Ceará, 2023). Barbalha está situada na região do Cariri e no chamado triângulo CRAJUBAR, juntamente às cidades de Crato e Juazeiro de Norte. Esse boletim epidemiológico apresenta além de números, uma realidade que é inclusive muito maior do que a verificada por ele, haja visto se tratar de dados coletados no âmbito dos espaços de saúde, como descrito no documento. Ainda que o boletim não dimensione a totalidade, permite compreender através do número de notificações, a situação das mulheres do Estado do Ceará. Assim, esse documento serve como parâmetro para as reflexões seguintes que acionam a esfera da religiosidade no contexto das relações de gênero.

As religiões afro-cearenses têm expressiva atuação das mulheres, ainda que não se possa falar em maioria. Até porque, quando pautamos o critério da visibilidade em torno das mulheres nos trânsitos entre capital e interior, muito se dissipa. Todavia, a presença feminina nos terreiros cearenses é uma marca manifesta. Em se tratando de

Fortaleza, a capital, temos o primeiro terreiro registrado, o Viva Deus Filho do Calunga, com importante atuação de mãe Aládia, e na década seguinte, em 1970, os terreiros liderados por mãe Ilza de Oxum e mãe Valéria de Logun Edé, por exemplo.

Contudo, apesar dessas importantes e reconhecidas figuras do início do candomblé em Fortaleza, ao lado do terreiro Ilê Ibá Àsé Kpósú Aziri, considerado o terreiro mais antigo em atividade no Estado, o Ceará registrou um dos piores episódios em termos de feminicídio envolvendo essas religiões, o assassinato da iyalorixá Francisca Maria da Justa Teixeira, também conhecida como mãe Obassi. Ela foi iniciada em 1971 no Rio de Janeiro e abriu casa em Maracanaú, região metropolitana de Fortaleza. Na década de 1980 mãe Obassi já tinha uma quantidade expressiva de filhos de santo, situando-se assim entre uma das principais lideranças de candomblé na região.

Acerca das tensões em torno de sua atuação e do contexto de seu assassinato, Joanice Conceição discorre,

Mãe Obassi estava no auge da fama, dada a competência religiosa, visibilidade política e pela inserção de tantas novidades no cenário religioso do estado do Ceará. À medida que muitas lideranças viam nela a oportunidade de aprendizado na ritualística da nação Ketu. Por outro lado, existiam pessoas, especialmente lideranças religiosas, que falavam que as mudanças promovidas por Mãe Obassi eram invencionices, desqualificavam-na com palavras pejorativas: “mentirosa”, “marmoteira”. Com o crescimento do número de filhos, fama e reconhecimento criou-se uma tensão no campo religioso das matrizes afro-cearenses, gerando rivalidade, descontentamento, disputa pela liderança religiosa e prática sexistas. Tais sentimentos desencadeariam uma série de conflitos que colocaria em relevo a disputa, as hierarquias, as disjunções provocadas pelas desigualdades entre os gêneros, culminando assim, no assassinato/feminicídio de Mãe Obassi (Conceição, 2021, p. 72).

Mãe Obassi foi assassinada em dezembro de 1996, durante uma cerimônia religiosa em que estava em transe do seu Orixá Obá, divindade feminina. O executor do crime entrou no barracão e disparou a arma contra a cabeça de mãe Obassi, ou ainda pior, de Obá, manifestando o requinte de crueldade e o carácter de feminicídio (Conceição, 2021), (Bandeira, 2011).

O cenário de violência de gênero no Ceará é uma realidade há muito conhecida, todavia, reproduzidas nos terreiros de candomblé nos moldes como esse caso de feminicídio, foi o primeiro e fatalmente marcante. As mulheres ocupam a predominância no candomblé desde a sua instituição, todavia, quando olhamos para outras regiões do país, como é o caso de Rondônia, observamos seja o processo de masculinização, discutida por Nilza Menezes (2012), seja a violência de gênero manifestada na disputa de

poder e na violência moral, como no caso do Ceará. As lideranças femininas têm seu lugar ora questionado, ora perseguido. Sobre esse cenário, Conceição informa,

Das matérias jornalísticas da época, dissertação de mestrado, relatos e testemunhos recolhidos que narram os momentos derradeiros de Francisca Maria Justa Teixeira, Mãe Franci ou Mãe Obassi, quase todas as fontes trazem à tona questões relativas à expansão do candomblé e a disputa pela liderança religiosa, com exceção de Iyá Valéria que falou prontamente sobre feminicídio. [...] Entendemos ser preciso olhar para o caso de maneira interseccional, jogando luz para as questões relacionadas ao patriarcado, disputa por espaço, mas, sobretudo, para o exercício da masculinidade no interior dos ambientes religiosos, posto que o processo de produção de saber além das categorias já citadas, envolvem relações de poder, sexo e raça (Conceição, 2021, p. 74).

O assassinato de mãe Obassi evidencia as violências provocadas contra as mulheres, principalmente com aquelas que estão em posição que rompe com a perspectiva patriarcal de subordinação feminina. O lugar de prestígio e reconhecimento da mulher na condição de liderança religiosa em grande medida gera descontentamento, ainda mais se está situada num terreiro em que as relações patriarcais, substancialmente, ainda estão alicerçadas, como é o caso do Ceará. Conceição também situa esse contexto, ao mencionar,

Outro ponto que precisa ser observado é que a inserção da mulher nas instituições religiosas, especialmente nas ocidentais, sempre foi ponto de tensão. Dessa afirmação, podemos intuir que o conflito causado pela presença da Mãe Obassi parece residir no fato dela iniciar uma ocupação de um espaço que sempre esteve atrelado a égide masculina. Chamamos a atenção para o fato de, apesar do assassinato/feminicídio ter ocorrido no contexto das religiões de matrizes africanas e, que em muitas situações se opõem à cosmovisão ocidental, mesmo assim, não se pode furar a ideia de que elas acabam por sofrer suas influências e delas apreendem valores positivos quanto negativos, como é o caso das opressões de gêneros infligidas às mulheres e outros grupos que fogem aos padrões binários (Conceição, 2021, p. 74).

Essas pontuações elencadas por Joanice Conceição reiteram e atestam as dinâmicas das relações de gênero nos terreiros de candomblé e certamente de outras manifestações afroreligiosas, no Ceará. Situar esse caso na dimensão e na realidade que ele aconteceu é evidenciar as tensões, os conflitos e as violências dirigidas às mulheres nos espaços religiosos afrocearenses. É sobretudo acentuar a necessidade do debate, tanto em torno desse pensamento no Estado, quanto de sua extensão nos terreiros de candomblé, que no cerne cosmológico, tem outra base, uma base exatamente oposta ao que está posto em evidência a partir deste caso e de tantos outros que direcionam para outros tipos de violência de gênero.

O artigo *Etnografia online e a memória viva do candomblé nas redes sociais*, de Anne-Sophie Gosselin (2024) é parte resultante da pesquisa intitulada “Oloibá: história

e memória do Candomblé no Ceará”, coordenada pelo professor Patrício Carneiro Araújo e a professora Anne-Sophie Gosselin, entre 2022 e 2024, e apresenta os usos da tecnologia digital como ferramenta de memória em torno do Ilê Axé Oloibá, terreiro fundado por mãe Obassi, em 1990. Na teia discursiva, a autora direciona o olhar para a memória construída através das redes sociais no sentido de sedimentar a importante liderança que mãe Obassi foi e o seu importante papel no candomblé do Ceará, ao situar,

Frisar a presença viva da Mãe Obassi nas lembranças da comunidade que ela fundou, mas também entre os “povos de terreiro” do Ceará não serve apenas para lutar contra o silenciamento, a invisibilização e o esquecimento, mas constitui também uma maneira de rejeitar a possível vitimização que geraria uma visão dela marcada pelo miserabilismo. Se o crime que hoje seria categorizado como feminicídio (Conceição, 2021) fez dela uma vítima no sentido jurídico do termo, alimentar um discurso de vitimização reforçaria o enclausuramento desta importante personagem no seu estatuto de vítima, apagando a mulher, a mãe e a liderança religiosa que ela foi e de alguma forma continua sendo (Gosselin, 2024, p. 22).

A posição levantada por Anne-Sophie nos alerta sobre a redução da atuação de mãe Obassi ao enclausuramento enquanto vítima, que de fato foi, mas de maneira inclusive estratégica na trama da dinâmica de gênero, de modo a alijá-la de sua importante contribuição e presença na história do candomblé no Ceará.

Diante desse quadro, indagamos, qual o papel que as mulheres ocupam no candomblé do Ceará? Para além dos lugares na hierarquia sacerdotal, quais os lugares de prestígio e reconhecimento social que as mulheres têm nas religiões afro-cearenses? Esse questionamento antes de dizer sobre a configuração dos terreiros, diz sobre a formação social do Ceará. Um Estado que carrega a alcunha de “Terra da Luz”, em razão de ser considerado o primeiro Estado a abolir a escravidão, apresenta em uma das principais expressões da herança africana no Brasil, o traço do patriarcado, do sexismo e da violência de gênero.

Acionar a discussão em torno dessa demanda é fundamental para atravessar essa configuração e romper com esse pensamento diante da diversidade cultural e religiosa que é o candomblé e as expressões afrorreligiosas. Pois, a mulher ocupa um lugar de proeminência nos terreiros de candomblé, que não condiz com a realidade vivenciada e observada na dinâmica das relações de gênero no Ceará.

Cristina Borges compreende esse processo a partir da ideia de colonialidade, pois este “tem o pressuposto da raça como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social” (2018, p. 206), por extensão dos lugares de memória

africana e afro-brasileira. Todavia, é imprescindível recorrer às bases de compreensão a partir, por exemplo, de Terezinha Bernardo, ao situar a relação do candomblé com a mulher mãe de santo.

É no solo brasileiro que frutificará o Candomblé, a terra-mãe como metáfora para os africanos e seus descendentes. Se o Candomblé representa a terra-mãe que, por sua vez, possui os seus significados ligados ao feminino, essa expressão religiosa, ao representá-la, ganha todas as suas significações. É nesse sentido que a grande sacerdotisa do candomblé é chamada de mãe-de-santo (Bernardo, p. 2005, 18).

A perspectiva da autora também encontra ressonância na já citada Joanice Conceição, que situa o lugar da mulher no candomblé, distinto do imposto pelo ocidente, ainda que esta esteja inserida nessa sociedade e de algum modo por ela também seja influenciada, ao que cita,

No candomblé, as mulheres sempre ocuparam lugar de proeminência sacerdotal, tanto do ponto de vista político quanto religioso; espaço de acolhimento e de preservação de bens materiais e imateriais africanos. A historiografia e registros antropológicos apontam para a existência de outras instituições negras, como a Sociedades secretas Geledé, Sociedade Egungum e Egboni que lutaram tanto pela manutenção dos saberes religiosos quanto por políticas para melhores condições de vida (Conceição, 2021, p. 67).

Deste modo, o candomblé é uma reorganização do culto aos antepassados divinizados que através do elo ancestral celebra a pertença, a partilha e a memória, e neste lugar, as mulheres têm importante papel. Reaver essa memória e esse lugar ancestral, seja na região metropolitana seja no interior, que é identificado desde o calundu até chegar no candomblé, passando inclusive por outras expressões afrorreligiosas como o Tambor de Mina, é fundamental para o não esquecimento e sobretudo para o não apagamento das mulheres do universo afrorreligioso. Pois, se tem um lugar no ocidente, e particularmente no Brasil, no qual as mulheres sempre estiveram em situação de comando, reverência e prestígio, foi no candomblé, obedecendo à cosmogonia ancestral.

2.5 A matripotência africana e a sua recriação nos terreiros

As religiões afro-brasileiras apresentaram por muito tempo um predomínio feminino fortemente marcado pela liderança de mulheres na condução dos cultos - como calunduzeira, mãe de santo, iyalorixá, zeladora, mestra, etc. Evidenciando um lugar de destaque que pode ser localizado desde o calundu, passando por uma diversidade de religiosidades afro-brasileiras, até chegar no candomblé, com a organização do culto a partir do terreiro da Barroquinha, finais do século XVIII e do terreiro do Alaketu, em início do século XIX. Ambos liderados por mulheres africanas, sendo o primeiro por Iyá Adetá e o segundo por Otampê Ojarô e Akobiodé.

Mesmo tendo nas trajetórias das mulheres africanas e afro-brasileiras a liderança das afrorreligiosidades, as relações de gênero, principalmente, em finais do século XX para o início do século XXI, se tornaram palco de tensões, embates e violências. Pois é importante situar que mesmo no tronco jeje-nagô, principalmente na sociedade Yorubá, em que a mulher assumia um lugar a partir da ideia de matripotência e matrilinearidade, em solo brasileiro esses valores se compuseram na organização do culto, todavia inseridos no seio de uma sociedade patriarcal e misógina, o conflito tendia a se acentuar com o passar das décadas.

Essa reflexão não se endereça a retomar uma possível reificação feminina em relação às afrorreligiosidades no Brasil, mas sim, em debater em que medida as relações de gênero implicam numa disputa de liderança historicamente creditada às mulheres de Axé e em que medida se relacionam com a visibilidade dos terreiros chefiados por mães de santo em relação ao acesso às políticas públicas de amparo e salvaguarda do patrimônio vivo e material.

Nilza Menezes no livro *A violência de gênero nas religiões afro-brasileiras* (2012) envereda pela pesquisa realizada em Porto Velho, Rondônia, sobre a masculinização das religiões afro-brasileiras, uma vez que a sua instalação na cidade esteve diretamente ligada as mulheres, e que o que se observa atualmente é uma modificação desse quadro, inclusive em termos rituais que se estendem ao estigma em relação ao lugar de destaque das mães de santo. Sobre o contexto de estabelecimento da religiosidade afro-brasileira na cidade, a autora cita,

Os registros indicam que a trajetória de instalação dos cultos afro-brasileiros na cidade [de Porto Velho], marcadamente os de tradição Mina, foram trazidos por migrantes do Maranhão e do Pará, no início do século XX, no processo de surgimento do lugar. Conforme registros de pesquisadores que estudaram a presença dos cultos afro-brasileiros locais, como Marco Antonio Domingues Teixeira (1994) e Marta Valéria de Lima (2000), as lideranças eram femininas: Mãe Esperança Rita e Chica Macaxeira (Cecy Bitencourt) foram as fundadoras dos dois primeiros templos (Menezes, 2012, p. 21).

Essa afirmação na pesquisa de Menezes (2012) corrobora com o que a literatura desde o início do século XX atestava, principalmente em Edison Carneiro (1978) e Ruth Landes (1967), com sua pesquisa iniciada em 1930. Sobre o cenário de atuação e liderança das mulheres nas religiões afro-brasileiras, com destaque para o candomblé neste caso, Edison Carneiro afirmava que o “candomblé é um ofício de mulher” (1978, p. 104), assim como Ruth Landes anunciava em seu livro o candomblé como sendo *A Cidade das Mulheres*. O debate sobre a mulher no candomblé a partir da perspectiva de

gênero vai ganhar espaço, principalmente em finais do século XX e início do século XXI, em razão do debate que coloca em cena as mães de santo nas lideranças dos terreiros afro-brasileiros.

Sobre a centralidade da figura feminina nos cultos afro-brasileiros, Teresinha Bernardo (2005) investigou o processo sócio-histórico em que se insere esse contexto, estabelecendo conexões com o continente africano, mas situando principalmente a partir da diáspora por meio de ressignificações, seja nos próprios cultos afro-brasileiros, seja na estrutura social dos séculos XVIII e XIX, principalmente.

A autora reflete como a sociedade brasileira, o Ocidente, compreende o fato de uma mulher ser lida como uma liderança religiosa, visto que no Ocidente, principalmente nas religiões cristãs, não existe um cargo ou função igual que possa ser desempenhada por uma mulher, visto que Deus é literalmente lido no masculino, num processo de generificação enquanto uma deidade. Assim, ela pontua,

Em todas as sociedades conhecidas é o homem que detém o poder religioso. É ele quem faz a mediação entre os "outros" e os deuses. Em outras palavras, somente alguns homens, de uma determinada sociedade, têm o poder de conversar e ouvir as vozes divinas. Assim, torna-se possível imaginar a abrangência do fascínio, a dimensão da surpresa e o próprio estranhamento, no dizer antropológico, do encontro de uma religião em que no lugar do masculino está o feminino (Bernardo, 2005, p. 1).

É importante frisar que o estranhamento, tão compreendido pela antropologia, não é uma postura exclusiva dela, sendo manifestada pela própria sociedade ao visualizar mulheres africanas nas articulações sociais por meio das irmandades, dos mercados, das feiras, assim como liderando a mediação com o sagrado.

Bernardo estende sua investigação e destaca alguns contextos inclusive africanos que apontam para essa ressignificação da atuação das mulheres na diáspora, ao citar que “o papel da mulher iorubá vai além do desempenhado nas atividades econômicas. Ela é mediadora não só das trocas de bens econômicos, como também das de bens simbólicos. O lugar social ocupado pela mulher iorubá, sem sombra de dúvidas, possibilita-lhe o exercício de um poder fundamental para a vida africana” (Bernardo, 2005, p. 2), que pode ser percebido a partir das associações como a Geledé organizadas por mulheres.

Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), por sua vez, ao discutir os percursos da construção de gênero, a partir da compreensão Yorubá, agencia este conceito a partir da ideia de generificação. Nessa perspectiva esse entendimento nos auxilia a refletir a categoria de

gênero uma vez situado na realidade ocidental brasileira ao passo que possibilita o estabelecimento de diálogo com a atuação das mulheres africanas no Brasil que performam de modo indiferente ao contexto histórico de uma sociedade assentada na colonização cristã.

Em acordo com questões postas nesse debate, Oyěwùmí informa,

No mundo iorubá, particularmente na cultura Oyó prévia ao século XIX, a sociedade era concebida para ser habitada por pessoas em relação umas com as outras [...] O princípio que determinava a organização social era a senioridade, baseada na idade cronológica. Os termos de parentesco iorubá não denotam gênero; e outras categorias sociais não familiares também não eram especificamente marcadas por gênero. O que essas categorias iorubás nos dizem é que o corpo nem sempre está em vista e à vista da categorização. O exemplo clássico é a fêmea que desempenhava os papéis de oḃa (governante), omọ (prole), okọ, aya, iyá (mãe) e aláwo (sacerdotisa-adivinhadora), tudo em um só corpo (Oyěwùmí, 2021, p. 66).

Essa assertiva postulada por Oyěwùmí dialoga com as asserções indicadas por Bernardo sobre o espaço social das feiras, assim como da família, em que as mulheres africanas transitavam, ao pontuar, “a mulher iorubá além de deter o saber de usar a autonomia que a própria família poligínica lhe possibilitou, tornou-se a mediadora de bens materiais e simbólicos; e foi, ainda no século XVIII, fundadora de associações femininas importantes” (Bernardo, 2005, p. 4). Bernardo salienta que, além da mobilidade que as mulheres tinham através das feiras e do comércio, as relações não monogâmicas presentes no estabelecimento dos acordos de casamento favoreciam uma relativa autonomia, visto que as casas nas quais as mulheres e os filhos residiam eram contíguas a casa da esposa principal do marido, propiciando a relação mais direta com os seus filhos, seja no cuidado, seja na articulação social em que elas e os filhos estão inseridos.

No processo diaspórico, em que os elementos formadores das sociedades africanas serão ressignificados no Brasil, Bernardo sugere que esse contexto identificado entre os yorubas será fundamental na organização dos arranjos familiares surgindo o aspecto da matrifocalidade. Se na África as mulheres viviam com seus respectivos filhos em casas conjugadas à grande casa do esposo, num sistema poligínico, no Brasil rompeu-se com esta relação, permanecendo a chefia da família com a mulher, florescendo a matrifocalidade (Bernardo, 2005, p. 10). Esse contexto da matrifocalidade entre as mulheres negras no Brasil, principalmente no caso da Bahia, espaço de inúmeras investigações, apresenta estruturas que se assemelham ao que se visualizava principalmente nas sociedades yorubás e que, ressignificados pelo processo histórico da

escravização transatlântica, se desdobraram no Brasil como um traço estruturante das religiões afro-brasileiras.

Acerca da relação entre homens e mulheres no seio da matrifocalidade, Parry Scott discorre,

Esse termo identifica uma complexa teia de relações montadas a partir do grupo doméstico onde, mesmo na presença do homem na casa, é favorecido o lado feminino do grupo. Isso se traduz em: relações mãe-filho mais solidárias que relações pai e filho, escolha de residência, identificação de parentes conhecidos, trocas de favores e bens, visitas etc., todos mais fortes pelo lado feminino; e também na provável existência de manifestações culturais e religiosas que destacam o papel feminino (Scott, 1990, p. 39 *apud* Bernardo, 2005, p. 11).

Esse aspecto da matrifocalidade ressoará nas comunidades afrorreligiosas a partir da ideia de matrilinearidade em que a descendência da liderança dos terreiros também é feminina, numa organização proeminente do papel das mulheres. Outro dado que converge nesse sentido é o fato de a maioria das religiões afro-brasileiras terem sido iniciadas por mulheres, seja no caso do candomblé de Ketu, com o terreiro da Barroquinha e o Aleketu, seja de outras manifestações como o Tambor de Mina e a Casa de Nagô no Maranhão, sendo fundados por Maria Jesuína, africana do Benin; Josefa e Joana, vindas de Abeokutá e fundaram a Casa de Nagô (Mundicarmo Ferreti, 1996).

Outro aspecto importante no âmbito da relação das religiões afro-brasileiras e a organização do seu culto, assim como a condução e ritualização a partir da mulher, mãe de santo, iyalorixá, é o aspecto ancestral celebrado por meio da relação consanguínea entre mãe, avó, filha e assim por diante, ao que Bernardo enfatiza, “o fato da existência da matrilinearidade é comprovada também pelo jogo de búzios – peça chave do Candomblé – em que as mães-de-santo tradicionais antes da primeira jogada pede o nome e o sobrenome da cliente, só que este último só do lado materno” (Bernardo, 2005, p. 16).

Todavia, diante da gigantesca extensão territorial desse país e sua imensa diversidade cultural que remonta às primeiras ocupações das terras e à formação das territorialidades, a constituição dos cultos afro-brasileiros foi permeada pelos aspectos culturais e espaciais de onde se estabeleciam, assim como os valores vigentes na sociedade e a própria permuta com outros cultos e práticas. Assim, “as religiões africanas foram traduzidas no Brasil. São Plurais, resultado de vários processos de tradução e devem ser estudadas observando-se as particularidades de cada terreiro” (Zuleica Pereira *apud* Menezes, 2012, p.30). Acrescentamos ainda em escala maior, além de cada terreiro, cada região, visto que

o processo de ocupação é distinto para cada região do país, assim como teve influências diversas, incluindo as de ordem étnica dos africanos aportados aqui, como nos relembra Menezes, quando explica que,

As religiões afro-brasileiras, organizadas pelas mãos das mulheres, por diversos fatores, sofreram transformações, que parecem ter sido causadas pela entrada de outras práticas, por transformações decorrentes das agregações e empréstimos que resultam em novos modelos religiosos e pelo ingresso do elemento masculino homossexual, que causou muito preconceito e fofoca. Essa é a característica das religiões afro-brasileiras formadas no processo de diáspora com diversas tradições e traduções formando uma religião híbrida (Menezes, 2012, p. 35).

No Ceará, segundo a literatura disponível, o primeiro terreiro de candomblé data de 1965 de nome Viva Deus Filho do Calunga, um terreiro de origem bantu, congo-angola, vindo da Bahia, e instalado no Ceará, em Fortaleza, por meio de mãe Aládia e o senhor Feliciano (Farias, 2011). Sobre o contexto de instalação deste terreiro, o autor destaca,

Mesmo tido como novidade na cidade, o Candomblé segue o mesmo processo de reafirmação para ser implantado em Fortaleza, uma trajetória árdua, o preconceito fala mais auto [Sic] e as dificuldades são muitas, diferente da sociedade Baiana que vê no Candomblé sua grande expressão cultural afro descendente, o matriarcado um fator preponderante dos Candomblés Baianos, no Ceará perde sua importância dentro de uma sociedade machista [...] (Farias, 2011, p. 42).

Farias ressalva as dificuldades na reafirmação do candomblé em Fortaleza no cenário de sua instalação, apontando para uma divergência entre Ceará e Bahia, pois enquanto a Bahia era assentada no matriarcado, esse aspecto no Ceará perde importância em virtude do machismo. Se essa afirmação expressa o cenário do candomblé em Fortaleza, no sentido mais amplo das religiões afro-brasileiras, de alguma maneira apresenta uma incongruência, visto nesse momento a umbanda na capital já estar estabelecida, tendo na figura de uma mulher (Mãe Júlia Condante), inclusive importante liderança religiosa e política, sua consolidação.

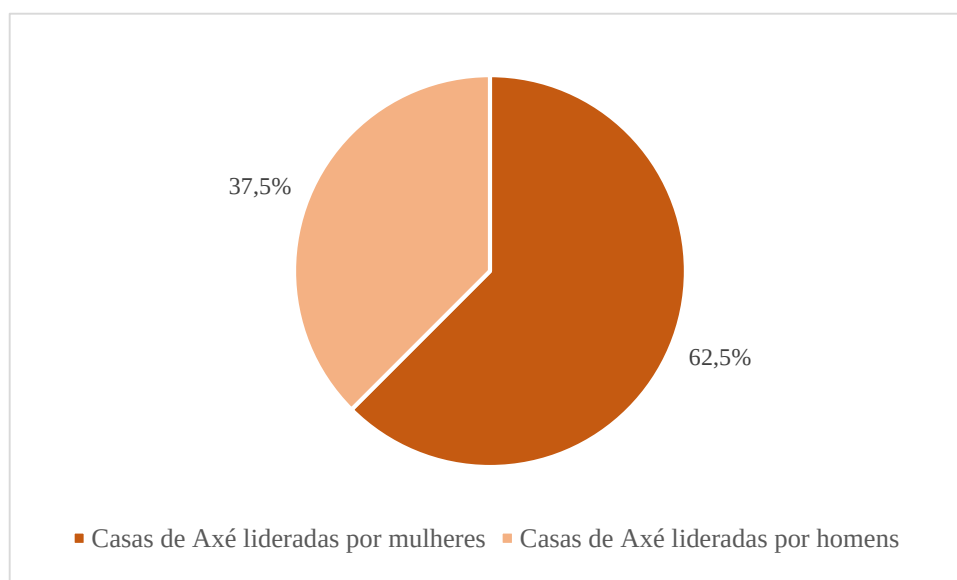
Ao enveredarmos pelo sertão adentro, a região do Cariri apresenta-se como uma região culturalmente expressiva, inclusive com diversos terreiros de candomblé, Jurema e Umbanda. Segundo a literatura até então disponível, o primeiro terreiro de candomblé de Juazeiro do Norte data de 1970, e teria sido fundado por Pai Bartolomeu (Domingos, 2011). Sobre os percursos de chegada, as rotas que permitiram esse estabelecimento, assim como o seu histórico de iniciação e família de Axé, não são apresentadas no trabalho de referência de Domingos (2011), visto que o objetivo não era de cunho

histórico. É nessa pesquisa que interrogamos quais rotas e caminhos possibilitaram o surgimento do candomblé em Juazeiro do Norte.

Todavia, nesse capítulo apresentamos as relações de gênero nos terreiros, sejam elas através das falas das nossas interlocutoras, seja através da interrogação a documentos sobre os terreiros de candomblé no Ceará e em Juazeiro do Norte.

Essa pesquisa mapeou 24 terreiros de candomblé em Juazeiro, dos quais 62,5% têm liderança feminina, e 37,5% liderança masculina, mostrando que apesar do crescente número de terreiros cujos dirigentes são homens, as mulheres ainda se mantêm com maioria em Juazeiro do Norte, conforme ilustra o gráfico a seguir.

Figura 2. Distribuição das lideranças das casas de candomblé em Juazeiro do Norte



Fonte: elaborado pela própria pesquisadora.

Esse mapeamento apresentado no gráfico acima (figura 2) utilizou como fonte e referência o Inventário dos Povos de Terreiros do Ceará (2022), a pesquisa junto às redes sociais, espaço virtual onde é possível localizar os terreiros assim como endereços e demais informações acerca da casa, a ida diretamente às casas de candomblé e o conhecimento pessoal por parte da autora desta pesquisa, em função da sua trajetória e contato com algumas delas. É importante ressaltar que esse levantamento não pretende esgotar em si um número fixo e imutável de terreiros em Juazeiro, visto que a cada dia mais casas são abertas e novos sacerdotes e famílias de Axé também surgem, além das constantes reconfigurações que podem resultar, inclusive, em fechamento de casas.

Ainda sobre esse levantamento, que tomou como referência e contraponto o Inventário supracitado, algumas questões surgiram quando comparados os dados obtidos nessa pesquisa com aqueles apresentados pelo Inventário. Pois o documento apresenta um total de 72 terreiros identificados como sendo de candomblé distribuídos entre capital, interior e demais regiões cearenses. O levantamento aponta que 70% dos terreiros no Ceará são liderados por homens nas diversas expressões afro-cearenses como Jurema, Catimbó, Candomblé, Umbanda, Omolokô, dentre outras, considerando a análise dos 494 terreiros inventariados.

É importante observar que, como o próprio documento aponta, esse número não representa o quantitativo total de terreiros existentes no Ceará e a isso se atribui demandas do campo como a falta de acesso a algumas casas. Um fato importante para refletir é que, segundo o mesmo Inventário, dos 72 terreiros de candomblé, 14,2%, ou seja, apenas 16 apresentavam lideranças femininas, à época da realização do levantamento que resultou no Inventário.

Esses dados provocam alguns questionamentos. Um deles é se esse indicativo de liderança feminina realmente condiz com a realidade das casas de candomblé no Ceará. Essa indagação surge a partir do cruzamento com os dados da cidade de Juazeiro do Norte levantados por essa pesquisa em que aponta um total de 24 casas de candomblé, das quais 15 são lideradas por mulheres e 9 por homens, correspondendo a 62,5% das casas com dirigentes femininas. Esses dados apontam para forte presença de liderança feminina nas casas de Axé em Juazeiro do Norte, mas ressalta lacunas diante dos dados apresentados no levantamento do Inventário, em que pese o fato de que pelo menos cinco mulheres mães de santo de candomblé da cidade de Juazeiro do Norte não foram citadas na distribuição dos terreiros pelo Inventário, sendo elas dirigentes dos terreiros Ilê Axé Oxum Tunjî, Quilombaxé Kwê Sèjá Ofá Odô Inã, Kwê Axé Oromindeuy Aty Obaojuorum, Ilê Axé Oyá Fungelêcy e Ilê Axé Oyá Omã, todas sendo lideradas por mulheres.

Todavia, ainda que fizéssemos um cálculo acrescentando as cinco casas não mencionadas ao quantitativo de terreiros indicados no documento, teríamos a quantidade de 21 casas de candomblé lideradas por mulheres no Ceará, sendo esse número incoerente com a realidade afro-cearense, visto que apenas em Juazeiro do Norte existem 15 casas. E se for considerada toda a região do Cariri, esse número aumenta ainda mais. Na

contramão do que o Inventário aponta, temos na região do Cariri, em Juazeiro do Norte, uma maioria de terreiros dirigidos por mulheres, o que sugere um contexto de continuidade do estabelecimento que se iniciou, se não com uma mulher, mas com ela deu continuidade e consolidação.

É importante ressaltar que o Ilê Axé Oxum Tunj, por exemplo, que é dirigido por mãe Célia de Oxum, uma senhora que tem 38 anos de iniciada no santo, e a segunda iyalorixá mais velha da região, não foi citado no documento. Diante dessa lacuna produzida nesse levantamento, perguntamos: em que medida as relações políticas e de gênero definem as lideranças e os terreiros que serão incluídos nos levantamentos, mapeamentos e inventários? No caso do Ceará, em que medida o Inventário contribui para a invisibilização das mulheres de Axé no Estado, ao identificar e visibilizar um número aquém dos terreiros existentes liderados por mulheres?

Essas indagações se somam no cenário de reflexão sobre as tensões de gênero no Ceará, pois, por mais que não seja de ordem interna ou de sucessão, é de ordem política, já que se trata do campo da representação e do poder. E nesse sentido, a atuação, o protagonismo e até as histórias das mulheres de Axé são invisibilizadas quando interpretadas a partir do documento.

3 AS ROTAS DO CANDOMBLÉ JUAZEIRENSE

3.1 As rotas do candomblé no Ceará

A divulgação da chegada da primeira casa de candomblé em Fortaleza, no Ceará, é marcada inicialmente pela reafirmação da não presença das africanidades no Estado, na veiculação de um discurso quase exótico, ao se tratar de expressões artísticas e culturais legítimas atribuídas a Bahia:

As diferentes matérias publicadas entre os dias 19 de janeiro e 8 de fevereiro de 1955 possuíam algo em comum, evidenciando indiretamente que as práticas da capoeira e do candomblé não faziam parte da cultura cearense. A busca pelas tais apresentações baianas e os discursos produzidos demonstraram que, na capital cearense da década de 1950, as africanidades cearenses simplesmente não eram tema de pauta dos jornais locais, principalmente quando o assunto estava relacionado ao mundo do trabalho por meio da articulação de apresentações culturais de afrodescendentes (Bezerra, 2022, p. 106).

Joel Bezerra em sua recente pesquisa de mestrado intitulada “Uma Noite na Bahia?: uma perspectiva histórica das africanidades e da capoeira no Ceará (1853-1955)”, (2022), expressa o contexto de negação das expressões afro-brasileiras no Ceará em meados da década de 1950, numa paisagem que abriria caminhos para o “espetáculo” da vinda das africanidades baianas para o Ceará no inícios dos anos 1960. Essa conjuntura de negação se relaciona e encontra amparo nos discursos da não presença negra no Estado.

A esse respeito, como já citamos e não é demais repetir, Funes (2007) atesta que,

É muito frequente ouvir-se “no Ceará não há negro”. Frase que traz uma carga de ironia e marca de um equívoco histórico. A ideia postulada é de que no Ceará não há negro porque a escravidão foi pouco expressiva. Isso leva a uma lógica perversa: associar o negro à escravidão. (Funes, 2007, p. 103).

Além de associar os negros a escravidão, vinculou-se a sua existência apenas a esse período, ao que também ainda é pontuado como brando, pois o Ceará teria sido atuante no tráfico interprovincial, exportando escravizados para outras províncias em virtude das configurações sócio espaciais. Esse discurso de negação é retrato de uma produção das instituições de poder, como o Instituto Histórico Geográfico e Antropológico do Ceará – IHC, como bem investigou Yasmim Nascimento, ao situar,

O fato de o Ceará ser a primeira província a abolir a escravidão no Brasil não eximiu os seus intelectuais de produzirem teorias historiográficas excludentes, o status de verdade que a história institucional adquiriu no século XIX, facilitou na formulação e legitimação de um discurso racial responsável ora pela negação da presença negra no Ceará, ora pela marginalização dos negros livres (Nascimento, 2018, p. 36).

Mesmo diante de uma população negra, afrodescendente, esses discursos creditavam na sociedade essa invisibilidade, sendo veiculado incessantemente, inclusive implicando nos processos de identificação étnico-racial por grande parte da população cearense.

Se esses discursos existiam no campo da presença corporal negra, à sua produção e herança cultural também era atribuído esse status de inexistência, corroborando com o que Joel Bezerra apresenta, como crítica, em seu trabalho. Ora, se não existe negro no Ceará, tampouco existe candomblé ou quaisquer outras expressões culturais de origem africana. Essa lógica perdurou e deu lugar à negação das práticas culturais afro-brasileiras nas mais diversas regiões do Estado.

Para compreender o candomblé no Ceará é importante situá-lo enquanto uma religião de permutas, de trocas e confluências. Assim, as sociedades afro-diaspóricas no continente americano não podem ser compreendidas sem ser analisadas dentro desse processo transatlântico, visto que no Brasil - assim como em outros países como Cuba, Colômbia, Haiti, dentre outros -, gerou uma sociedade diversa, com identidades ressignificadas, reelaboradas, com diálogos culturais e práticas rituais permeadas fundamentalmente pelos elementos afro-diaspóricos.

No Brasil, a formação sociocultural se constituiu genuinamente por meio do legado africano que imprimiu e estruturou as expressões artísticas culturais na própria linguagem, na musicalidade como o samba, hap, funk, na culinária, assim como a diversidade das expressões afrorreligiosas. Como hoje em dia já é sobejamente sabido, dentre os africanos que foram trazidos para o Brasil no período colonial e imperial, os bantus compõem o grupo de maior número, tanto para as Américas quanto para as terras do “pau brasil”.

No século XVI a presença de africanos escravizados já era uma realidade, haja vista a sua entrada ser datada de 1535, sendo a grande maioria de origem bantu. Essas províncias que se encontravam geograficamente na África Central compartilhavam uma cosmogonia e cosmologia, como o princípio indissociável da ligação e interação entre os vivos e antepassados. Essa cosmologia compõe o traço maior das referências matriciais africanas bantu que são observadas nos calundus desde o século XVII (Marcussi, 2023).

As religiões afro-brasileiras como Candomblé, Umbanda, Jurema, Tambor de mina, Xangô, Omelokô, Xambá, Terecô, dentre outras, são processos de reelaboração dos cultos nativos associados aos cultos étnicos dos cinco milhões de africanos que aportaram

no Brasil. Por conseguinte, essas práticas religiosas apresentam uma diversidade muito grande em suas ritualísticas, principalmente comparadas a partir da região onde estão localizadas, visto que cada uma vai sofrer adaptações, perdas, acréscimos e ressignificações, se constituindo em ritos hibridizados.

Um elemento fundante e estruturante dessa diversidade afro-indígena é a oralidade, que apresenta sentidos essenciais tanto na ritualística quanto na própria tradição da transmissão do conhecimento, dos saberes e práticas. Sendo a oralidade nas sociedades africanas uma atitude diante da realidade (Vansina, 2010), ou seja, uma forma de ser no mundo que é celebrado por meio da palavra e do poder que esta comunica, Hampâté Bâ acerca do uso e da função da palavra, afirma,

É, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra (Hampâté Bâ, 2010, p. 168).

Na diáspora a palavra que repousa na oralidade cumpre um papel importante nas tradições de terreiro, em especial no candomblé em que o ofô⁵ tem o poder realizador, compreendendo a fundamental importância, tanto para a estrutura quanto para a manutenção das afrorreligiosidades. Ainda sobre este assunto, nos reportamos a Vansina (2010) quando atesta que, “uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais [...]” (Vansina, 2010, p. 140). A oralidade, portanto, é essencial nas tradições afro-brasileiras assim como também é indispensável para investigar suas práticas.

Deste modo, a história oral é a vertente à qual nos endereçamos na pesquisa sobre as rotas de surgimento do candomblé em Juazeiro do Norte-CE, pois é “um recurso moderno usado para a elaboração de documentos, arquivamentos e estudos referentes à experiência social de pessoas e de grupos. Ela é sempre uma história do tempo presente e também reconhecida como história viva” (Meihy, 2005, p. 17). No nosso caso, temos como fonte as mães de santo, cuja narrativa é acionada por meio da memória sendo esta, pois,

⁵ Ofô é o poder realizador da palavra, sendo aquela que se constitui enquanto realidade ao ser pronunciada, pois é carregada de Axé.

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irreduzíveis (Pollak, 1989, n.p).

A pesquisa, apoiada na memória, tece a costura interpretativa e possibilita a emergência das narrativas históricas, posicionando e associando os fatos a outros eventos históricos e assim alçando sujeitos e outras histórias na linha do discurso, da escrita histórica. A história oral que permite a emergência de contrapontos à história oficial respaldada em ícones heroicos nacionais também assume o papel de “democratização da memória e da história” (Thomson, 2000, p.61).

Os elementos africanos diaspóricos e suas permutas e reelaborações, a partir do encontro com outras práticas, extrapola os limites culturais de um povo e se expandem na sociedade, reconstruindo novas rotas e novos sentidos, pois as “histórias orais, ditados, provérbios, assim como uma gama de personagens do folclore brasileiro, são heranças das várias culturas africanas aqui aportadas e podem ser entendidas como ícones de resistência das memórias africanas incorporados à cultura geral brasileira, notadamente a vivida pelo povo” (Evaristo, 2009, p.19).

Retomando acerca das afrorreligiosidades, além dos ritos dos nativos indígenas no Norte e Nordeste, vão surgir outras práticas atravessadas pelos signos católicos, como a Santidade do Jaguaribe, no sertão baiano, por volta de 1583. De acordo com Assunção (2010) essa prática, que reunia elementos nativos como ervas, fumos, maracás e cantos e acontecia por meio da centralidade do culto a uma “pedra” de nome Maria, denotava uma espécie de batismo católico que culminava no transe propiciado pela fumaça do tabaco. Esse culto é identificado no início do processo de colonização e se localizava num contexto de guerra, aldeamento e extermínio. “A Santidade do Jaguaribe apresenta-se simbolicamente como uma forma de resistência da população contra a colonização portuguesa, esboçando, para Bastide, a primeira forma do catimbó, chamado do culto dos encantados” (Assunção, 2010, p. 77).

Esta pesquisa, cujos resultados ora tornamos públicos, portanto, está inserida no processo de “reexame” (Barros, 2008) da história do candomblé no Ceará que, de acordo com Farias (2011), data de 1965, com a fundação da primeira casa de Axé no Estado, em

Fortaleza, chamado Viva Deus Filho do Calunga, de origem bantu. Sobre os percursos que propiciaram a chegada do terreiro de nação angola à capital, o autor destaca que a,

Mãe de Santo de Umbanda, conhecida então como Neném, esta viaja a Bahia e com mais duas moças, Querubina e D. Rosinha, iniciam-se no culto a Inkisi, em um terreiro muito famoso em Salvador, o Terreiro do “Viva Deus”, iniciadas por uma senhora chamada Aládia e pelo seu marido Feliciano, promovem uma disseminação destas práticas em Fortaleza, repassando informações, trazendo mais adeptos para o Candomblé. Dona Neném, com a iniciação no Candomblé, deixa então de utilizar este nome para reverenciar sua ancestralidade africana e passa a utilizar sua *dijina*, seu nome ritualístico, torna-se então mãe Quisasi (Farias, 2011, p. 40).

A rota de saída de um Estado, ou o caminho⁶ no sentido próprio da trajetória, para iniciar-se no santo em outro é muito comum, principalmente diante da proximidade entre Estados circunvizinhos, os fluxos migratórios entre as regiões do país, assim como ramificações das casas de axé. No contexto de estabelecimento do terreiro bantu em Fortaleza, Farias continua, ao situar,

Uma raiz mais firmada em uma ancestralidade que contemplava a família espiritual, mas que tinha um repasse dos dogmas fomentado na prática diária e na oralidade, é que surge o convite para a vinda de Dona Aládia e Seu Feliciano para o Ceará. Estabelece-se uma clientela para consultas de búzios e para iniciação de adeptos, surge então à ideia de um terreiro de Candomblé em Fortaleza (Farias, 2011, p. 41).

O autor ainda menciona sobre a visita de Dona Aládia a mãe Minininha no Gantois para a consultar nos búzios sobre a vinda do seu candomblé para o Ceará, o que se concretizou em 1965, como atesta Farias,

A proposta foi lançada e em 1965, nasce em Fortaleza, no então distrito de Messejana, onde hoje é a Regional da Prefeitura de Fortaleza, o Terreiro do Viva Deus do Calunga, a primeira casa de Candomblé do Ceará. Uma casa de origem Bantu, com raiz em Salvador, iniciando aí um novo ciclo de ressignificação das comunidades de terreiro em nosso estado (Farias, 2011, p. 41).

É possível observar a rota inicial de estabelecimento do candomblé em Fortaleza proveniente da Bahia, a mesma que originou e direcionou para outros Estados e regiões, a partir das especificidades de cada nação, em determinado período. Na capital outras rotas irão compor esse quadro diverso e multifacetado que é o candomblé no Ceará, pois o candomblé do Viva Deus do Calunga permanece funcionando até meados da década de 1970, quando da morte de mãe Aládia e do retorno do seu marido, Feliciano, para a Bahia.

Infelizmente esta casa de Candomblé só dura até meados da década de 70, com o falecimento de Dona Aládia, Seu Feliciano resolve retornar para Salvador,

⁶ O termo *caminho* no decorrer do texto é utilizado para se referir as experiências pessoais de cada mãe e pai de santo. Os lugares que percorreu, o movimento que fez diante das próprias escolhas. Já o termo *rotas*, o utilizaremos no sentido do percurso do candomblé, que se desloca e se reinventa através do tempo, entre diferentes territorialidades.

mas o Candomblé já tem fincado raízes, outras casas começam a se estruturar e a semente plantada por estes desbravadores germina e frutifica, dá-se início a outra história, a dos terreiros de Candomblé no Ceará (Farias, 2011, p. 44).

O babalorixá Shell de Obaluaiyê, do Ilê Igba Possum Azeri, em Fortaleza-CE, em entrevista concedida a Luís Cláudio Bandeira, no dia 28 de dezembro de 2007, afirma acerca das primeiras casas de candomblé em Fortaleza,

Têm-se notícia de uma casa de Candomblé que existiu aqui por volta dos anos 60, mas essa casa, como poderia se falar, muito resumida talvez ao ambiente deles, eles não se expandiram. E a gente tem notícia que com o falecimento do babalorixá dessa casa o axé praticamente acabou. Esse terreiro era ali na Messejana, se não me engano, era onde é hoje a regional VI de Messejana (Shell de Obaluaiyê *Apud* Bandeira, 2009, p. 61).

É importante observar as divergências nos relatos acerca da casa Viva Deus do Calunga, ora revelando, ora ocultando elementos que compõe o período de estabelecimento e encerramento da casa. Farias (2011) também discute acerca das intensas divulgações na inauguração da casa, em que várias matérias foram veiculadas na imprensa escrita local, com chamadas que destacavam as alegorias e os elementos numa tradução folclorista do estabelecimento do candomblé em Fortaleza:

SAÍDA DE CANDOMBLÉ SOLTA IAÔ pela primeira vez, o fortalezense poderá assistir uma cerimônia de saída de candomblé, com a soltura de iaô, médium que está recolhido há 30 dias. Na ocasião, um orixá vai dar comunicação nesta matéria. Todo este ritual faz parte do candomblé e os interessados na solenidade estão convidados a participar da festa que será realizada hoje, às 19h30min, no Roncô, na BR116, três quilômetros depois de Messejana, onde fica o “Terreiro do Viva Deus Filho do Calunga” (Farias, 2011, p. 44).⁷

Farias (2011) ainda menciona uma série de negociações feitas pelo senhor Feliciano em Fortaleza no tocante às questões de ordem política e cultural para a veiculação da casa, como o legítimo candomblé vindo da Bahia, de modo a possibilitar a divulgação e a expansão da casa que estava sendo inaugurada, inserindo-a num discurso de promoção de grande evento.

3.1.1 Terreiro Viva Deus: a ramificação do Tumbensi no Ceará

A partir das pesquisas de Bandeira (2009) e Leno Farias (2011) foi possível compreender acerca da instalação da primeira casa de candomblé que se tem registro em Fortaleza, o Viva Deus Filho do Calunga⁸. Todavia, no que tange à sua filiação e até

⁷ Jornal O Povo Fortaleza, 25 de Abril de 1972.

⁸ O Viva Deus do Calunga ou Viva Deus Filho do Calunga se trata do mesmo terreiro.

mesmo ao funcionamento do sacerdócio entre Mãe Aládia e o senhor Feliciano, muitas lacunas permaneceram abertas.

Ainda que não seja o foco principal desta pesquisa, mas no decorrer da pesquisa de campo, para compreender principalmente as relações de gênero que se estruturam a partir da definição de quem era a liderança principal, é que novas informações foram surgindo. Pois como atesta o próprio Farias “o matriarcado, um fator preponderante dos Candomblés Baianos, no Ceará, perde sua importância dentro de uma sociedade machista, as iniciativas e a articulação com outras instancias tanto políticas como culturais são feitas pelo Sr. Feliciano” (Farias, 2011, p. 42).

Sobre a dinâmica da liderança do Terreiro Viva Deus Filho do Calunga, existem divergências, pois ora alguns relatos apontam dona Aládia como a liderança principal, ora apontam para o senhor Feliciano. A respeito dessa dinâmica, Farias apresenta uma entrevista feita com o babalorixá Cleudo de Oxum, Olutoji, em Maracanaú, 19/10/2010, na qual aquele babalorixá relata,

O que eu sei é que houve um grande namoro entre as idas e vindas do seu Feliciano a Fortaleza. Ai há duas histórias! No Ceará se diz que seu Feliciano seria o percussor [Sic] aqui, a referência, era ele quem andava nas casas, eu o vi tirando nome de Yao nos anos 80, ele era a referência. Em Salvador a referência que se dava era a Dona Aládia, que era esposa dele, que também era de Angola. Há uma coisa diferente do terreiro do Viva Deus, eu lembro que aqui as pessoas eram iniciadas por ele, na Bahia era a esposa dele quem iniciava. Outra coisa interessante, em abril de setenta e quatro houve uma grande festa, e esta festa na Messejana já levou umbandistas para assistir (Farias, 2011, p. 43).

Esse relato de Olutoji apresenta algumas contraposições visto que no mesmo trabalho em que este relato está situado, o autor informa que a casa funcionou até meados da década de 1970. Todavia, acerca do trânsito entre Fortaleza e Bahia, é um fluxo que vai se estender entre outras mães, pais e filhos de santo, numa rota já percorrida anteriormente.

Importa destacar também a dinâmica do exercício de lideranças entre Dona Aládia e Seu Feliciano no Ceará apontada por Olutoji. É de se supor que a afirmativa da liderança de Seu Feliciano em Fortaleza seja em virtude do forte patriarcalismo, contraponto a paisagem do candomblé na Bahia onde as mulheres têm grande predominância. O matriarcado no candomblé no Ceará da década de 1960 não encontrou solo fértil, e por isso, diante das relações políticas de instalação do terreiro, o Seu Feliciano tenha sido

considerado como o pai de santo, a principal liderança. Apesar do intenso fluxo entre Bahia e Ceará, os aspectos socioespaciais, são muito distintos e distantes.

A partir da consulta a outras pesquisas, o Terreiro Viva Deus de Salvador na Bahia, que teve uma filial em Fortaleza, se descortinou revelando informações profícuas que até o momento não haviam sido mencionadas. Veridiana Silva Machado em sua dissertação de mestrado intitulada *O CAJADO DE LEMBA: o Tempo no candomblé de nação angola* descreveu as principais matrizes do candomblé congo-angola e suas ramificações.

Nessa esteira de compreensão acerca dessas casas e os terreiros descendentes, encontramos uma ekede, ou como chamado no angola, makota Itana. Uma personagem que levou a conhecer um pouco da história do Terreiro Viva Deus que desaguou para o Ceará. Itana é filha biológica de Aládia Ribeiro, do seu primeiro casamento. Acerca desse contexto Veridiana Machado descreve,

Makota Itana Damuraxó ilustra a intervenção de Tempo com fatos que ocorreram e reestruturou toda sua família. Conta que sua família era muito Católica, seu pai era branco, filho caçula e de família rica, enquanto que sua mãe era de família muito pobre, e neste contexto seu pai não aceitava que sua mãe seguisse o Candomblé. Lembra que acompanhava sua mãe à casa da Senhora Mariazinha do Cabrito (sua dizina era kambembe), escondida de seu pai e com uma mala nas mãos. Neste período diz que sua mãe ainda não era feita de santo, mas ia sempre fazer alguma reverência ao seu Nkisi e levava a criança Itana junto com ela. E, repentinamente, sua mãe acordou e disse: “*Nós vamos embora para casa de papai*” e se separou de seu pai, sem nenhum motivo aparente. Depois da separação, sua mãe começou com uma forte dor de cabeça e que, segundo Itana, “*dor de cabeça essa que foi minha mãe Oxum... que já dava uns balanço, já pegava, mas eu era muito menina... não sabia muito o que era Candomblé...*”. Deste modo, a partir desta dor de cabeça sua mãe foi se organizar para fazer o santo, em seguida tomou o deká e confirmou Itana seis anos depois (Machado, 2015, p.100).

Aládia Ribeiro do Nkisi Dandalunda cuja digina⁹ era Anzambi casou-se com o senhor Feliciano e constituiu família. Sua primeira filha, foi confirmada como makota do Nkisi Tempo de sua mãe e iniciou-se ainda adolescente.

Makota Itana Damuraxó, Maria Ribeiro das Neves foi confirmada para o Nkisi Tempo de sua Mãe biológica no Terreiro Viva Deus em nove de agosto de 1968 aos 14 anos. Seu pai de Santo foi Feliciano, Taata Orisasi, filho do Nkisi Lemba e fundador do Terreiro Viva Deus. Sua mãe consanguínea se chamava Aládia, de adjina Anzambi era de Danda Lunda com Tempo. Makota Damuraxó completou quarenta e 46 anos [Sic] de iniciada no ano de 2014 (Machado, 2015, p.69).

O senhor Feliciano além de Tata de Itana também era seu padrasto, cuja função de pai assumiu com maestria, reservando um pedaço de terra a cada um dos filhos. A

⁹ No candomblé de nação congo-angola ao se iniciar se recebe um nome no qual a pessoa será identificada no terreiro, conhecida como digina. Essa identificação é de uso social na comunidade.

relação sacerdotal entre o senhor Feliciano e Aládia não ficou evidente nessa pesquisa consultada, visto que ele dividia o posto de liderança com Francelina conhecida como D. Miúda.

Todavia, ao me debruçar sobre os nomes que compõe a história do terreiro, encontrei a página do Instagram da casa que preserva a memória dos fundadores assim como a própria história do terreiro. A página publicou a seguinte informação, “em 1967, toma posse como a 2º Nengua de Nkise, no Terreiro Viva Deus, a Sra Aladia de Campos Ribeiro, de Digina Dijina anzambi. Está filha de Mameto Dandalunda e Tempo, foi iniciada no Candomblé por Maria dos Anjos Fernades, Nengua Kandembi Dianzambi, (Mariazinha do Cabrito)¹⁰”. Nengua de Nkise corresponde ao cargo de mãe pequena do terreiro, ou seja, a pessoa que divide a liderança da casa com o responsável principal.

Figura 3. Aládia Nengua de Nkisi



Fonte: Extraída do site https://www.instagram.com/p/Ch_ARY3OE7o/?img_index=1

É de se considerar que por isso dona Aládia tinha grande estima e seu nome ficou registrado na memória dos mais velhos em Fortaleza, pois se constituía como uma grande liderança ao lado de Tata Feliciano. A foto acima é representativa do posto que ocupava

¹⁰ Informação consulta no dia 29/01/2024. Disponível em:
https://www.instagram.com/p/Ch_ARY3OE7o/?img_index=1

na hierarquia sacerdotal. Outros registros foram localizados como ela incorporada no Nkisi, ao que parece ser em alguma obrigação.

Figura 4. Nengua Aládia em transe do Nkisi



Fonte: Extraída do site https://www.instagram.com/p/Ch_ARY3OE7o/?img_index=1

Outro registro importante que compõe essa publicação feita na página virtual da casa apresenta uma foto dela vestida de baiana, nos trajes próprias do candomblé, exibindo os elementos necessários que compõe a vestimenta feminina e sua relação com estética que também obedece a uma hierarquia. Esses registros têm uma função de situar no curso da memória a história pessoal, mas ao mesmo tempo coletiva da pessoa a sua comunidade, assim como a própria família de Axé que se faz através dos descendentes.

Figura 5. Aládia ao que parece antes do deká



Fonte: Extraída do site https://www.instagram.com/p/Ch_ARY3OE7o/?img_index=1

Sobre o senhor Feliciano, D. Miúda e o terreiro Viva Deus, Veridiana Machado descreve,

Dentre muitos outros Terreiros ligados ao Tumbensi, é importante destacar o Terreiro Viva-Deus localizado na Estrada das Barreiras, bairro do Cabula, fundado em 1946, por Babalorixá Feliciano Alves dos Santos, que exercia a profissão de marinheiro e era filho de Oxalá de djina Orisasi. Feliciano foi feito de santo por um senhor chamado Zé do Vapor, babalorixá muito conhecido no Recôncavo Baiano, na cidade de Cachoeira. Junto a seu Feliciano atuou como Nengua dya Nkisi a senhora Francelina Evangelista dos Santos, conhecida como D. Miúda. De djina Dyá Lubidi. D. Miúda era filha do Nkisi Dandalunda, e foi iniciada pela matriarca Maria Neném, implantando, assim, no Viva-Deus, a raiz congo-angola.

O senhor Feliciano que foi iniciado pelo senhor José Domingos Santana, conhecido por Zé do Vapor, do terreiro Asepò Erán Opé Olùwa, fundado em 1911 conhecido como Viva Deus, de Cachoeira, e este por sua vez fundou o Viva Deus em Salvador (Sandes, 2010). Já a senhora Francelina foi iniciada diretamente por Maria Neném do Tumbensi.

Figura 6. Tata Feliciano e Bamburucema de Rosimeire.



Fonte: Extraída do site https://www.instagram.com/p/CiTffEpuDBv/?img_index=2

A figura acima é do senhor Tata Feliciano, como citado em alguns trechos da pesquisa consultada, assim como também o termo babalorixá para se referir ao seu cargo de pai de santo. Ainda que esses termos se tratem de nações diferentes, é comum encontrar o seu uso como sinônimos, visto que a confluência e as diversas reelaborações no universo das insígnias étnicas são um traço constitutivo do candomblé no Brasil. O senhor Feliciano está ao lado do Nkisi Bamburucema, da filha biológica de Aládia e sua filha espiritual. Ela, Rosimeire, é a atual dirigente da casa.

O Terreiro Viva Deus de Salvador é da vertente do Tumbensi que foi uma importante matriz do candomblé congo-angola de onde se originaram vários terreiros como o Tumba Junsura, e o próprio Bate Folha que se filiou à matriz, se agregando a essa grande família congo-angola. Abaixo está a foto da fachada do Terreiro Viva Deus, localizado na Rua Estrada das Barreiras, Tancredo Neves, ou como informa o mapeamento do CEAO - Centro de Estudos Afro-Orientais – UFBA¹¹, no Cabula. Pois cabula era um antigo quilombo e onde se estabeleceram diversos terreiros.

¹¹ As informações referentes a fundação assim como o endereço estão disponíveis no mapeamento em: <https://terreiros.ceao.ufba.br/terreiro/busca/1000>

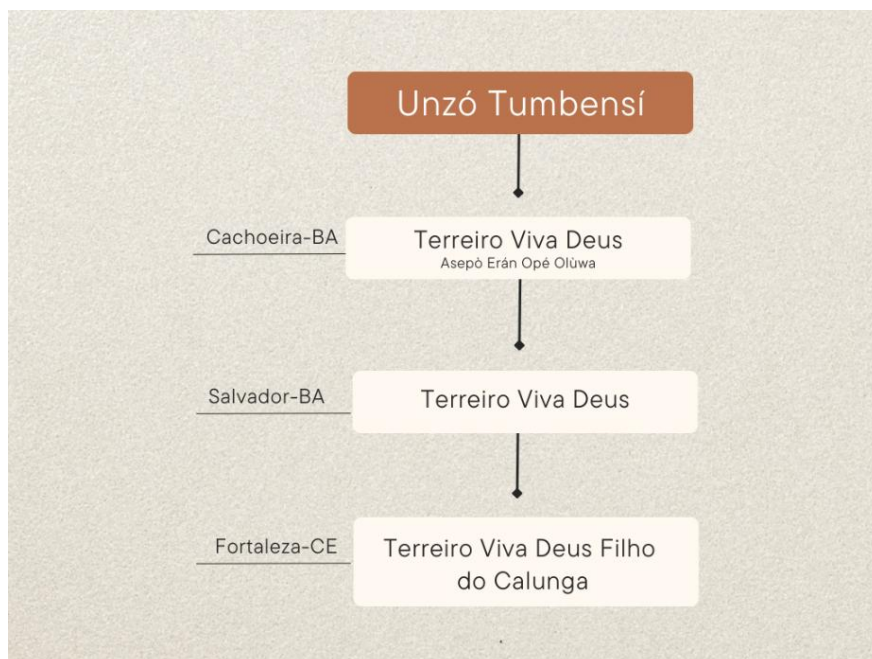
Figura 7. Terreiro Viva Deus - Salvador



Fonte: Extraída do site https://www.instagram.com/p/C43Yy_ogA0r/

Outros terreiros carregam o nome Viva Deus como a designação de Viva Deus Filho, por exemplo, assim como o Viva Deus Filho do Calunga, que foi fundado em Fortaleza na década de 1960 pelo senhor Feliciano e dona Aládia, transitando entre as águas de Oxalá e Oxum concebidos pelo Tempo, patrono da nação angola e também o segundo Nkisi de dona Aládia. A figura abaixo ilustra a ascendência do Viva Deus em Fortaleza.

Figura 8. Ascendência do Terreiro Viva Deus Filho do Calunga de Fortaleza - CE



Fonte: Organograma elaborado pela pesquisadora.

Na pesquisa de Veridiana Machado (2015) utilizada também como fonte, não se faz menção ao estabelecimento do terreiro em Fortaleza, visto que a proposta da dissertação não permite se estender tanto na descendência. Todavia, ela nos permitiu compreender um pouco mais sobre esses personagens tão importantes na história do candomblé em Fortaleza e no Ceará.

Algumas lacunas ficaram sedimentadas nas rotas trilhadas entre Salvador-Fortaleza, como por exemplo, por que a casa de candomblé fundada em Fortaleza era dedica a Oxóssi, visto que este não era o Nkisi de seu Feliciano nem de Dona Aládia? Algumas hipóteses se espraiam no vento ao tentar formular uma possível resposta. Uma possibilidade seria o de continuação da casa com a senhora Neném, de digina Quisasi, que foi iniciar-se na Bahia com seu Feliciano e Dona Aládia. Ventilar hipóteses é um complexo ofício diante de um conjunto de fatos que apresentam espessas lacunas.

Hoje em dia, a casa Viva Deus, em Salvador, está sob a liderança da filha biológica de dona Aládia, Rosimeire, que foi iniciada pelo tata Feliciano.

Rosemeire Campos Ribeiro Costa, nascida no ano de 1955, filha de sangue de Aladia Ribeiro, foi iniciada em 30 de junho de 1968, tendo seus Nkisi, Bamburusema, Zumbá e Burungunzu. De digina, Zumbanganga. Zumbanganga é a Dofona do primeiro barco de 5 Muzenzas, recolhidas por Aladia (Dijina nzambi), por ser filha de Aladia, foi katulada pelo Tatá Orisasí (Feliciano). Depois da obrigação de 8 anos, em 1976, recebeu o deka. Desde então passou a ser a 3ª Nengua, do Terreiro Viva Deus. Onde segue com a mais pura e verdadeira tradição de seus ancestrais.¹²

O candomblé é compreendido como uma árvore com grandes e esparsas raízes que se multiplicam e de onde outras novas árvores surgem no entorno a partir dos frutos gerados por esta, próprio da perspectiva da ancestralidade em que a continuação é o sentido que orienta o presente, a partir do passado em direção ao futuro. Todavia, além dessa perspectiva, outro aspecto que compõe essa teia complexa ancestral são os rompimentos e consequentemente a abertura de novas casas e logo a formação de novas famílias de Axés.

O conflito é um elemento que pode definir e redefinir os caminhos individuais das lideranças, bem como as rotas do candomblé em termos de configurações e reconfigurações de famílias-de-santo ou linhagens religiosas. Dentre os fatores que podem provocar a dissonância, a disputa pelo poder é um dos principais motivos, visto

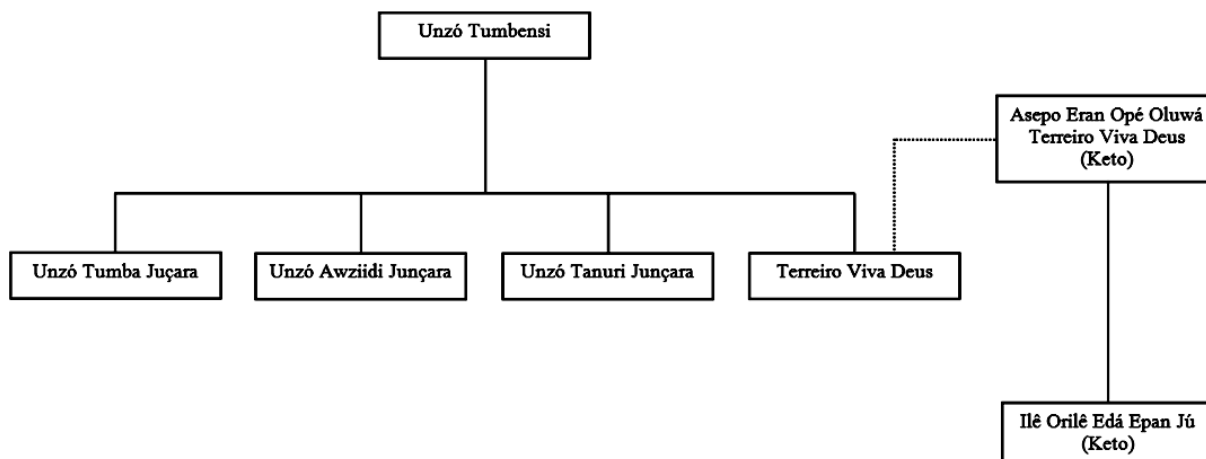
¹² Informação extraída da página do Instagram do terreiro Viva Deus, em 29/01/2024. Disponível no link: https://www.instagram.com/p/CiTFfEpuDBv/?img_index=1

que a liderança de uma casa de candomblé representa a direção de toda uma comunidade. O poder religioso nessa esfera se relaciona à hierarquia também, na relação entre pais e filhos de santo e deste com toda a comunidade, pois,

O Terreiro, como espaço do poder, passa a existir nessas esferas de micro poderes nas práticas religiosas e nas relações que os Pais e Filhos-de-Santo estabelecem com o sagrado na Comunidade religiosa (Egbé), intensificando assim, a teia do imaginário afro em forma de Axé (Correia, 2011, p. 17).

Quando estava analisando o contexto de instalação do Viva Deus Filho do Calunga senti a necessidade de compreender de onde vinha essa casa, visto que até o momento não havia sido evidenciada essa raiz tão importante que se estabeleceu em Fortaleza, no Ceará. A figura (8) abaixo apresenta a raiz Tumbensi e a sua descendência, como o Terreiro Viva Deus de Cachoeira.

Figura 9. Organograma da raiz Tumbensi e seus descendentes



Fonte: Imagem extraída da dissertação de Juipurema A Sarraf Sandes (2010).¹³

A proposta de entender a origem da casa, antes se esquadra como uma perspectiva de busca por um primado no candomblé, manifesta a necessidade de respaldar tradições de Axés tão importantes na formação do candomblé como é o caso do Tumbensi, assim como a própria casa Viva Deus de Salvador, com mais de 70 anos de fundação que continua em pleno funcionamento, e que se ligou às origens do candomblé no Ceará. Esse laço revela uma conexão que é de extrema relevância ser interrogada e alçada na construção da história do candomblé no Estado. O Terreiro Viva Deus, na Bahia e o Viva Deus Filho do Calunga no Ceará mantêm uma íntima ligação numa rota que há muito se

¹³ Dissertação intitulada O Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia e sua Coleção de Cultura Material Religiosa Afro-Brasileira (2010).

transita e que está inscrita na história e na memória oral e ancestral do povo de Axé do Ceará.

Todavia, mesmo diante da elucidação dessa teia de casas e famílias de Axé entre Bahia e Ceará, algumas interrogações ainda permeiavam a costura dessa pesquisa. Uma delas era, por que as casas de candomblé do Cariri, principalmente as de origem angola, não descenderam do Viva Deus Filho do Calunga e sim de outras que fizeram rotas “por baixo”¹⁴? A primeira conclusão foi que a complexidade da pergunta se iguala à complexidade da resposta.

Segundo, que nesse sentido se inserem questões de ordem socioterritoriais como o constante fluxo de cidades do interior do Ceará para grandes regiões metropolitanas no Sudeste, como São Paulo, por exemplo, em busca de trabalho, de oportunidades de mudança de vida. Uma considerável maioria estabelece o primeiro contato com as religiões afro-brasileiras nesses trânsitos.

Outras, sob influência regional de outros Estados, no trânsito constante entre cidades do interior como por exemplo entre os Estados de Ceará, Pernambuco e Maranhão, numa rota que remonta ao período colonial, e que permite o contato, as trocas e os fluxos culturais e religiosos entre esses territórios. Na região do Cariri, essas rotas contribuíram para o estabelecimento do candomblé em Juazeiro do Norte.

Luiz Leno confirma a inserção histórica do Ceará enquanto entreposto, meio caminho de Pernambuco e Maranhão, perspectiva que não se restringe ao contexto diaspórico da aquisição de escravos negros e a circulação destes em fugas ou tráfico interprovincial, como apontaram jornais analisados, mas que se insere na resignificação em injunções e em circuitos culturais religiosos (Bandeira, 2009, p. 59).

Assim, responder a essa indagação de forma definitiva parece ser demasiado ousado. Entretanto, é possível lançar hipóteses através das discussões suscitadas que tecem a rede de casas de candomblé na região do Cariri. Não se constituiu uma rota de candomblé vinda da capital cearense para o interior, como a “lógica” por vezes parece sugerir. Pelo contrário, esses trânsitos foram e são pontuais, pois a região do Cariri mantém estreitos laços com cidades com limites entre Estados como Pernambuco, e outros mais no circuito Nordeste.

¹⁴ Nesse contexto, a expressão “por baixo” se refere à posição geográfica do Cariri cearense que, em contraposição à capital e região metropolitana de Fortaleza, faz fronteira com estados como Pernambuco, que fica no entreposto do Ceará e Alagoas, estado este que teve importante papel no candomblé de Juazeiro do Norte.

Luiz Assunção em *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestinal*, discute sobre a Umbanda no interior do Ceará e evidencia informações importantes que caminham nessa direção,

É certo que o movimento religioso afro-brasileiro da cidade de Fortaleza - CE contribuiu para o desenvolvimento da umbanda realizada no interior do Estado, mas a influência determinante não parte daquela cidade, nem da Bahia, mas, como já afirmamos, do interior maranhense (Assunção, 2010, p. 269).

Ainda que o autor discuta sobre os trânsitos da Umbanda no interior do Estado e logo estabeleça esse fluxo de trocas, é de se considerar que em se tratando do candomblé essas rotas também podem revelar caminhos valiosos percorridos entre esses Estados e o Ceará, numa troca que possibilitou o estabelecimento do candomblé no interior desse Estado.

Uma das poucas casas de candomblé existentes atualmente em Juazeiro do Norte e que surgiu a partir de Fortaleza, nesse trânsito capital-interior, foi o Ilé Àlákétú Ijobá Asé Logún y Oyá, cujo dirigente é pai Isaac de Logun Edé. O candomblé na região do Cariri é muito vasto pois advém de diferentes regiões do país, seja no seu início com a iniciações dos primeiros pais e mães de santo, seja em sua continuidade numa rede de filiações que se espriam por todo o Brasil.

Retomando a linha de discussão do candomblé no Ceará, no início da década de 1970, período próximo ao encerramento das atividades do Viva Deus Filho do Calunga, outras casas serão inauguradas, sendo algumas delas provenientes também de sacerdotes da Bahia, sendo esta Dona Iraciana Santana, de Logun Edé, que por intermédio de mãe Ilza, chega ao Ceará.

Dentro desta construção religiosa, de sacerdotes vindos da Bahia para o Ceará, iremos ter uma figura marcante na memória da comunidade de Terreiro, Dona Iraciana de Santana, vinda para Fortaleza por intermédio de Mãe Ilza no início da década de 70, implanta casa e difunde culto, tendo ainda como elemento de transição o caboclo (Farias, 2011, p. 44).

Um aspecto relevante nesses fluxos de expansão e estabelecimentos dos candomblés é a presença feminina, elemento fundante do culto na Bahia, e que também se percebe em outros Estados, nessas rotas de instalação das casas de axé. No Ceará se observa a figura de mãe Aládia como uma das lideranças do terreiro Viva Deus do Calunga, ao que se soma a Dona Iraciana de Santana que desempenhara importante papel tanto na continuação do candomblé, por outra vertente, quanto no início do surgimento das baianas de acarajé, em Fortaleza (Bandeira, 2009). “Desta senhora, nasce o Ilê Axé Omo Tifé, casa situada no Bairro do Jangurussu, onde Mãe Valeria Pessoa Romero,

iniciada em 1974 por Dona Iraciana para o Orixá Logum Edé, rege com sabedoria e dá continuidade a esta linhagem religiosa em nosso estado” (Farias, 2011, p. 45).

Dona Iraciana de Santana não chegou a constituir uma roça de candomblé aos moldes como se compreende hoje, uma casa fixa com toda a estrutura montada de “Axés plantados”, pois se encontrava em constantes trânsitos, característica muito comum dos primeiros agrupamentos de candomblé em que pessoas eram iniciadas em lugares diferentes. Assim, era uma prática comum uma mãe de santo ou pai de santo iniciar pessoas em outros lugares, numa mobilidade que abria caminhos e celebrava o recomeço da fé.

Dona Iraciana de Santana, iniciou, no Ceará, pessoas “no santo”, mas após seu falecimento, deixou, como raiz, a casa do Logum, de Mãe Valéria de Logum-edé, que foi por ela iniciada em 1973. Esse terreiro de candomblé chama-se Ilê Axé Omotifé (significa filhos do amor), e está localizado em Messejana, próximo ao Conjunto Palmeiras (Bandeira, 2009, p. 63).

Mãe Valéria de Logun se enquadra no conjunto de mães e pais de santo que se não originaram, mas reinauguraram o candomblé no Ceará. Além dela, temos pai Deo e Pai Xavier, e Mãe Ilza de Oxum. Mãe Valéria fundou o Ilê Axé Omotifé em 1976 (Cruz, 2013).

Figura 10. Mãe Valéria de Logun Edé



Fonte: Extraída do site¹⁵

Outro terreiro que redesenhou as rotas do candomblé cearense foi o Ilê Ibá Àsé Kpósú Aziri, fundado por Dermeval Silva dos Santos, conhecido como pai Deo de Oxum e por José Xavier de Oliveira, conhecido como pai Xavier de Omolu. A trajetória desse terreiro se inscreve num circuito que religa os Estados da Bahia e do Ceará, pois pai Deo era Baiano e pai Xavier, cearense.

Figura 11. Pai Deo de Oxum



Fonte: Extraída do site¹⁶

Pai Deo foi iniciado em 1970 por Miguel Deuandá¹⁷ ou Miguel Grosso, que já havia estabelecido terreiro no Rio de Janeiro. Sobre a trajetória de pai Deo que antecede sua iniciação, Bandeira afirma,

No Rio de Janeiro, Demerval começou a freqüentar terreiros de Candomblé, posteriormente, casou com a irmã desse militar, Francisca, que era cearense, mas morava com o irmão no Rio de Janeiro, vindo para Fortaleza com seu pai-cunhado. Em 1968, adotou seu primeiro filho Nerisvaldo; no ano seguinte, em 1969, adotou seu segundo filho Derisval, voltando em seguida para o Rio de Janeiro. Nesse mesmo ano, a 18 de outubro, foi recolhido no ronkó para sua iniciação no santo, passando seis meses, sendo que sua saída-de-santo ocorreu

¹⁵ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=623744887801442&set=pb.100004978099348.-2207520000&type=3>

¹⁶ <https://www.facebook.com/ileigba/photos/pb.100064287775623.-2207520000/428849633799431/?type=3>

¹⁷ Miguel Arcanjo Paiva, conhecido por Miguel de Tempo, Miguel Grosso e por seu Orunkó Deuandá, foi um babalorixá de Candomblé iniciado por Olegário de Oxum no terreiro da Goméia na Bahia, casa cedida pelo conhecido babalorixá Joãozinho da Goméia.

a 19 de março de 1970, sendo “feito” pelo babalorixá Miguel Grosso (Bandeira, 2009, p. 64).

Já José Xavier era cearense, de Itapipoca, e conheceu pai Deo em Fortaleza, quando este veio a Fortaleza. Bandeira explica com detalhes sobre esse contato e a aproximação dos dois.

Figura 12. Pai Xavier de Omolu



Fonte: Extraída do site¹⁸

José Xavier, através de Pai Deo, teve contato com o Candomblé, tornando-se abiã, posteriormente foi iniciado, sendo recolhido no ronkô em setembro de 1974, passando quatro meses, sendo que seu orixá deu orunkó (gritou) no barracão em sua saída, no dia 14 de Dezembro de 1974. Foi feito-no-santo no Rio de Janeiro, pelo Babalorixá Miguel Deuandá, o mesmo babalorixá que “raspou” pai Deo da Oxum (Bandeira, 2009, p. 67).

É importante ressaltar que o candomblé em Fortaleza que se origina em meados da década de 1970 apresenta uma série de características que se formatam no chamado nagô-vodum. O senhor iniciado para Yemanjá cujo Orixá Tempo o identifica, Miguel Deuandá, também se ramificou no Ceará por outras rotas, como em Juazeiro do Norte, através de mãe Célia de Oxum, que é sua tataraneta de santo, iniciada na nação angola.

Sobre a abertura do Ilê Igbá, Bandeira informa através de uma entrevista,

O babalorixá Xavier d’Omolu, juntamente com Pai Deo, compraram um terreno na Rua Campo Maior, no bairro da Serrinha, em Fortaleza e passam a

¹⁸ <https://www.facebook.com/ileigba/photos/pb.10006428775623.-2207520000/428849553799439/?type=3>

morar no mesmo, construindo uma casa e dando início às suas funções no santo e à construção do barracão do Ilê Igba. Segundo Mana de Oxossi, Pai Deo e Pai Xavier ainda não tinham idade suficiente porque eles eram novos no santo e ainda não tinham tomado a maioridade deles, mas iniciaram as atividades aqui por volta de 1974 (Bandeira, 2009, p. 67).

É importante observar que a maioridade no candomblé é quando se completa o ciclo dos sete anos de iniciado, e “toma-se a obrigação” e recebe o cargo de iyalorixá ou babalorixá. O cumprimento do tempo de aprendizado, que passa pela obrigação de um, três e em algumas casas de cinco anos é considerado como fator de “credibilidade” chamado de rumbê, pois significa que o noviço cumpriu o ciclo com zelo e responsabilidade.

Mas não é incomum que sacerdotes abram casas antes do período de sete anos, às vezes alguns recebem os direitos de sacerdote no ato da própria iniciação. Casos como esses não são isolados e são intrínsecos à própria história do candomblé, que se organiza de modo diferente em cada região e diante das diversas circunstâncias concebidas pelos caminhos do Orixá.

No terreiro “o primeiro filho-de-santo iniciado por pai Deo e Pai Xavier, no Ilê Igba, foi Expedito, também conhecido por Dancolê, que é do Vodum Bessem, típico do Jeje. Foi o primeiro yaô da casa e sua saída de santo aconteceu em 30/07/1977” (Bandeira, 2009, p. 68).

Uma característica que constitui o Ilê Igbá foi sua identificação como nagô-vodum. A casa iniciava pessoas de nações diferentes, uma prática comum atribuída também a Miguel Deuandá, assim como ao próprio Joãozinho da Goméia.

Shell de Obaluayê, atual pai de santo do Ilê Igbá, numa entrevista concedida a Bandeira, relata,

O meu avô, ao chegar uma pessoa na casa dele uma pessoa, quando ele abrisse o jogo dele, ele olhava, achava que devia raspar no Angola ele raspava, tinha conhecimento para isso; da mesma forma ele raspava pessoas no Ketu, também tinha conhecimento pra isso e raspava o pessoal também na nação de Jeje, que era uma nação que ele gostava muito; daí então até o surgimento do nome dessa casa que uma coisa já vem ligada a outra, porque o nome do Ilê Igba ser axé Possum Azeri, pois Possum é uma qualidade de Obaluaiê e Azeri que é Iemanjá no Jeje (Shell de Obaluaiê *Apud* Bandeira, 2009, p. 69).

Ainda diante do relato acerca da raiz nagô-vodum, parece ser uma identificação particular no Estado do Ilê Igbá, que contraria a celeuma em torno de tal identificação, pois mesmo existindo essas aglutinações e reelaborações do próprio culto, o que não é novo, a comunidade afrorreligiosa não costuma ver com bons olhos. Importa ressaltar que a atitude de afirmação de pai Deo, foi consciente e corajosa. Pois como apresenta

Bandeira, em menção a entrevista realizada com Nerislvado e Lu de Xangô, pai Deo afirmava “não somos um axé de uma bandeira só” (Bandeira, 2009, p. 71).

O babalorixá Shell de Obaluayê ao ser interrogado sobre essa forma de organização do culto, e de como funciona sob sua liderança, em entrevista realizada em 28/12/2007 em Fortaleza-CE, por Bandeira, aponta,

Meu pai iniciou muitas pessoas no Ketu, muitas no Jeje e muitas no Angola, uma das provas maiores de pessoas iniciadas no Jeje são os primeiros barcos, onde raspou Bessem que é um Vodum típico do Jeje e logo em seguida eu fui raspado, pois eu sou de Obaluaiê Abimagi, depois raspou Iroko [...] então aqui em casa não tem como ser e ter outra denominação (Shell de Obaluaiê *Apud* Bandeira, 2009, p. 71).

O Ilê Igbá atualmente é liderado por Derisval Silva dos Santos, conhecido por pai Shell que é filho de pai Deo e foi iniciado no santo “em 02 de abril de 1978, aos oito anos de idade, por motivos de saúde” (Bandeira, 2009, p.76).

Figura 13. Pai Shell de Obaluayê



Fonte: Extraída do site ¹⁹

Pai Shell atualmente mantém a casa dentro dos preceitos do Ketu, respeitando a memória e o Axé nagô-vodum que foi implantada quando da fundação da casa. Nesse sentido, Bandeira destaca,

¹⁹ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=476165147869740&set=pb.100064287775623.-2207520000&type=3>

Pai Shell, ao se tornar babalorixá da casa, esteve em Salvador e tomou obrigação com um irmão-de-santo de Pai Xavier, chamado Zê Olavo do Ogum. Posteriormente, “deu obrigação” com Mãe Zezé do Cantois [Sic], que veio a Fortaleza realimentar o ojúbó, o axé da casa. Filiando-se ao culto ketu, os filhos que hoje nascem no Ilê Igba são raspados segundo os ritos da nação ketu (Bandeira, 2009, p. 76).

Em período próximo ao de abertura do Ilê Igba, temos o terreiro de mãe Ilza de Oxum. Essa ialorixá conheceu o candomblé através de dona Iraciana Santana, todavia foi com Dona Amália de Oxumarê, também no circuito Bahia-Ceará, que ela fez o santo, em 1976,

Mãe Ilza foi iniciada pela ialorixá D. Amália de Oxumarê, na Bahia, sendo recolhida em dezembro de 1975. Sua saída-de-santo ocorreu a 8 de Janeiro de 1976. A pedido do caboclo de Mãe Ilza, Oxossi Mutalambô, que através do jogo de búzios queria que a casa de Mãe Ilza fosse aberta antes dos sete anos de santo (Bandeira, 2009, p. 80).

Mãe Ilza se converteu em uma grande referência no Estado, considerada, segundo Bandeira (2009), como a matriarca do candomblé no Ceará. O seu terreiro “foi aberto oficialmente, o Ilê Osun Oyeyê Ni Mô, que significa: graciosa mãe da sabedoria, a 16 de Junho de 1976, com a retirada de quatro yaôs” (Bandeira, 2009, p. 81). O autor ainda menciona acerca da celeuma causada na comunidade de santo de Fortaleza, pois mãe Ilza era muito nova no santo quando abriu casa. É importante ressaltar que o candomblé possui uma complexidade espiritual, social e política muito grande, e esses contextos de abertura de casas também obedecem às circunstâncias e as trajetórias pessoais de cada sacerdote.

Um aspecto importante também presente na trajetória de abertura da casa de mãe Ilza é o elemento nagô-vodum. Em uma entrevista concedida a Bandeira, em 19/01/2008, a Yalorixá Lúcia de Iansã, que foi iniciada em 1979, por Mãe Ilza, explica,

Ela deixou o axé baiano depois que a mãe-de-santo dela faleceu, minha avó Amália de Oxumarê e tomou obrigação com Torodê, que é do Rio de Janeiro, é o Ogum Torodê. Até então, o axé na casa da minha mãe era o chamado Nagô-Vodum, que é uma mistura de Ketu com a nação Jeje. Quando ela tomou obrigação com Torodê, ele fundamentou na casa o axé ketu e a casa de mãe Ilza passou a se chamar Ilê Axé Oyeyê Ni Mó (Yalorixá Lúcia de Iansã *Apud* Bandeira, 2009, p. 82).

Com esse relato, surgiu uma interrogação sobre o nome que intitula a casa, pois segundo Bandeira (2009) o nome teria surgido com a abertura da casa, e com esse depoimento, sugere que foi após a troca de águas, expressão utilizada para informar quando se muda de nação. Todavia, em meio ao tempo e a memória, essa informação parece não ganhar expressão, haja vista que muitas casas quando eram abertas, principalmente no início de organização do candomblé, não eram nomeadas. Não era uma

preocupação a identificação, ou pelo menos, não com essa urgência que o século XXI impôs.

Figura 14. Mãe Ilza de Oxum



Fonte: Extraída da dissertação²⁰

Além das mães e pais de santo, assim como as próprias casas mencionadas anteriormente, temos mãe Obassi. Ainda que ela tenha aberto o terreiro no início dos anos 1990, sua iniciação data do começo dos anos 1970. Ou seja, uma mulher com uma longa trajetória. Francisca Maria da Justa Teixeira conhecida como mãe Obassi ou Franci era natural de Fortaleza iniciou sua vida religiosa na Umbanda, porém por motivos pessoais mudou-se para o Rio de Janeiro, onde continuou a frequentar a Umbanda e conheceu o candomblé (Bandeira, 2009).

Antes da trajetória no candomblé é comum que as pessoas de santo percorram inicialmente os caminhos da Umbanda. É possível identificar esses trajetos entre várias mães e pais de santo, não como uma regra, mas como um caminho que se apresenta antes do Orixá. Na história do candomblé é facilmente identificado essas trajetórias, demarcando o importante lugar ocupado pela Umbanda diante do primeiro contato com as expressões afrorreligiosas.

Após o contato de mãe Obassi com o candomblé,

²⁰ *Entidades africanas em “troca de águas”: diásporas religiosas desde o Ceará* (2009) de Luís Cláudio Cardoso Bandeira. Dissertação esta que investiga o candomblé no Ceará e é utilizada como importante fonte nesta pesquisa.

Passou a frequentar o Ilê Axé Aganju, do falecido Babá Obiladê Ageu Efã, que era na época pai-de-santo de nação Angola, por quem foi “feita no santo”. No entanto, Obassi era filha do orixá Oba, que não é cultuado na nação Angola, razão pela qual o babá Ageu Efã procurou as “águas do Cantois [Sic]”, através do babalorixá Valdomiro da Costa Pinto, mais conhecido como Pai Baiano, mudando de nação para poder iniciar Obassi. Sua iniciação ocorreu no dia 13 de Abril de 1971, na cidade do Rio de Janeiro (Bandeira, 2009, p. 88).

Mãe Obassi permaneceu por vários anos numa conhecida rota Rio de Janeiro – Ceará, juntamente com o seu pai de santo, fazendo trabalhos, atendendo clientes. Até que “após a morte de Ageu Efã e o agravamento da saúde de sua mãe, retornou ao Ceará, em 1980, para cuidar dessa até o seu falecimento, não retornando mais ao Rio de Janeiro para morar” (Bandeira, 2009, p. 90).

Figura 15. Obá incorporada em mãe Obassi



Fonte: Extraída da dissertação²¹

Em finais da década de 1980 tem início a construção do Ilê Axé Oloiobá.

Em 1988, Obassi comprou um terreno no Planalto Cidade Nova, município de Maracanaú, eram 12 lotes, seis de frente e seis de fundo, dando início à construção do seu Ilê. Os trabalhos eram organizados em mutirão, nos fins de semana, onde, para arrecadar fundos para a construção da nova roça de

²¹ Ibidem.

Candomblé, eram realizados bingos, leilões, entre outros (Bandeira, 2009, p. 90).

É importante observar a mobilização em torno da construção das casas de candomblé como um processo de fato coletivo, refletindo a ideia de egbé no sentido mais cosmológico mesmo. Esses movimentos constroem o sentido e sentimento de pertencimento as comunidades afrorreligiosas. Assim, no primeiro ano da década de 1990 o Oloibá pariu o seu primeiro barco na presença do Babalorixá Valdomiro de Xangô:

No dia 30 de Junho de 1990, Valdomiro da Costa Pinto, acompanhado da Ekedi Cremilda, Yara de Nanã e Nilda e Iemanjá, do Cantois, vieram tirar o primeiro barco do Oloibá, constituído por Toinha do Ogum, Kaká do Oxossi, Valdenizia de Iemanjá, Maira de Ewá e Marcos, filho biológico de Obassi, que foi confirmado Ogã Iperi da casa (Bandeira, 2009, p. 91).

A casa de Obá teve importante papel na história do candomblé no Ceará de onde saíram muitos filhos que abriram novas casas numa descendência que carrega o nome e o Axé de mãe Obassi.

O Ilê Axé Oloyoba cresceu e atraiu pessoas de todo o Ceará e de outros estados, como Acre, Roraima, Brasília, Rio de Janeiro, entre outros. O crescimento e expansão do Oloyoba e a fama de sua yalorixá Mãe Franci gerou, no campo religioso, sentimentos de descontentamentos e rivalidades, ocasionando seu assassinato (Bandeira, 2009, p. 93).

O assassinato de mãe Obassi se enquadra no caso de feminicídio expresso num cenário misógino nutrido no Ceará. É notório que não foi somente a expansão de um terreiro que despertou esse desfecho tão brutal e inumano, mas certamente o fato de ser um terreiro liderado por uma mulher com características de liderança cuja força é refletida através do seu próprio Orixá Obá. No Ceará, as relações de gênero diante do poder e visibilidade coloca em questão não somente a integridade moral das mulheres, mas também a sua própria vida.

Se Obá é um Orixá da guerra, cuja força contorna as adversidades e os inimigos, Ewá é Orixá cuja força reside nos olhos que mesmo jovem, enxerga longe. Maira da Justa Teixeira Castro conhecida como Maira de Ewá, filha biológica de mãe Obassi, e herdeira do Axé, foi sentada como a sucessora de sua mãe para conduzir os caminhos do Ilê Axé Oloibá. Ela foi iniciada com nove meses de idade em 1990.

Após o período de luto foi feita a preparação de Maira, viajando inclusive para o Rio de Janeiro para aprender junto ao Babalorixá Valdomiro para que assumisse o posto.

Figura 16. Mãe Maira sentada na cadeira de iyalorixá



Fonte: Extraída da dissertação²²

Mãe Maira assumiu o posto de mãe de santo ainda muito jovem, sendo considerada se não a mais nova, uma das mais novas iyalorixás no Brasil a assumir tal cargo. Assim, Bandeira, menciona,

Quando chegou o tempo adequado, tendo sido respeitado o procedimento do luto, feito o axexê de ano, Pai Valdomiro de Xangô voltou a Fortaleza, reuniu os filhos-de-santo que restaram na casa, tendo sido cumprido todos os rituais internos da casa. Após o axexê de sete anos, veio para sentar na cadeira a legítima herdeira e yalaxé da casa no cargo de yalorixá. No ano de 1999, aos onze anos de idade, Maira de Ewá deu sua “obrigação” de sete anos, ao lado de sua irmã-de santo Valdenizia, que era de seu barco, sendo assim outorgada mãe-de-santo do Ilê Axé Oloibá, sentando-se na cadeira que antes fora ocupada por sua mãe Francisca da Justa Teixeira (Bandeira, 2009, p. 98).

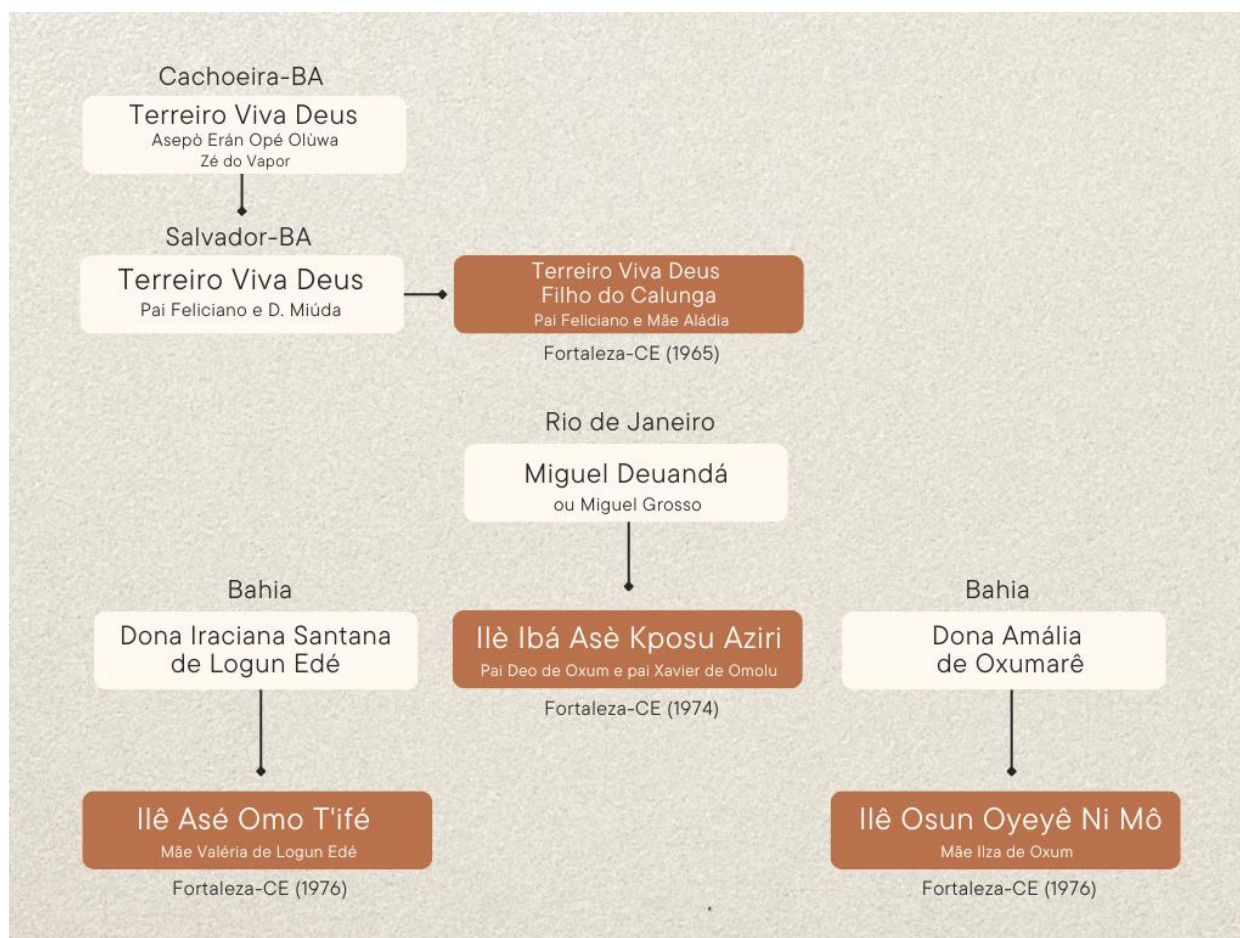
Atualmente a casa de Obá está sob a liderança de pai Lino de Ogun, filho de santo de mãe Obassi. Pai Lino dá continuidade as atividades e funcionamento da casa, em

²² Ibidem.

virtude do afastamento de mãe Maira. O Ilê Axé Oloibá mantém viva a memória e o nome de mãe Obassi, na força do compromisso o Axé segue sua continuidade²³.

Assim, para ilustrar a organização das primeiras casas de candomblé em Fortaleza de fundação na década de 1970, considerando mães e pais de santo iniciados e que abriram terreiro, temos a seguinte imagem (16):

Figura 17. Organização dos primeiros terreiros de candomblé de Fortaleza



Fonte: Organograma elaborado pela pesquisadora.

Esse organograma busca sintetizar imagetivamente a teia de instalação do candomblé em Fortaleza, considerando as principais casas citadas, assim como suas raízes até o momento através da literatura consultada.

²³ Entre os anos de 2022 e 2024, o professor Patrício Carneiro Araújo (UNILAB), em parceria com a professora Anne-Sophie Marie Frédérique Gosselin, e com o apoio do IPHAN-CE e ALAGBÁ, desenvolveu a pesquisa mais completa acerca da história da Mãe Obassi - Francisca Maria da Justa Teixeira - e do Ilê Axé Oloibá (“Oloibá: história e memória do candomblé no Ceará”). Todavia, até o término da nossa pesquisa de Mestrado ainda se aguardava a publicação dos resultados daquela pesquisa.

O Ilê Axé Oloibá não está presente neste organograma porque ele foi fundado no início de 1990, ainda que a trajetória de mãe Obassi seja anterior a essa data. Todavia, para efeitos desta pesquisa e de construção desse organograma estamos considerando as casas fundadas na década de 1970 ou anteriores à esta data. Ainda assim, é indispensável a menção a mãe Obassi e a sua trajetória, visto inclusive a discussão sobre as relações de gênero que estruturam o candomblé e logo essa pesquisa. Esperamos que a mencionada pesquisa desenvolvida pelo professor Patrício Carneiro Araújo e sua equipe venha logo a público, ampliando o que já se sabe sobre o protagonismo de Mãe Obassi e a agência do Ilê Axé Oloibá no campo afrorreligioso de Fortaleza e do Ceará.

3.2 Configuração do campo afrorreligioso em Juazeiro do Norte

A nível nacional de produções e pesquisas, temos muitos intelectuais, principalmente a partir da metade do século passado, tais como Ruth Landes (1947), Pierre Verger (1981), Edison Carneiro (1978), Roger Bastide (1971), Monique Augras (1983), Juana Elbein dos Santos (1976) que se debruçaram em torno das investigações sobre religiões afro-brasileiras, contudo ainda muito concentrados em algumas regiões do país, sobretudo nos Estados da Bahia, São Paulo e Rio de Janeiro. Sobre o Ceará temos pesquisas acerca da instituição do candomblé no Estado, ou melhor, na capital Fortaleza, que nos possibilitam compreender esses transcurso históricos da afrorreligiosidade nessa região, a exemplo daqueles que já vimos citando, como Bandeira (2013), Cleudo Júnior (2009), Farias (2011), e Pordeus Jr. (2011).

Todavia, em se tratando da região do Cariri, ou mais precisamente da cidade de Juazeiro do Norte, a terceira maior cidade do Estado, com população de mais de duzentos e oitenta mil habitantes, e que concentra uma das maiores romarias do país, situando a cidade numa rota e num mercado turístico que cresce exponencialmente, os estudos ainda são incipientes. As pesquisas disponíveis direcionam o olhar a partir da já estabelecida presença do candomblé na cidade, não se preocupando muito em investigar o percurso de constituição dessa afrorreligiosidade. Afirmamos com isso que os trabalhos até o momento produzidos não investigaram o percurso histórico de estabelecimento do candomblé em Juazeiro do Norte, sublinhando as produções de Domingos (2011; 2023) e Joselina Silva e Reginaldo Domingos (2009; 2015) que, mesmo não delineando as rotas do candomblé na cidade, situam ou discutem sua presença na região.

É diante desse contexto que investigamos o processo de estruturação dos terreiros de candomblé em Juazeiro do Norte, através das memórias e trajetórias das mães de santo, acrescido a estas, a trajetória de dois pais de santo. Compreendendo o grupo das mais velhas na “idade de santo”²⁴, por meio do aspecto da senioridade e em razão de também estarem nesse território desde o início da década de 1970. Em função disso, parto do fundamental e indispensável papel das mulheres na estrutura ritualística e cosmogônica do candomblé, assim como na própria história de soerguimento das primeiras casas de nação Ketu na Bahia, nas figuras de Iyá Adetá e Otampê Ojarô, do candomblé da Barroquinha e do Alaketu, respectivamente. As casas descendentes destas, ou que surgiram em contextos próximos, foram responsáveis pela pulverização de terreiros na Bahia, assim como também em tantos outros Estados.

Em Juazeiro do Norte, interior do Ceará, é possível identificar a linhagem de algumas casas da Bahia que por sua vez se ligam a instalação de um dos primeiros terreiros. Não é possível nem tampouco é a proposta desta pesquisa traçar as descendências diretas dos terreiros da Bahia e deste com o Ceará. Porém, é nosso intuito apontar que existe um ponto de convergência e encontro onde reside a ideia de ascendência e descendência, e assim evidenciar esse emaranhado de fluxos, trânsitos, trocas e rotas que se amalgamam na formação do candomblé em Juazeiro do Norte.

Dito isto, pensando na ideia da bifurcação, temos em Fortaleza, capital do Estado, o terreiro Ilê Ibá Asè Kposu Aziri, fundado por pai Deo e pai Xavier, que foram iniciados por Miguel Deuandá, que por sua vez foi iniciado por Olegário de Oxum, ambos da Bahia.²⁵ Em Juazeiro do Norte, o Ilê Axé Oxum Tunjé cuja fundadora é mãe Célia de Oxum, foi iniciada por mãe Hilda, neta de Miguel Deuandá. É nesse sentido que a ideia de bifurcação associada a ideia de encontro permite compreender a presença do candomblé baiano no interior do Ceará, através de suas diversas ramificações entre territórios e Axés, ainda que este não esteja no cerne inicial dos primeiros contatos na cidade. Além deste, é possível verificar nos terreiros mais recentes uma descendência direta, visto o encurtamento das distâncias, do contato e das trocas entre os territórios.

²⁴ Refere-se ao tempo (idade) de iniciada para Orixá no candomblé.

²⁵ É sabido que Miguel Deuandá iniciou muitas pessoas na Bahia, onde mantinha relações de amizade e presença constante. Todavia, há uma divergência sobre se ele de fato tinha casa aberta nesse Estado ou não. Visto que a literatura só aponta para o seu terreiro no Rio de Janeiro.

A exemplo de terreiros mais recentes, foi identificado o Unzo Nkssi Mutakalambo Tombeci Tataraneto, de pai Rafael, descendente do Unzó Aindan Sileuá que é descendente do Tumbensí de Maria Neném. Os caminhos percorridos para descortinar a configuração desse campo apontam para esse emaranhado, como uma teia aberta, com vários pontos de interseção e encontro, e de onde a continuação é sempre uma premissa, conformando a compreensão de ancestralidade. Os caminhos que se encontram na capital, de algum modo, através de outros contornos também se reencontram no interior do Estado.

O candomblé na região do Cariri, mais precisamente em Juazeiro do Norte, é traçado por uma narrativa que ora se encontra, ora se distancia, mas mantendo a constância de aproximação em termos temporais e sujeitos envolvidos nessas trajetórias. Mãe Deleuy, mãe de santo do Ilê Axé Obá Idajó e Kesimbê, considerada a sacerdotisa de candomblé mais velha viva da cidade e região, ao ser convidada a se apresentar, diz: *“Meu nome de batismo é Maria Marlene. Mas [...] se perguntar quem é Marlene, as pessoas não sabe quem é, mas perguntou quem é mãe Deleuy ou a mãe kota, porque eu fui a mãe criadeira na casa do meu pai durante 17 anos [...] é a mesma pessoa”*²⁶.

A fala de mãe Deleuy já evidencia o lugar comum em que ela está situada, sendo desconhecida pelo nome de batismo e conhecida pela identificação de mãe Deleuy. Essa afirmativa é sintomática da relação de simbiose que construiu entre trajetória de vida e espiritual, no caso de algumas lideranças religiosas. Continuando a sua fala, ela já anuncia e assenta um fato importante, ao dizer: *“aqui este barracão foi fundado primeiro para Kamukeazazi, que foi a primeira filha que foi raspada, catulada aqui no Juazeiro do Norte, por meu pai Onidegê”*. Essa afirmativa insere uma personagem que até então não havia sido mencionada, além de demarcar a sua origem primeira enquanto uma iniciada para Orixá em Juazeiro do Norte. Ao que ela dá seguimento:

Kamukeazazi que foi a primeira yabá que foi catulada como uma filha de Xangô aqui dentro do Juazeiro. Se ela estivesse aqui entre nós ela tinha 50 anos de casa, porque fundou o barracão de Xangô. Então ela já era uma senhora já, quando ela fez o orixá era uma senhora já de idade.

Kamukeazazi então é citada como a primeira pessoa a ser raspada e catulada, como destaca mãe Deleuy, em Juazeiro do Norte, sendo frisada a expressão “primeira yabá” evidenciando a sua iniciação e o seu lugar enquanto mulher, e de uma mulher mais velha em idade biológica. Pai Beto Onidegê, de nome Bartolomeu Coutinho, citado por

²⁶ Entrevista realizada no dia 16/04/2024 no Ilê Axé Idajó e Kesimbê.

Mãe Deleuy, se iniciou em outro Estado, e, portanto, ao se estabelecer em Juazeiro já foi como pai de santo. Mãe Kota, como também é conhecida, enfatiza o aspecto da catulagem de Kamukeazazi, sendo esta um tipo de incisão ritual feita no corpo no ato da iniciação. Esse destaque citado pela mãe de santo pode ser compreendido como um certo respaldo diante do processo de iniciação, pois é comum ouvir-se entre o povo de santo: “Eu sou raspado, catulado e adoxado”, como uma afirmativa que atesta a procedência e legitimidade da iniciação.

Kamukeazazi iniciou-se “em 72, final de 72 para 73”²⁷, assegura mãe Deleuy, se referindo ao ano de 1972 e 1973, e ela continua, “eu fiz meu orixá em 75”, sendo raspada por pai Beto Onidegê. Em 2025, ano no qual concluímos essa pesquisa, ela completava 50 anos de iniciada. Ela ainda explica acerca da ordem de iniciação, “ela é a Dofona, eu, Deleuy da Oxum, eu sou a dofonitinha, porque eu sou a segunda filha de Onidegê”, ou seja, a segunda na ordem de feitura. Porém, ambas foram iniciadas para o Orixá sozinhas em 1973 e 1975, respectivamente. Importa informar que apesar de ser comum essa sequência de dofono (primeiro), dofonitinho (segundo), fomo (terceiro), fomutinho (quarto) e assim se segue nessa ordem de grupo de iniciação chamado de barco, mãe Deleuy ainda que se refira a uma sequência, informa que ela e Kamukeazazi não formam um barco, apenas a sequência de pessoas iniciadas pelo mesmo pai de santo.

Sobre os primeiros anos do candomblé em Juazeiro do Norte, mãe Deleuy ainda aponta, “então o candomblé aqui dentro do Juazeiro, quando começou, Deleuy e Kamukeazazi, nós sofremos muito abuso, abuso assim, as pessoas chamarem a gente de bruxa, bater em porta, joga pedra, joga lama, cuspir simplesmente”, essa fala reinsere-as nesse início do culto na cidade, assim como diante das situações de violência e perseguição, visto que na década de 1970 o Brasil atravessava uma ditadura militar e uma série de engessamento em relação aos direitos civis. Esse cenário de violência manifestado no depoimento de mãe Deleuy permite depreender a larga trajetória de desafios, perseguições, violências e enfrentamentos vivenciadas por essas duas mulheres de Axé desde o início da década de 1970.

²⁷ Essa data referente a iniciação de Kamukeazazi informada por mãe Deleuy, assim como a sua própria data de feitura apresenta divergência do relato informado por pai Beto Onidegê, pai de santo de mãe Deleuy. Segundo pai Beto, Kamukeazazi foi iniciada em 1977 e mãe Deleuy em 1978. Importa ainda ressaltar que pai Beto foi entrevistado após a conclusão da pesquisa e por isso essas datas não se encontram discutidas no decorrer do texto.

Mãe Célia de Oxum, iyalorixá do Ilê Axé Oxum Tunj, é a segunda mãe de santo mais velha viva com 38 anos de iniciada no candomblé. Mãe Célia, apesar de ser natural de Juazeiro do Norte, residia em São Paulo, mas costumava visitar a cidade, pois sua família sanguínea, principalmente sua mãe, residia nesta. Ao ser perguntada sobre quais casas de candomblé ela havia conhecido ou até mesmo visto tocar, ela afirma²⁸,

Então, nas minhas idas e vindas, eu, primeira casa de candomblé que eu conheci aqui foi a de Onidegê. Onidegê onde a mãe [...] mãe pequena, in memória, também, era mãe pequena dele e Deleuy, de Oxum, mãe Deleuy de Oxum era a cota dele. Nesse tempo, ela não tinha casa aberta ainda, era lá na Santa Rosa e depois quando eu retornei alguns anos atrás Beto Onidegê de Ogum, que mora em Aracaju, mas até onde eu sei [...] eu digo que foi Onidegê porque eu conheci assim.

Mãe Célia atesta que a primeira casa de candomblé de Juazeiro do Norte que ela teve conhecimento foi a de pai Beto, condizendo com a fala de mãe Deleuy, que foi iniciada por pai Beto na década de 1970. A afirmação de mãe Célia recoloca o candomblé de Juazeiro do Norte, assim como a própria casa de Ogum como o primeiro terreiro da cidade. Sendo Ogum conhecido como “asiwajú - herói civilizador iorubá”, ou seja, aquele que desbrava, que abre o caminho, a cosmogonia iorubá e a trajetória de pai Beto se entrecruzam de modo real e simbólico na construção da rota do candomblé em Juazeiro do Norte, em que pese, Ogum ter sido o primeiro Orixá plantado no solo juazeirense, e por uma figura masculina, jovem e em constante trânsito.

A iyalorixá Célia de Oxum ainda menciona sobre as circunstâncias em que teve o primeiro contato com a casa de pai de Beto que aludia diretamente a sua digina, ao dizer,

Eu conheci assim e foi por pura coincidência. A digina dele é Onidegê e a digina da minha primeira mãe de santo, a Ciça de Ogum, era Oniladê. Aí eu vi aquela plaquinha assim, eu digo, ôxe, como assim, nam! E foi o tempo que, eu passei um tempo maior aqui, eu tava trabalhando na enfermagem, ia fazer um curativo particular, digo, como assim duas pessoas com a mesma digina. Aí fui fiz, eu fiz o meu trabalho e voltei. E aí quando eu olhei de novo não era Oniladê era Onidegê, aí eu digo, ah! Mas eu já tava na porta. Aí foi quando eu conheci Beto Onidegê.

O relato de mãe Célia constitui matéria importante para compreender sobre a instalação do candomblé, visto que a afirmativa dela encontra eco no relato de mãe Deleuy, ambas iniciadas com um intervalo de pouco mais de 10 anos de diferença. Mãe Deleuy, natural da Bahia, explica que veio para o Juazeiro do Norte através da sua família, pois a “terra do Padre Cícero” foi almejada como destino de redenção.

²⁸ Algumas expressões enfáticas como “né” foram suprimidas das transcrições de modo a deixar a compreensão mais fluída.

Ao relatar sobre seu primeiro contato com pai Beto, mãe Deleuy informa que teve uma impressão equivocada, pois ele era muito jovem, e de início pensou que a mulher que encontrou fosse a mãe de santo da casa. Relata,

Ele é jovem, que eu pensaria que a minha sogra que era a iyá, só que ela não era a iyá, ela era filha [...] ela fez o Orixá dela, fez. Ela foi catulada, tudinho. Quando ela foi renovar com um ano, aí ela recebeu o cargo de Iyákekerê, que é a mãe pequena. Ela fazia tudo com o pai, mas ela não queria barracão, até que o Orixá, Pai deu o deká dela.

A pessoa em questão que mãe Deleuy está se referindo é Kamukeazazi, a primeira yawô a ser iniciada em Juazeiro do Norte, segundo consta. Importa situar o destaque para a recusa do recebimento do deká, pois é lugar comum nos relatos de mães de santo o não desejo de abrir casa de candomblé. Esse não desejo pode revelar ou mesmo mascarar uma série de situações, incluindo a ação do machismo e da misoginia, que parecem se dissolver na falta de interesse pelo sacerdócio. As situações de violência simbólica e até física que mãe Deleuy mencionou anteriormente exprimem em parte o motivo dessa recusa.

A foto abaixo (18) mostra Kamukeazazi sentada ao lado de pai Beto Onidegê. Esse registro foi publicado na página do Facebook em 2016, na foto é notório a avançada idade de mãe pequena.

Figura 18. Mãe pequena, Kamukeazazi, e pai Beto



Fonte: extraída da página do Facebook de Beto Coutinho (Pai Beto)²⁹

²⁹ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=850857981711170&set=t.100003609270895&type=3>

A descrição dessa foto, reproduzida a seguir, revela o eminente lugar ocupado por Mãe Pequena na casa, assim como no próprio candomblé em Juazeiro do Norte.

Hoje é um dia mais do que especial minha filha de Xangô completa mais um ano de vida mulher guerreira de punho firme que há 40 anos atrás junto comigo ajudou a introduzir o candomblé em Juazeiro do Norte enfrentando todo tipo de preconceito e discriminação a nossa religião, durante alguns anos foi yakekere da minha casa [...]³⁰

No trecho acima, extraído da publicação de pai Beto, o verbo “introduzir” seguido pelo substantivo “candomblé” exprime e demarca o lugar de pioneiro que este senhor ocupa na constituição do candomblé na cidade, seguido por Mãe Pequena.

Retomando acerca da iniciação de Kamukeazazi, mãe Deleuy afirma, “*o finado Zé Pretinho foi até um que eles tinham uma amizade, ele era umbandista [...] ele foi padrinho do deká dela*”. Zé Pretinho foi um importante pai de santo de Umbanda de Juazeiro do Norte, assim como mãe Salvina, dentre outros. Juazeiro do Norte fica no entreposto entre Pernambuco e Maranhão cuja rota afrorreligiosa permitiu a chegada tanto de elementos culturais e rituais quanto de pais de santo, principalmente de umbanda. Sobre esse fluxo, Bandeira informa

Luiz Leno confirma a inserção histórica do Ceará enquanto entreposto, meio caminho de Pernambuco e Maranhão, perspectiva que não se restringe ao contexto diaspórico da aquisição de escravos negros e a circulação destes em fugas ou tráfico interprovincial, como apontaram jornais analisados, mas que se insere na resignificação em injunções e em circuitos culturais religiosos (Luiz Leno *Apud* Farias, 2009, p. 56).

Assim, na década de 1960 é notória a presença da umbanda na cidade, assim como do catimbó, que é ainda mais anterior a umbanda. Nesse cenário, também existe a figura do curador que está imerso no fluxo entre Pernambuco e Cariri e segue no sentido da capital Fortaleza. Sobre esse personagem, Farias diz,

Este Curador que chega do interior para a capital em um êxodo geralmente provocado pelas inúmeras secas que assolam o nosso Nordeste, traz informações de cultos relacionados a outros estados, [...] no Cariri a influência de Pernambuco é muito maior do que da capital do Ceará, pois a distância desta região para o Pernambuco é muito mais próximo do que para Fortaleza, e este culto transportou do interior do Pernambuco o Juremeiro. A Jurema, planta característica do Nordeste, fortifica-se em mais uma informação de fé e o Curador trás para Fortaleza o Mestre Juremeiro (Farias, 2011, p. 15).

O candomblé fincou raízes no Cariri, em especial em Juazeiro do Norte, mas é o catimbó e a umbanda que recriam a estética afrorreligiosa da cidade, a partir dos anos 1960. Assunção descrevendo sobre as primeiras casas de Jurema e Umbanda em Juazeiro,

³⁰ Ibidem. Postagem publicada no dia 18 de julho de 2016.

menciona um senhor de nome José Batista e sua relação com um dos terreiros mais antigos da cidade, ao afirmar,

Foi nessa época em que passou a frequentar a casa de Dona Salvina, personagem importante nesse movimento, além de ter sido a fundadora de um dos primeiros terreiros a funcionar na cidade de Juazeiro do Norte – CE, embora de uma forma clandestina. Sua casa foi frequentada além de seu Zé Batista, por Antônio Lourenço, Joaquim Matias, seu Nezinho, considerados atualmente os mais antigos donos de terreiros da cidade de Juazeiro do Norte – CE (Assunção, 2010, p. 137).

Dona Salvina ainda é muito lembrada entre o povo de santo mais antigo de Juazeiro, pois sua trajetória transcorreu num período de fortes repressões, e que “tocar” era proibido, tendo sido inclusive presa juntamente com outros pais e filhos de santo de Umbanda. Assunção (2010, p.140) ressalta, “a década de 1960 é lembrada como um período de muita repressão contra os terreiros. Não se podia estabelecer casa e a prática de culto aos espíritos, de qualquer forma de culto, era proibida”. Essas contribuições de Assunção revelam a trajetória de grandes enfrentamentos de Dona Salvina para estabelecer o culto da Umbanda em Juazeiro do Norte. Ainda sobre os percursos desta mãe de santo, que diante de todos os infortúnios da época, tinha uma deficiência física, pois era cega, o autor discorre,

O terreiro de Dona Salvina, em Juazeiro do Norte, fechado com a sua morte, na década de 1980, foi de certa maneira a matriz de alguns terreiros conhecidos atualmente nessa cidade, como “os mais antigos”, cujos chefes – Zé Batista, Antônio Lourenço, Seu Nezinho – “trabalharam” com a dirigente, assumindo posições de destaque no terreiro, de lá saindo para abrirem suas próprias casas religiosas (Assunção, 2010, p. 158).

A Umbanda em Juazeiro do Norte tem forte influência do Maranhão, vindo de lá vários personagens que povoam a memória do povo de santo juazeirense. Além da rota do Maranhão, passaram pelas terras juazeirenses pais de santo vindos também da Bahia. Nessas rotas e caminhos da Umbanda no Cariri, não se faz menção a um fluxo em direção a capital para trocas, iniciações e obrigações de Umbanda, todavia, em se tratando de Dona Salvina, e até o momento a única personagem, é mencionada a sua ida para Fortaleza para “realizar tratamento espiritual” (Assunção, 2010, p. 138). Através dessas rotas, da composição ritual e simbólica dos elementos captados dos ritos existentes em cada região, vai se depreender o cenário da Umbanda, ao que a literatura aponta, é anterior ao candomblé em Juazeiro do Norte assim como na região do Cariri.

É sabido que os eventos históricos, o curso da vida em si, não acontece de forma linear e sequencial, mas de forma paralela, concomitante. Assim, não é nosso objetivo estabelecer uma cronologia fixa sobre o início de cada culto afroreligioso em Juazeiro

do Norte, mas, sim, compreender que existe uma historicidade e esta, se encontra encadeada em algum tempo e espaço, ainda que aconteça de forma paralela a outros fenômenos.

Assim, além das mães e pais de santo já mencionados anteriormente e os que se sucedem, cabe ressaltar que o candomblé em Juazeiro do Norte não é composto apenas pelas interlocutoras apresentadas nesta pesquisa, como demonstra o próprio mapeamento realizado pela investigação, com 24 casas de candomblé identificadas. Outras personagens fizeram parte dessa história, e mesmo não sendo possível nomeá-las todas, destacamos mãe Neide de Obá, também conhecida como Obá Ilê. Rosa Neide dos Santos, seu nome civil, iniciou-se no candomblé na década de 1990, e mantinha casa aberta, conforme Silva e Domingos (2009). Obá Ilê foi iniciada por Zezé Homem de Oxóssi, sendo sua primeira filha, segundo os relatos obtidos.

Por falta de informações mais atuais sobre o terreiro e até mesmo o endereço de mãe Neide de Obá, não conseguimos realizar contato, seja com ela ou com pessoas próximas. Por este motivo, ela não foi listada como interlocutora, haja visto figurar como uma das velhas de santo, com casa aberta na cidade.

Além de mãe Neide, iniciada na década de 1990, outras pessoas certamente foram iniciadas no culto e também abriram casas, com longas trajetórias de atuação, como vários pais de santo da cidade. Todavia, estes não se constituem enquanto sujeitos da pesquisa, com exceção de Tata Samuel que, por circunstâncias imperiosas, adentrou no circuito de interlocutores. Assim, no momento de realização desta pesquisa, os terreiros localizados e em funcionamento foram os que aqui estão listados, incluindo aqueles das nossas interlocutoras.

Conforme já foi explicado, o critério de escolha das interlocutoras desta pesquisa foram, ser mulher iniciada no santo, ter casa aberta se constituindo como liderança principal do terreiro, e ter idade iniciática avançada no candomblé. A perspectiva de construção desta pesquisa é foi o viés feminino das lideranças religiosas, em virtude das relações de gênero discutidas nesta investigação.

Assim, acionando a fala de mais um entrevistado, Tata Samuel, de nome religioso Tata Mutaruesi, este é filho biológico de mãe Socorro, conhecida como mãe Maleozazi, mãe de santo no terreiro Nzo Ngana Nzazi. Obedecendo os critérios de escolha dos sujeitos da pesquisa, inicialmente a entrevistada seria mãe Maleozazi, todavia, diante do

contato para a realização da entrevista, Tata Samuel informou que ela havia sofrido um problema de saúde e isso provocou um lapso temporal na sua memória, em virtude dos danos provocados pelo AVC, dificultando a sua organização e a até mesmo a compreensão dos fatos de sua vida numa cronologia acertada. Mediante essa situação, atestou que não seria possível uma entrevista diretamente com ela, e, por essa razão, ele figurou como um dos homens a ser inserido nesta pesquisa, como interlocutor.

Tata Samuel atualmente está à frente das atividades religiosas da casa, e por isso ele próprio concedeu a entrevista. Em conversa com ele acerca do candomblé angola na região, afirma, “*os primeiros escravizados a pisar aqui foram os bantu, e aí em Juazeiro do Norte também os primeiros candomblés que surgiram foi o de mãe Deleuy e o de pai Anicã*”. Essa afirmativa insere mãe Deleuy no curso desses primeiros candomblés, corroborando com a narrativa da própria e de mãe Célia. Entretanto, pai Beto não é citado por ele, o que sugere ter permanecido num tempo distante onde a memória de Tata Samuel não o alcançou. Ele também alça mais um nome nesse espectro de sujeitos nessas rotas de Axé.

Segundo mãe Deleuy, pai Anicã, também conhecido como Joaquim de Oxalá, foi iniciado por uma senhora chamada Bezinha, em 1976. Pai Anicã já tinha casa aberta de Umbanda e ela veio para Juazeiro para fazer o seu santo, “*na rua da Paz, que era o barracão dele. Era de Umbanda [...] Aí era lá, ela fez o Orixá dele. Aí já deu o deká. Só que os primeiros filhos, ela vinha da Bahia, ela sempre acompanhava ele*”. Esse depoimento, reinsere o Juazeiro do Norte nos trânsitos entre Estados, em rotas, neste caso entre Bahia e Ceará. A senhora Bezinha, cuja digina era Oyá Demê³¹ era de nação angola Cassanje, e estabeleceu essa rota que durou alguns anos.

Pai Anicã ficou alguns anos com mãe Bezinha até que ela faleceu e ele foi “tirar a mão” com Manadeuí, em cujo axé deu continuidade e que teve expressiva presença e importância no Candomblé de Juazeiro do Norte. Mãe Deleuy ainda destaca, “*Aí depois que Monadeuí “kuendou”³², como Oyá Matamba, ela herdou o trono, aí ela veio para cá para o Juazeiro e veio tirar a mão de “Vumbe” dele de novo e continuar a obrigação dele*”.

³¹ Mãe Deleuy no seu relato informou esta digina, situando que pode haver alguma variação.

³² Esse termo, nesse contexto, quer dizer morreu, faleceu.

Joaquim de Oxalá tinha alguns filhos de santo, como o conhecido Zezé Homem, que também era pai de santo de Umbanda e de candomblé. Após um episódio atribulado, segundo mãe Deleuy, ele foi para Iguatu onde se estabeleceu e abriu terreiro. Ficou alguns anos e depois retornou para Juazeiro onde deu seguimento as atividades religiosas. Pai Anicã faleceu há uns dois anos antes do término desta pesquisa e não se tem notícias se alguém deu continuidade ao seu terreiro.

Pai Anicã iniciou mãe Maleozazi, mãe biológica de Tata Samuel, em 2002 para o Inkisi Zazi, figurando como uma das mais velhas na “segunda geração” de mãe de santo de candomblé. Diante de um ritual que tinha como objetivo “retirar a mão” do antigo pai de santo dela, houve um candomblé e ela veio a bolar³³ e a partir daí iniciou sua trajetória no candomblé, que foi precedida por um longo caminho na Umbanda, segundo relato de Tata Samuel.

Pai Beto Onidegê, segundo relato de mãe Deleuy, era menor de idade quando começou a tocar o candomblé em Juazeiro, e precisou ter uma espécie de responsável, que foi o senhor João, tanto para assegurar a procedência das atividades religiosas quanto para emissão de alvarás de funcionamento do terreiro, além de responder em caso de qualquer tipo de infração:

Padim João, que era cunhado de mãe pequena, que ele foi meu padim do Orixá, e tinha de fazer uma licença que era na época, era com seu Sebastião [...] E Padim João foi quem assinou lá, sendo responsável por o meu pai que ele era de menor, qualquer coisa que desse errado Padim João era que arcava com as consequência, e assim ele fez.

Esse relato de mãe Deleuy mostra o quão jovem pai Beto era quando abriu e conduziu o terreiro, refletindo o aspecto do desbravar, da abertura de caminhos, do início do desconhecido. Essa característica é típica do Orixá Ogum, cuja determinação constrói caminhos e abre estradas. Pai Beto, um homem de Ogum, plantou uma semente que ainda perdura, e está inscrita na memória do povo de Axé do Cariri.

O candomblé em Juazeiro do Norte, sobretudo no início da década de 1970, é creditado a trajetória de mãe Deleuy, que iniciada por pai Beto Onidegê, redesenhou a partir de sua filha o candomblé na cidade e na região numa rota que vinha de Sergipe atravessando Alagoas e Pernambuco e desembocando no Ceará. Esse fato apoia as informações apresentadas por Babá Cleudo Olutojé, pai de santo de Fortaleza, e

³³ Bolar no santo é uma espécie de desmaio provocada pela energia do Orixá ou divindade em razão da necessidade de iniciação.

pesquisador das afrorreligiosidades no Ceará. Em comunicação pessoal com Olutojé este informou acerca de uma mulher nos trânsitos entre Aracaju e Juazeiro do Norte.

Sei dela era que era uma senhora negra, pra uns parda e até branca para outras fontes, de Aracaju, iniciada ou obrigacionada de Osun na Bahia e que construiu uma rede de filhos e clientes. Que iam para Aracaju e ou a mesma vinha para o Cariri com foco maior em Juazeiro. O que no meu entendimento reafirma que Cariri [Sic] culto de Angola e de candomblé de caboclo. Assim como jeje, nagô-vodun antecede a candomblé de matriz yorubá em 1990 no Ceará.³⁴

Esse depoimento de Olutojé insere nas rotas do candomblé Juazeirense conexões com figuras cujas trajetórias extrapolam os limites entre Estados e regiões, desaguando em várias partes do Brasil. Esse relato de Olutojé pode apontar para uma senhora chamada Erundina Nobre dos Santos conhecida por Nanã de Aracaju, ou por sua digina Manadeuí³⁵ ou para Mabeorô, uma senhora também filha de Oxum, mas iniciada pela própria Manadeuí ou por sua sucessora, Oyá Matamba, de Aracaju.

O fato de Mabeorô ter sido iniciada em Aracaju no Abaçá de São Jorge, terreiro fundado por Nanã de Aracaju, diverge do detalhe da informação concedida por Olutojé, em que a senhora citada por ele em questão foi iniciada na Bahia. Todavia, é importante considerar a imprecisão da informação apresentada por Olutojé, visto que os relatos orais podem sofrer alterações ao longo do tempo por diversos motivos, incluindo as falhas da própria memória. Sobre a exatidão da iniciação de Mabeorô, há uma controvérsia, pois, os relatos ora apontam para Manadeuí, como sua navalha, ora para Mãe Marizete, Oyá Matamba. Fato é que ela é pertencente ao Axé de mãe Nanã de Aracaju, pois Oyá Matamba é filha de Manadeuí. Todavia, para efeitos desta pesquisa estamos considerando Mabeorô como iniciada pela própria Nanã de Aracaju em consonância com o depoimento de mãe Deleuy que atesta essa informação.

A trajetória de mãe Nanã de Aracaju é discutida nesta pesquisa, pois ela está diretamente relacionada ao candomblé que se consolida em Juazeiro do Norte, nas rotas do Axé que possibilitam o estabelecimento da casa de santo nesse território. Manadeuí teve uma longa trajetória no candomblé, fundando o terreiro Abaçá de São Jorge em 1953, em Aracaju, Sergipe. Considerada a grande matriarca do candomblé no Estado, ela

³⁴ Esse relato de Babá Cleudo aconteceu através de uma conversa virtual pelo aplicativo WhatsApp, no dia 14 de janeiro de 2025.

³⁵ Nos relatos orais com os entrevistados é comum ouvir “Monadeuí”, todavia em pesquisas e registros sobre a casa Abaçá de São Jorge é encontrado “Manadeuí”. Portanto, no contexto desta dissertação, Monadeuí ou Manadeuí se referem a mesma pessoa, a senhora Nanã de Aracaju, tida como uma das grandes matriarcas do candomblé angola no Brasil.

construiu uma extensa rede de filhos de santo em todo o Brasil, sendo citada em trabalhos de renomados pesquisadores das religiões afro-brasileiras, como aponta Souza Filho,

Mãe Nanã, passou a exercer importante papel para o mundo acadêmico do Brasil, mesmo com a escassez bibliográfica sobre sua vida e dos cultos em Aracaju. Ela foi citada como referência do candomblé por importantes estudiosos de renome nacional como: Beatriz Góis Dantas, Vagner Gonçalves da Silva e Reginaldo Prandi [...] (Souza Filho, 2013, p. 85).

O seu prestígio social e religioso expandiu para outros Estados e legou a ela um respaldo nacional na disseminação do seu Axé, Souza Filho ainda menciona,

Articuladora do candomblé de Angola em São Paulo figurando, desse modo, ao lado de pais-de-santo muito conhecidos, como o polêmico e polivalente Joãozinho da Goméia e Manuel Bernardino da Paixão, chefe do famoso terreiro Bate-Folha de Salvador. (Dantas *Apud* Souza Filho, 2013, p. 85).

O cruzamento de informações obtidas entre os relatos orais das entrevistadas e entrevistados e os dados externos permitem visualizar a linhagem de Axé de Manadeuí no Cariri ao situá-la como avó de santo de pai Beto Onidegê. Mãe Nanã foi iniciada para Oxum, na nação angola, na Bahia, por um pai de santo chamado Zequinha do Pará.

Oriunda de Riachuelo, após experiências religiosas e de cura, abriu um centro na capital, fazendo sessões e trabalhando com um Preto Velho conhecido como Pai João e algumas entidades caboclas. Seu centro era um toré, segundo as classificações nativas, e sua dirigente não era feita, ou seja, não passara pelos complexos rituais de iniciação tão marcantes no candomblé baiano. No início da década de 40, ela submeteu-se ao *feitório de santo* pelas mãos de Zequinha do Pará, um pai de santo de Alagoinhas-BA, que montou terreiro no Siqueira Campos e passou a recolher candidatos à iniciação. Esta incluía reclusão na camarinha, raspagem de cabeça, cortes no corpo, sacrifícios de animais, enfim, uma série de procedimentos ritualísticos conhecidos como feitura de santo (Dantas, 2014, p. 26).

Mãe Nanã construiu uma grande família de Axé com inúmeros descendentes surgidos a partir da abertura de novas casas, como em Alagoas, Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo, mas, sobretudo, em Aracaju (Dantas, 2014). Não se tem muitas informações sobre Zequinha do Pará, salvo a citada acima por Dantas sobre sua origem baiana. Todavia, existem diversas páginas virtuais sobre o candomblé de Nanã de Aracaju e uma delas intitulada “Candomblé ensino e pesquisa”³⁶ menciona que sua digina é Oyá Didê. Mesmo diante de informações imprecisas, achamos pertinentes mencionar todos esses trânsitos, pois de algum modo revela as inúmeras trajetórias de sacerdotes e candomblés que até o momento a história não conseguiu alcançar.

³⁶ Informação extraída do blog: https://aminoapps.com/c/candomble-ensino-e-pesquisa/page/item/mametu-manadeui/wKpL_wBoSpIazB7eqzQZqZxgXlgJ4egn0q

A figura (19) abaixo é uma das pouquíssimas imagens que circulam na internet sobre mãe Nanã. Não se pode atestar a procedência exata da fotografia, pois as que compõem as pesquisas a seu respeito é um desenho realista. Essa foto foi extraída de uma publicação no site Facebook, cuja postagem credita a foto ao acervo Ilé Asé Odé Lessy.

Figura 19. Mãe Nanã ao lado seu filho Odé Lessy



Fonte: Extraída do site ³⁷

Mãe Nanã faleceu no início dos anos 1980 e Marizete Lessa, sua sobrinha, iniciada para Oyá ou Matamba, considerando o uso dos dois termos, foi quem deu continuidade ao Axé. Também conhecida como Oyá Matamba, hoje (2025) mãe Marizete está com 94 anos e mantém o Axé e a tradição do Abaçá de São Jorge vivos. A descendência e vínculo com o Axé de Nanã de Aracaju continuou em Juazeiro do Norte através dessa importante liderança.

A figura (20) abaixo exprime as características de uma mulher que carrega o ímpeto da realização, do movimento e da própria força, Oyá Matamba. A mãe de santo cuja trajetória também é reconhecida em virtude de sua atuação político-social.

³⁷

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=161379156933758&set=pb.100091850221215.-2207520000&type=3>

Figura 20. Oyá Matamba



Fonte: Extraída do site:³⁸

Manadeui certamente teve um importante papel ao se ligar a pai Beto nas rotas que contribuíram para a instalação e continuidade do candomblé em Juazeiro do Norte. Seu legado chegou ao interior do Ceará assim como se estabeleceu em outros Estados. No solo juazeirense, a partir da década de 1980 através de Mabeorô, foi plantado o Axé de Nanã de Aracaju e regado com a abundante água de Oxum, por meio da força dessas duas mulheres de Oxum. Se é certo que Ogum aparece como o primeiro Orixá a ser plantado em Juazeiro do Norte, também é verdade que Oxum é quem abre os caminhos com suas águas irrefreáveis. É no ritmo de Ijexá que Oxum através de Ogum e Xangô dá continuidade ao seu reinado em solo caririense.

A figura (21) logo a seguir exprime a relação de início e continuidade do Axé de Manadeui em Juazeiro do Norte. A direita, pai Beto Onidegê, sacerdote responsável, pela primeira casa de candomblé em Juazeiro, e a esquerda, mãe Deleuy, sua filha cujo legado e Axé de mãe Nanã de Aracaju seguem firmes através da força e das mãos de Oyá Matamba.

³⁸ <https://www.instagram.com/p/CqI8b7-ueqP/?igsh=eWxrOGJqZDB6d3Rx>

Figura 21. Mãe Deleuy e pai Beto Onidegê



Fonte: Extraída do site:³⁹

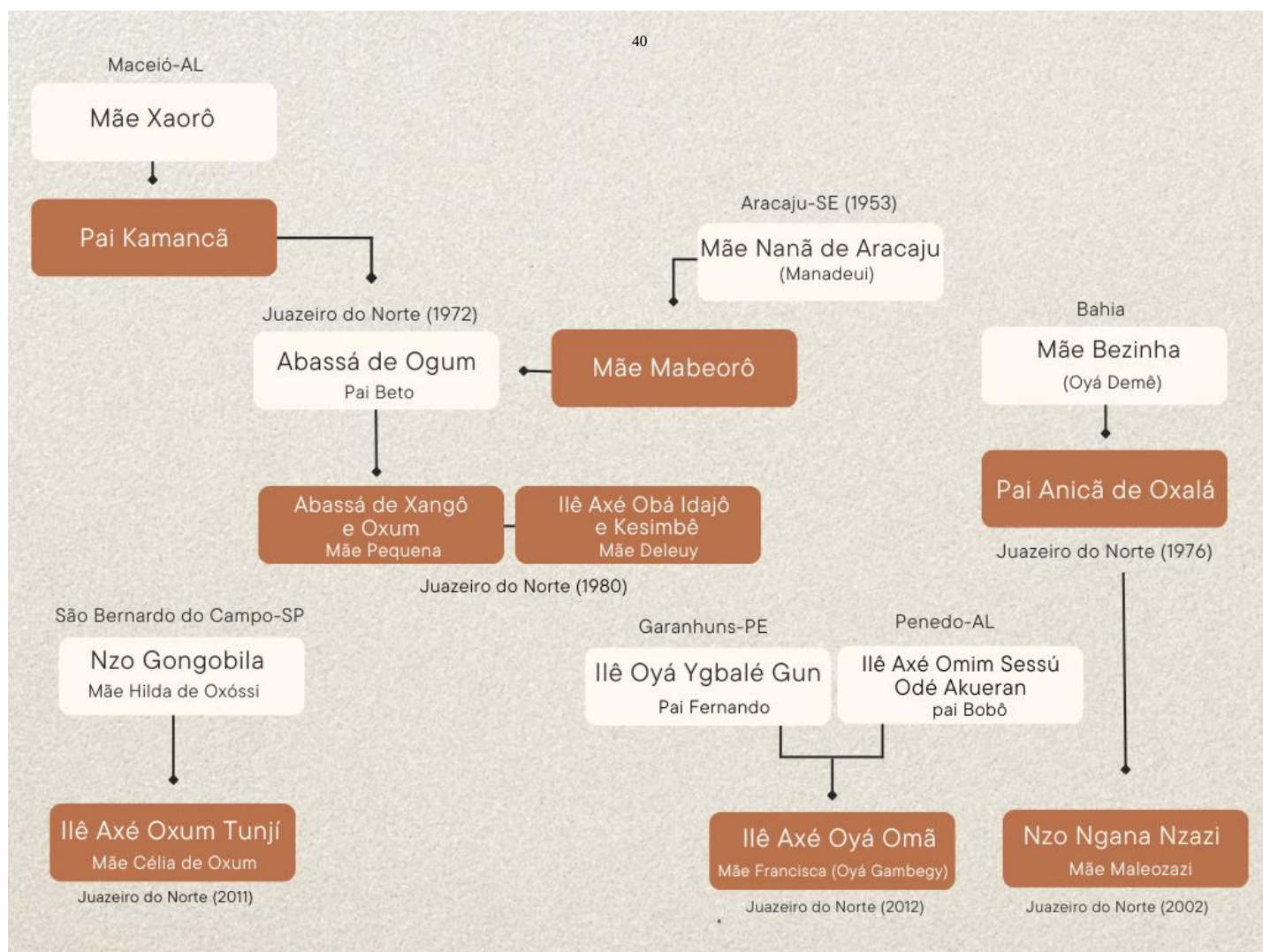
Mãe Deleuy certamente figura como a grande matriarca viva do candomblé no Cariri e do interior do Ceará. Sua longa trajetória, descrita mais detalhadamente no capítulo seguinte, é repleta de desafios e superações. Iniciou muitos filhos de santo, cujos caminhos se tornaram pais de santo e abriram casas. Dentre alguns nomes que estiveram ligados a mãe Deleuy podemos citar Júnior de Yansã e Francisco Cobra, ambos foram pais de santo.

Além de mãe Deleuy, também temos mãe Célia de Oxum, considerada a segunda mãe de santo mais velha viva da cidade e da região. Mãe Célia, natural de Juazeiro do Norte, vem de uma longa trajetória na Umbanda e em meados da década de 1980 inicia-se no candomblé em São Bernardo do Campo-SP, e no início da década de 1990 retorna, de forma permanente, para Juazeiro onde dá continuidade a vida religiosa com a abertura da casa de candomblé nos anos seguintes. Essas duas mães de santo constituem o que chamamos de “primeira geração” de mães de santo de candomblé de Juazeiro do Norte, precedidas por Mãe pequena, Kamukeazazi, que faleceu em 2016.

³⁹ https://www.instagram.com/p/CRz8mU2oTk91ltd_pcLZ95S2Dwr_mK-sucuiis0/?igsh=MW12ZHF5Y3Z2bXpvdg%3D%3D

A figura (22) abaixo, em formato de organograma, buscou sintetizar imagetivamente a configuração inicial, da década de 1970, e a partir dos anos 2000 das casas de candomblé com suas respectivas origens. A imagem, nesse sentido, é muito representativa e informa os nomes e os sujeitos que a memória recente e curta, de alguma maneira tenta apagar. Assim, temos diversos personagens interligados através de vários Estados, demonstrando a amplitude, a força e a ancestralidade presente nos terreiros de candomblé de Juazeiro do Norte, sobretudo sua historicidade.

Figura 22. Organograma dos primeiros terreiros de candomblé em Juazeiro do Norte



Fonte: Organograma elaborado pela pesquisadora.⁴¹

⁴⁰ As datas referentes a abertura da casa de pai Beto, assim como o Abassá de Xangô e Oxum apresentam discrepância entre o relato de mãe Deleuy e pai Beto, já citado em nota anterior, sendo considerado para efeitos desta pesquisa o relato de mãe Deleuy. Em relação a pai Anicã também apresenta divergência, pois segundo pai Beto, este foi iniciado em 1979.

⁴¹ As datas apresentadas no organograma estão sujeitas a variação, em razão de que algumas foram estipuladas pelas interlocutoras. Com exceção do terreiro de pai Anicã e do Nzo Ngana Nzazi, a data de

Se é fato que o candomblé em Juazeiro do Norte tem forte presença feminina, também é fato que mesmo diante dessa presença tão expressiva que contorna a identidade dessa afrorreligiosidade na região, as tensões de gênero são uma realidade. O lugar da mulher no candomblé juazeirense é constantemente questionado, se não de uma forma direta, de forma mascarada, dissolvida no espectro das relações de hierarquia e poder, resultando na violência simbólica (Menezes, 2012).

Apesar do lugar de proeminência das mulheres no candomblé, o que podemos identificar na organização das primeiras casas de santo na Bahia (Silveira, 2006) e no Tambor de Mina (Ferreti, 1996), por exemplo, na região do Cariri e mais especificamente em Juazeiro do Norte, essa referência matriarcal, nos últimos anos vem sendo ocultada, e até aviltada, por vezes é imperativo a agenda de ofensas e desqualificação.

Mãe Francisca, conhecida como Oyá Gambegy, dirigente do terreiro Ilê Axé Oyá Omã, 24 anos de santo, relata o que já ouviu sobre sua atuação enquanto mãe de santo, *“alguém já disse que eu só servia para costurar roupa de santo, mas para a mãe de santo, primeiro nem porte eu tinha. Que porte eu tinha para ser mãe de santo?”*⁴², esse relato de mãe Francisca expressa, de forma veemente, o teor da tentativa de desqualificação e descaracterização de sua atuação enquanto sacerdotisa. O lugar da contestação acerca da autoridade sacerdotal feminina é uma constante, seja por falas e posições violentas como essa, seja pelo não reconhecimento da iniciação e até mesmo pela tentativa de difamação moral, outro recurso amiúde utilizado.

Acerca dessa triste realidade, Nilza Menezes também situa o percurso das discussões de gênero nas religiões afro-brasileiras a partir de importantes autoras,

As abordagens de gênero nas práticas religiosas afro-brasileiras têm como pioneiro o trabalho da antropológica americana Ruth Landes (1967) em pesquisa realizada no final da década de 1930, nos terreiros de candomblé da cidade de Salvador, Bahia. Em “A cidade das mulheres”, ela levantou questões que permitem pensar as relações de gênero. Tais questões foram retomadas por Patrícia Birman (1995), Laura Segato (1995) e Terezinha Bernardo (2005) e entre outras que contribuíram com os estudos na perspectiva de gênero (Menezes, 2012, p. 33).

abertura das casas não coincide com a data de iniciação das sacerdotisas, sendo estas, geralmente anterior a data de fundação da casa.

⁴² Entrevista realizada em 15 de junho de 2024.

Pensar as relações de gênero nas expressões afro-brasileiras não era uma questão para a grande maioria dos antropólogos de meados da década de 1950, principalmente porque as investigações sejam antropológicas ou históricas ainda estavam sob o crivo das ciências positivistas, assim como da perspectiva masculina de construção e organização do mundo. Desse modo, apesar das críticas em torno do trabalho de Ruth Landes, para Nilza Menezes, esta pesquisadora introduz uma importante discussão em torno das religiões afro-brasileiras.

Acerca da análise das dinâmicas e violências de gênero, recorremos a Nilza Menezes, quando ela situa,

As tensões de gênero se encontram encravadas, dissimuladas e se manifestam por meio de suas representações que dão lugar diferenciados a homens e a mulheres. Essa divisão sexual pode resultar em violência e, que quando ancorada na religião é reforçada pelas representações sociais (Menezes, 2012, p. 122).

As representações sociais em torno da mulher são direcionadas para os terreiros, ainda que estes tenham outra formatação cosmológica. Todavia, situados nessa sociedade patriarcal, as tensões, os embates e as contradições parecem permear parcela significativa dos terreiros no Ceará.

O caso do assassinato de mãe Obassi em 1996, discutido anteriormente, é sintomático da misoginia encrustada na sociedade, e é realidade identificada no Ceará. Assim, é importante repensar as dinâmicas das relações nos terreiros que podem escamotear violências contra as mulheres, principalmente diante das disputas de poder. Mãe Deleuy, ao ser interrogada sobre como percebe a situação da mulher no terreiro e sociedade, afirma, “*nós mulheres, nós somos recriminada em tudo, porque né só dentro do Orixá, na sociedade que antigamente a gente mulher só era para reproduzir*”. O trecho expressado por mãe Deleuy demonstra a leitura de uma senhora que no passado e presente encontra eco na mesma situação, todavia com uma postura diferente no presente. Pois entende que a atuação das mulheres hoje, principalmente as de terreiro, deve ser de enfrentamento, expressa,

Hoje tá diferente porque nós mulheres nós não pode baixar a cabeça, não. É em qualquer coisa na nossa religião, do nosso lado espiritual, é na sociedade, é na política em tudo. Não pode baixar a cabeça [...] gente vai com garantia e segurança, eu posso isso porque eu tenho capacidade porque se você, nós somos as iyabá e deixar os oborós, os perna de calça tomar a frente, nós vamos, invés de nós ir para a frente, nós vamos para trás. Não esse tempo passou a gente tem é de gritar dizer nossa liberdade.

Essa posição certamente é reflexo de alguém que muito precisou enfrentar para se manter diante de cargo de autoridade. Nessa sociedade que nunca enxergou a mulher pelas lentes do divino, ter uma mulher à frente de um terreiro, em posição de liderança, se configura como um ataque a sociedade patriarcal, ainda mais há décadas atrás.

Conforme aponta Cristina Borges, “a mulher é detentora de conhecimentos, é agenciadora da fé quando se torna mãe de santo, líder religiosa” (Borges, 2018, p. 213), essa perspectiva corresponde com a leitura e compreensão, que pode ser traduzida por princípios filosóficos, que tem nos terreiros de candomblé. Essa concepção estruturou essa religiosidade. Entretanto, diante da formação da sociedade, esses valores se chocam com o pensamento patriarcal e misógino. Ainda assim é possível identificar as resistências, e não somente, as trajetórias em que essas referências são veiculadas, contornando as investidas contrárias.

Mãe Célia de Oxum, iniciada no santo em São Bernardo do Campo-SP, participou ativamente dos movimentos sindicais e acumulou uma bagagem que a fazem ter uma leitura direcionada para a atuação e a militância, ao relatar,

Eu sempre fui cuidada por mulheres. E quando eu falo que vai para além da espiritualidade, é porque com todo respeito a todos, eu acredito e vivi o matriarcado, eu acho que candomblé é matriarcado, entendeu? É onde eu me sinto bem [...] eu não seria uma mulher de movimento social, eu não seria uma pessoa que levanta tantas bandeiras se eu não tivesse cercada por essas mulheres de luta, porque militância não se faz só na rua. Militância se faz em terreiro, com os filhos, com as pessoas que chegam, com a informação.

Quando mãe Célia atesta que viveu o matriarcado está se referindo a sua trajetória espiritual atrelada as mulheres, pois o começo de vida religiosa foi com uma mãe de santo de Umbanda. Em seguida, quando foi para o candomblé, também fez o santo com uma mulher, mãe Hilda de Oxóssi e atualmente está sob os cuidados de uma iyalorixá, a iyá Francis, do Rio de Janeiro. A bagagem religiosa e de valores é creditado a figura de várias mães de santo, mulheres lideranças religiosas. Essa perspectiva dá sentido ao que mãe Célia compreende sobre o lugar de proeminência e matriarcado da mulher no candomblé.

Silva e Domingos (2009), numa investigação que resultou no artigo intitulado *As Religiões Afro-Brasileiras na Voz das Mulheres Lideranças em Juazeiro do Norte*, também apontaram a configuração do candomblé naquela cidade, ao afirmarem: “as mulheres têm papel preponderante na manutenção da existência do candomblé em Juazeiro do Norte. Os cargos, as posições nobiliárquicas e as categorias tradicionalmente

legadas às mulheres nas religiões afro-brasileiras são mantidas ali” (Silva e Domingos, 2009, p. 121).

Apesar das disputas e tensões, das violências e invisibilidade, retomar as trajetórias das mulheres lideranças de Axé de Juazeiro do Norte é caminho fecundo para romper com o pensamento machista que assola não somente a trajetória religiosa das mulheres, mas a própria vida. Acionar suas narrativas é uma rota que permite demarcar suas trajetórias, assim como nos possibilita, em alguma medida, resgatar o lugar de respeito e reverência por quem veio antes, e por quem carrega ancestralmente a incumbência do início e da continuidade, pois como também conclui Silva e Domingos, “quando comparamos os escritos sobre outras regiões e os dados obtidos até o momento, o candomblé de Juazeiro do Norte – nos seus ritos sagrados – tem conseguido se manter como fonte de referência afro-feminina” (Silva e Domingos, 2009, p. 121).

3.2.1 Mapeando terreiros e trajetórias

Como parte da proposta desta pesquisa foi o mapeamento dos terreiros de candomblé em Juazeiro do Norte, esse mapeamento é necessário em virtude da grande quantidade de casas de Axé, além das casas de Umbanda e Jurema, pois é a partir dele que se pode ter dimensão do quantitativo de terreiros, das famílias de Axés, das rotas e das memórias do povo de santo tão importante para a construção sociocultural da cidade. Além de imprimir na esfera política o reconhecimento da existência de um número tão expressivo de terreiros, alguns com mais de quatro décadas de funcionamento.

A salvaguarda da memória e do patrimônio de terreiro é um mecanismo importante de preservação dessa herança africana na cidade. Juazeiro do Norte se constituiu enquanto uma cidade de fé em torno da figura do Padre Cícero, tendo uma das maiores romarias do país, e cujo desenvolvimento econômico no mercado do turismo religioso foi exponencial.

Maria Telvira da Conceição e Leandro Bulhões no livro *As cores da devoção: protagonismo negro e tradição romeira no Cariri*, discutem sobre as insígnias da fé, ao que destacam,

O universo devocional que gravita em torno do Padre Cícero desde o final do século XIX, tendo Juazeiro do Norte como centro de celebrações e de expressões dessa fé coletiva, é intrinsecamente constituído de símbolos, signos, performances e experiências dos sujeitos que o movimentam. Desde os lugares consolidados de manifestação da fé devocional na cidade, à minúcias

iconográficas, gestuais e ritualistas da tradição, são inúmeras as possibilidades de observar esse fenômeno social.

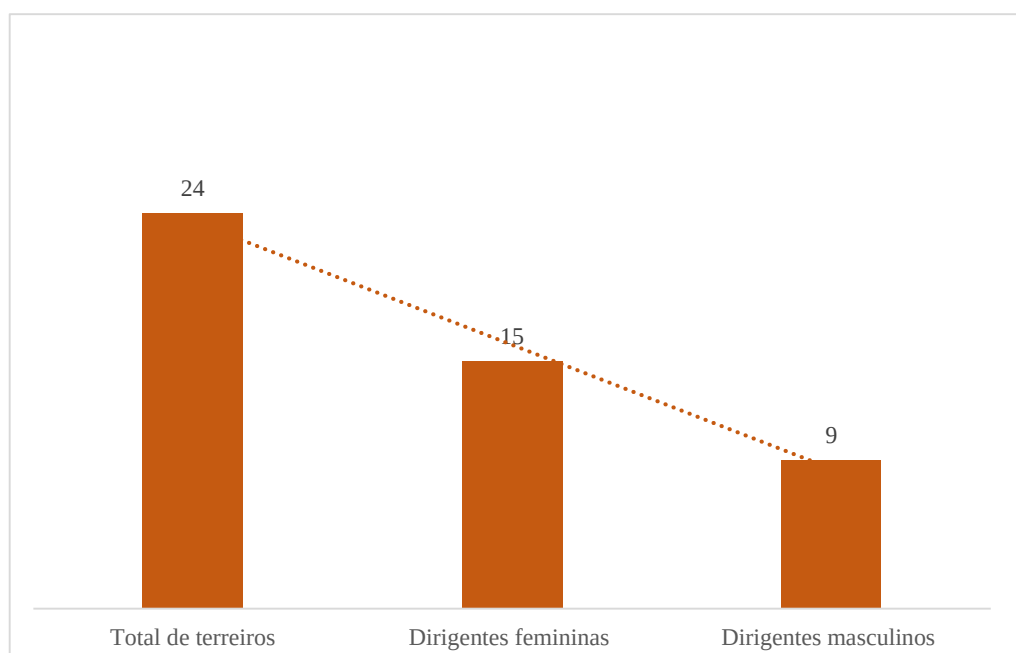
O imaginário social de Juazeiro do Norte é permeado por esse fenômeno que nomeia ruas, praças, estabelecimentos, nomes de pessoas e tantos outros espaços. Outro ponto de extrema relevância na pesquisa é a interrogação acerca das africanidades presentes nesse contexto de fé, visto que a presença negra foi e é marcadora na região, assim como os elementos e insígnias culturais. A figura do Padre Cícero foi transplantada para outras esferas afro-indígenas, numa reelaboração dos cultos em que a própria história da região imerge na paisagem espiritual e religiosa de outras práticas rituais.

Mas, se Juazeiro do Norte é concebida enquanto um lugar de fé por meio do fenômeno do Padre Cícero, por outro viés também o é, pela diversidade de terreiros existentes na cidade. Apesar do mapeamento da pesquisa não abarcar a Umbanda e a Jurema, é incontestável a grande presença desses cultos na cidade, com uma expressiva quantidade de casas abertas. Associado essa dimensão massiva da Umbanda e da Jurema ao candomblé, Juazeiro se constitui também como a cidade da fé pela religiosidade afro-indígena, devendo, por uma questão de justiça, ser reconhecida como tal.

No mapeamento realizado por nós durante esta pesquisa, foi identificado um total de 24 terreiros de candomblé em Juazeiro do Norte, distribuídos nos mais diversos bairros da cidade. Esse mapeamento não pretende estabelecer de forma absoluta o quantitativo de terreiros na cidade, haja vista o constante surgimento de novos terreiros, assim como a mobilidade de alguns e até mesmo o seu fechamento.

Assim, dentre os 24 terreiros identificados, 15 são liderados por mães de santo e nove por pais de santo. A figura (23) abaixo apresenta o quantitativo de terreiros existentes e sua distribuição entre as lideranças.

Figura 23. Quantitativo de terreiros de candomblé em Juazeiro do Norte



Fonte: elaborado pela pesquisadora.

A predominância da liderança feminina ainda permanece, mesmo diante de um cenário adverso, considerando o contexto do Ceará e as questões de gênero, como o caso do assassinato de mãe Obassi mencionado no capítulo 2. Mesmo diante das situações políticas e sociais do Estado, o candomblé é uma manifestação de resistência, identidade e pertencimento em que a mulher ocupa lugar proeminente. Concordamos com a perspectiva de Cristina Borges acerca da dinâmica das mulheres no universo afrorreligioso.

No que se refere às mulheres nas religiões de matriz africana, maternidade espiritual é empoderamento e estimula visitas ao passado das comunidades tradicionais africanas, onde divindades femininas são arquétipos da autonomia e força da mulher no sacerdócio. Interpretações e aplicações dos saberes dos antepassados são expressas em rituais, cantigas, ritmos, performances corporais, gestos e palavras de mulheres líderes. Práticas que contrariam a visão machista do mundo ao mesmo tempo que o interpela (Borges, 2018, p. 2008).

A configuração do campo afrorreligioso em Juazeiro do Norte sublinha o lugar ocupado pelas mulheres enquanto lideranças, enquanto mães de santo. Esse percentual a frente das casas de candomblé contraria talvez até as expectativas de quem direciona o olhar apressado para o interior do Ceará. Não se pode falar em hegemonia, pois esta se liga a uma questão política de outra natureza, mas se pode falar em predominância nessas terras do Sertão. Esse quantitativo também versa sobre estratégia, onde, diante do

confronto que permeia suas atuações, a existência é sim um ato de resistência e legitimidade.

Assim, o levantamento apresenta 62,5% de liderança de mães de santo e 37,5% de pais de santo, formatando uma paisagem afrorreligiosa com expressiva liderança feminina, um dado que contrapõe o cenário do candomblé em Fortaleza.

Os terreiros identificados estão distribuídos predominantemente nos bairros João Cabral e Frei Damião, bairros periféricos, em que a vulnerabilidade social faz com que os terreiros aí situados se tornem pontos de apoio através de campanhas sociais, preventivas, de distribuição de alimentos, e até mesmo em momentos festivos, como a festa de Erê⁴³ em que geralmente se faz na rua para que todas as crianças do entorno possam participar, brincar e se divertir.

Esse papel que o terreiro assume no território no qual está situado, também estimula a quebra do estereótipo negativo em torno da religião, combate ao racismo religioso, assim como celebra por meio da fé a partilha coletiva. O terreiro tem uma função social e política muito importante na comunidade em que está inserido, sendo por vezes um agente de defesa dos direitos daqueles que estão na margem do poder público.

O mapa abaixo na figura (24) apresenta as distribuições dos terreiros de candomblé de Juazeiro por bairros, assim como a listagem destes em cada território. É notório a expressiva presença de terreiros de candomblé no bairro João Cabral evidenciando aspectos da própria formação da cidade, ao alocar significativa parcela dos terreiros nesse território.

O território é compreendido para além da sua concepção física, mas atravessado e constituído pelas relações sociais, pelos sujeitos e suas produções. Nesse sentido, concordamos com Haesbaert quando ele pontua,

Mais que uma entidade físico-material, contudo, o território deve ser lido numa perspectiva relacional, dentro de um conjunto de relações sociais (econômicas, políticas, culturais e socioambientais) que constantemente o redefinem, em um ir e vir entre a territorialização, a desterritorialização e a reterritorialização (Raffestin, 1993 *apud* Haesbaert, 2023, n.p.).

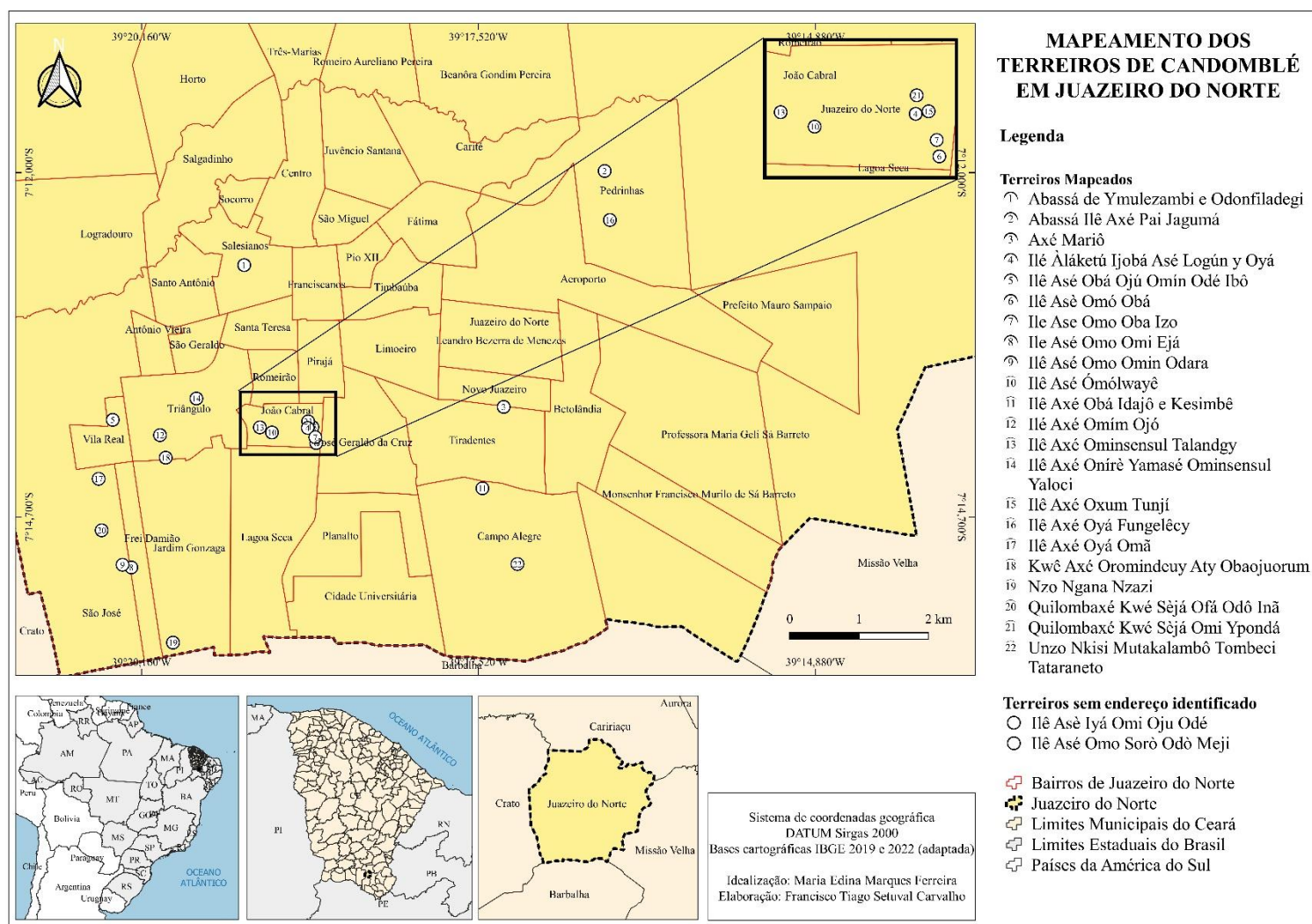
Nessa perspectiva o território se relaciona diretamente com os elementos materiais e simbólicos concebidos a partir da interação sujeitos, lugar e cultura. O território,

⁴³ Divindade que se manifesta com características infantis e está relacionado com o Orixá regente de cada pessoa.

categoria relevante nesta pesquisa, se configura mais tanto como um produtor quanto um produtor em termos materiais e simbólicos. Rogério Haesbaert situa essa relação ao expressar,

Por isso é imprescindível entender o território a partir dos múltiplos sujeitos sociais envolvidos nas dinâmicas de des-re-territorialização, especialmente considerando as distinções e imbricações entre classes ou grupos hegemônicos e classes ou grupos subalternizados. Só assim temos clareza do jogo de forças que se articula na construção do território e a complexidade das ações em função da classe socioeconômica, do grupo étnico ou da condição de gênero e geracional (ou etária) – por vezes até mesmo do idioma falado ou da filiação religiosa (Haesbaert, 2023, n.p.).

Figura 24. Mapa da localização dos terreiros de candomblé em Juazeiro do Norte



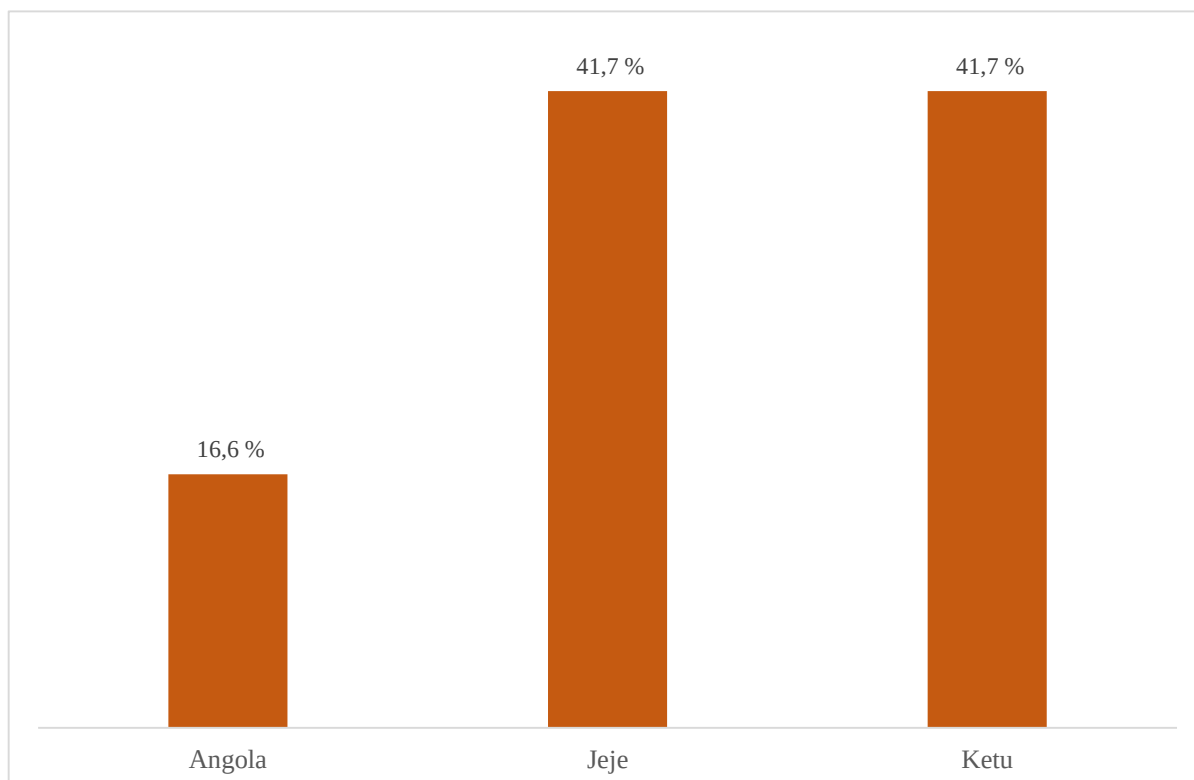
Fonte: elaborado pela pesquisadora.

Retomando o universo abrangido por esta pesquisa, nesse levantamento foi utilizado como fonte principal o Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará (2022), além de visitas *in locus*, a partir da minha experiência pessoal com as casas, e das redes sociais

e blogs como Instagram que permitem identificar os nomes e endereços das casas. Essa técnica de coleta permitiu a identificação de 24 casas de candomblé.

Além da distribuição da liderança, também foi verificada a distribuição por nação, conforme figura (24) abaixo, das quais 41,7% se identificam com a nação Ketu, 41,7% com a Jeje e 16,6% com a nação angola.

Figura 25. Distribuição dos terreiros por nação em Juazeiro do Norte



Fonte: elaborado pela pesquisadora.

Importa ressaltar que não foi uma preocupação desta pesquisa elencar os critérios de identificação da nação, visto que não cabe a pesquisadora essa atribuição. A nação Jeje em Juazeiro do Norte teve forte ligação com pai Fernando, já falecido, e pai Bobô, cujos terreiros se ramificaram em outras casas em Juazeiro do Norte. Atualmente, pai Bobô tem um expressivo número de filhos na cidade, cuja nação é identificada como Jeje.

A nação angola pode ser visualizada em pelo menos quatro terreiros de candomblé, atualmente. Destes, um assumiu uma luta identitária de valorização e reconhecimento da nação angola a partir da própria ritualística da casa. A nação angola por muito tempo foi suplantada pelo ideário de “nagocracia” postulado por antropólogos do início do século XX, que consideravam os candomblés nagô como predominantes no

país, associando-os, inclusive, a um ideal de pureza e à própria identidade afro-brasileira tão marcante na dita cultura nacional.

Marina de Melo e Souza em *Bantos na África e no Brasil*, discorre,

A presença banto na formação da sociedade brasileira vai muito além das manifestações com evidentes marcas africanas, como os batuques, os jongos, os lundus, o samba, no que diz respeito à música e à dança; como os calundus, macumbas e umbandas, no que diz respeito à religiosidade; à capoeira, no que diz respeito a uma luta que é dança. A influência banto está presente no vocabulário brasileiro, como mostrou a linguista Yeda Pessoa de Castro (2001); nas formas de organização dos grupos e estabelecimento de redes de solidariedade que tomam como matriz a organização familiar; na certeza de que as esferas visíveis e invisíveis da existência estão intimamente conectadas e essa interligação deve ser sempre considerada (Souza, 2023, p. 37).

Assim como também está presente na religiosidade desde o calundu até a organização do candomblé congo-angola. Se foi possível observar essa nação na década de 1960 em Fortaleza, é fato que ela também esteve presente há pelo menos desde o início da década de 1970 no Cariri, em Juazeiro do Norte. Na atualidade também é notório sua presença, inclusive em uma casa que descende do Tumbensi. Entre passado e presente, as águas da matriz congo-angola se encontram no território caririense.

A tabela (1) abaixo apresenta a listagem dos 24 terreiros identificados com informações como o nome da mãe ou pai de santo, da casa e o endereço do terreiro.

Tabela 1. Mapeamento dos terreiros de candomblé em Juazeiro do Norte

Terreiro	Liderança	Nação	Localidade
Terreiros liderados por mulheres			
Ilê Axé Obá Idajô e Kesimbê	Mãe Deleuy	Angola	R. Leão XIII, Salesianos
Ilê Axé Oxum Tunjî	Mãe Celia de Oxum	Ketu	R. Ministro Colombo de Souza, Pedrinhas
Nzo Ngana Nzazi	Mãe Maleozazi	Angola	Avenida Castelo Branco, Novo Juazeiro
Ilê Axé Oyá Fungelêcy	Mãe Jacinta	Jeje	R. Joaquim da Rocha, João Cabral
Ilê Axé Oyá Omã	Mãe Francisca (Oyá Gambegy)	Jeje	R. Cecília de Souza, Vila Real
Quilombaxé Kwé Sêjá Ofá Odô Inã	Mãe Maria	Jeje	R. Capitão Coimbra, João Cabral
Quilombaxé Kwé Sêjá Omi Ypondá	Mãe Erlania	Jeje	R. Capitão Coimbra, João Cabral
Kwê Axé Oromindeuy Aty Obaojuorum	Mãe Terezinha	Jeje	R. Irmã Helena Hilda Rocha, Campo Alegre
Ilê Asê Omó Obá	Mãe Cicinha de Obá	Ketu	R. Manoel Tavares Lopes, Frei Damião
Ile Asê Omo Omi Ejá	Mãe Eliane	Ketu	R. AC. Público, Frei Damião
Ile Ase Omo Oba Izo	Mãe Gegê	Ketu	R. Perpétua Carneiro da Cunha, João Cabral
Ilê Asê Omo Omin Odara	Mãe Lucia	Ketu	R. Mirtes Alves de Menezes, Tiradentes
Ilê Axé Ada Mejí Ofá Odé	Mãe Flávia	Jeje	R. Luiz Freitas, Triângulo
Ilê Asê Omo Sorô Odô Mejî	Mãe Anne	Ketu	(Endereço não informado pela comunidade)
Ilê Asê Iyá Omi Oju Odé ⁴⁴	Mãe Jack	Ketu	Sítio Brejo da Roça, Zona rural

⁴⁴ A casa até o final da pesquisa estava em processo de construção, todavia como havia uma página no Instagram com o brasão do terreiro e registros do espaço e, considerando o uso da perspectiva netnográfica, está sendo listada neste levantamento.

Terreiros liderados por homens

Abassá Ilê Axé Pai Jagumá Ilê Asé Ómólwayê	Pai Jagumar Pai Bira	Jeje Ketu	R. João Conrado Cruz, João Cabral Trav. Francisco Vicente Silva Cavalcante, Triângulo
Ilê Axé Ominsensul Talandgy Ilê Àlákétú Ijobá Asé Logún y Oyá	Pai J. Paulo Pai Isaac	Jeje Ketu	Av. Paraíba, João Cabral R. Ministro Colombo de Souza, Pedrinhas
Abassá de Ymulezambi e Odonfiladegi	Pai Adriano	Angola	R. Antonio Saraiva Landim, Frei Damião
Unzo Nkisi Mutakalambô Tombeci Tataraneto	Pai Rafael	Angola	Rua Domingos Rodrigues Barbosa, Jardim Gonzaga
Ilê Asé Obá Ojú Omín Odé Ibô	Pai Dola	Jeje	R. Terezinha Pereira de Souza, Jardim Gonzaga
Ilê Axé Omím Ojó	Pai Wanderson	Ketu	R. Antonio Emidio da Silva, Frei Damião
Ilê Axé Onírè Yamasé Ominsensul Yaloci	Pai Alan	Jeje	Rua Joaquim da Rocha, João Cabral

A tabela acima tem uma função descritiva em virtude da necessidade de situar esses sujeitos no território juazeirense de modo a serem visibilizados diante das políticas de proteção e salvaguarda do Patrimônio cultural material e imaterial. Os terreiros de candomblé assim como suas lideranças, mães e pais de santo, são sujeitos que contribuíram para disseminação das práticas afro-brasileiras na cidade e na região. Tiveram e têm papel de extrema relevância na formação socioespacial da cidade, atuando como agentes políticos de combate ao racismo e pela valorização da cultura e da memória afro-brasileira nesse território.

4 TRAJETÓRIA DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ EM JUAZEIRO DO NORTE

4.1 Caminhos e memórias que escrevem a história

4.1.1 Ilê Axé Obá Idajó e Kesimbê

No meu primeiro contato como pesquisadora com mãe Delewí, ela se mostrou disposta, tendo atendido inicialmente minha ligação e se disponibilizado a conversar comigo pessoalmente. Fui com a ideia de apresentar a pesquisa pra ela, como os caminhos próprios da pesquisa se organizam quase sempre de modo diferente, quis ela conversar já de imediato.

Ao chegar na casa de mãe Deleuy, fui recebida por um de seus filhos, abian (ainda não iniciado no culto), e ele me pediu para aguardar, pois sua mãe estava num atendimento espiritual, incorporada com o seu mestre Zé Pelintra, no barracão da casa. Aguardei por volta de 30 minutos, até que ela encerrou, dispensou a cliente e me cumprimentou. Eu

pedi sua benção, e ela me encaminhou para o barracão para que pudéssemos conversar melhor.

Ao entrar, havia uma esteira aberta no chão e as cadeiras de autoridade. Ela sentou-se em uma delas, e o seu filho de imediato também trouxe uma cadeira para mim, sentei-me, me apresentei e disse o motivo pelo qual estava ali. Ela mencionou sua relação com a minha mãe de santo, mãe Celia de Oxum, em que ambas são comadres, se conhecendo há anos, e então já iniciou a conversa.

Maria Marlene da Silva ou mãe Deleuy como é conhecida, é a mãe de santo de maior idade de feitura em Juazeiro do Norte. Em dezembro daquele ano, 2025, completaria 50 anos de iniciada no candomblé. Mãe Deleuy é filha biológica de uma mãe pernambucana e um pai baiano. Sobre o seu nascimento, ela relata,

Meu pai veio com minha mãe, ela grávida de mim, pra que eles compra ouro aqui, e ia para Santa Cruz de Malta, quando ela chegou no Crato, ela se entrou em trabalho de parto. Então meu pai deixou ela no hospital, lá na maternidade do Crato e seguiu viagem, só que eu nasci 28 de abril.

Assim como é sintomático a instalação do candomblé em Juazeiro do Norte através da permuta entre várias rotas, também o foi o nascimento de mãe Deleuy, num trânsito entre Bahia, Pernambuco e Ceará. Após o seu nascimento, ela retorna juntamente com sua mãe para Bonfim imersa em um caminho que se faz e refaz constantemente. Assim, afirma, “*minha mãe depois foi embora pra Bonfim, lá ela conheceu um cearense, casou e veio morar no Juazeiro, quando eu fiz 7 ano a minha mãe faleceu. A minhas tia avó, tia do meu pai, me levou pra Bonfim. Então, eu fiquei dos sete a uns 11 anos lá em Bonfim*”.

A partir desse retorno, mãe Deleuy começa a apresentar as manifestações espirituais que são rejeitadas por sua família. Ela revela, “*com sete anos eu bolei, meu Orixá bolou, ela não queria [...] eu fui iniciada com sete ano, mas eu não conto, porque a vó deu um cafuri em mim. Eu tinha sete ano de idade. Então dos sete aos 14 eu sofri muito*”. Bolar no santo é o indicativo máximo da necessidade de feitura, de iniciação no culto.

Era costume antigo, e talvez algumas casas ainda mantenham essa tradição, que se a pessoa bolasse no terreiro, ela só sairia de lá “feita”, iniciada. Pois compreendia-se que ali era a vontade de Orixá e este queria que a iniciação acontecesse de imediato. Devido as circunstâncias da vida, do ritmo de trabalho frenético, de uma sociedade

atravessada e marcada pelo ritmo do relógio das grandes corporações, talvez situação como essa hoje em dia já não seja tão recorrente, mas em algum momento já foi.

Mãe Deleuy menciona a palavra *cafuri*, como uma espécie de obrigação, no entanto o *cafuri* não se configura como uma iniciação, como ela ressalta, “*é melhor você fazer o Orixá, porque o cafuri você passa 14 dia recolhida, tem a mesma matança do Orixá, bicho de quatro pé e tudo, a diferença é que você não veste as roupas, não tem as saída e você não tem dijina*”. O relato de mãe Deleuy também possibilita mostrar a urgência que a mesma tinha para cuidar do seu Orixá, visto, ter passado por esse procedimento.

Ela ainda complementa,

É melhor tu fazer teu orixá, porque a vó lá, ela deu um cafuri que dá comida a tudo, tudo que você faz na feitura tem no cafuri, a diferença é que você não sai de branco, de estampado, não tem as três saída e não tem urunkó e você não tem dijina. Você dá um cafuri, você continua abian.

Esse procedimento não confere à pessoa que se submeteu a condição de iniciado, de noviço, embora como mãe Deleuy mencionou, tenha parte dos ritos e elementos constitutivos de uma iniciação. *Cafuri*, diante do contexto apresentado pela sacerdotisa, é um termo bantu, e talvez um procedimento próprio do candomblé de nação congo-angola, em situações emergenciais, como que para aplacar a necessidade iminente de render cuidados ao seu Orixá mediante iniciação. Depois desse período, mãe Deleuy relata sobre as suas cobranças de santo e de como esta se relaciona com a sua vinda para Juazeiro do Norte.

Quando fez os 7 ano, antes dos sete ano Orixá começou a cobrar, eu desmaiava, eu via coisas que ia acontecer e eu ficava perturbada. E o povo me tinha como a louca, porque a minha família, parte do meu pai, eles eram uma pessoa ignorante, que não queria aceitar o lado espiritual, aí ela veio embora pro Juazeiro. Porque ela disse que aqui a terra era santa, não tinha macumbeiro [...] eu cheguei aqui dia 26 de dezembro de 73, eu tinha 13 ano.

A manifestação da mediunidade por muito foi enquadrada como loucura, provocando por vezes internações em sanatórios ou a busca por uma cura através da religião cristã. Assim também aconteceu com mãe Deleuy em que sua família na tentativa de pôr fim a essa situação compreendida como “tormento espiritual” procurou a terra conhecida pela fama do Padre Cícero e seus milagres. Assim, já em Juazeiro do Norte, explica,

Então, quando eu vim, a minha tia comprou uma casa aos padres do Salesiano, que ela tinha uma amizade muito com esses padre, que esses padre arrumava

tudo para ela, então o que foi que aconteceu, quando nós chegamo aqui na rua, eu escutei os toque das ngoma, das atabaque. Ai eu falei para minha prima, oiá, aqui tem candomblé. Amanhã eu vou, eu disse, [...] no outro dia eu fui.

Os atabaques, ou ngomas, como também são chamados no candomblé congolês, são instrumentos indispensáveis nos terreiros de candomblé, cumprindo diversas funções. Esse relato de mãe Deleuy sobre ter ouvido os tambores tocar e ir procurar o local, também é identificada na fala de mãe Célia quando iniciou sua trajetória na Umbanda, em São Bernardo do Campo-SP. Os atabaques convocam os Orixás a virem em terra, mas também convidam as pessoas a se unirem diante daquele grande encontro de louvação ancestral. Pode ser compreendido literalmente como um chamado.

Nas cerimônias de candomblé, quando uma autoridade traduzida na figura de uma mãe ou pai de santo chega ao barracão, é comum “rufar” os tambores em manifestação de respeito àquele sacerdote, reconhecendo o seu lugar enquanto liderança. Todavia, um dia em um candomblé na cidade de Missão Velha, durante uma festa, um pai de santo de longa idade, chamou atenção para a função e significado do “rufar” tambor. Segundo ele, o sentido de rufar tambor em reverência a um sacerdote ou sacerdotisa que está chegando é deslocado, pois “rufar” o tambor serve para sinalizar a Exú, guardião da porteira, que uma pessoa está chegando e que ele preste atenção, no sentido de proteção da casa e todos que ali estão. De resguardar o terreiro diante de possíveis e quaisquer más intenções. É importante destacar como os significados e sentidos de muitas práticas são transformados ao longo do tempo. Ora subtraído, ora acrescido e em alguns casos transformados completamente em outra interpretação totalmente diferente do significado primeiro.

Outro aspecto presente da dimensão cosmogônica dos terreiros e dos seus membros é a relação de condução da vida e dos seus caminhos pelo Orixá. Associado a isso se tem a ideia de Odu, que significa caminho e por isso a noção de um destino atrelado ao de Orixá seja tão intrínseca. Nesse sentido, mãe Deleuy profere uma fala que evidencia a sua relação com Orixá diante da própria vida, “o santo me levou”, se referindo ao encontro da casa de pai Beto.

Ela também destaca o quanto pai Beto era novo em idade, ao dizer, “*só que meu pai era novo, porque meu pai fez o Orixá dele muito novo, meu pai fez o Orixá dele com 7 ano*”. É de conhecimento da comunidade de terreiro juazeirense que pai Beto tem mais de 50 anos de santo, e ainda apresenta certa jovialidade o que converge com o depoimento

de mãe Deleuy. Esse aspecto jovial e ávido o permite percorrer Estados, cidades e caminhos no curso de obrigações e compromissos espirituais.

Sobre o contexto propriamente dito da iniciação de mãe Deleuy, ela relata que houve alguns impasses, pois quando fez o procedimento do cafuri foi para o Orixá Ogum, e quando se recolheu para se iniciar, o Orixá não aceitou. Tendo sido recolhida em setembro para sair em outubro, devido esse episódio, só pode sair em dezembro. Ou seja, ficou recolhida mais tempo do que o previsto, em virtude da confirmação do Orixá. A esse respeito ela descreve,

Eu fiz em 75⁴⁵. Eu fiz meu Orixá eu tinha 15 anos, em 75. Eu entrei em setembro para sair em outubro, e não deu certo. Teve problema no orixá. E aí, fã, porque sempre achava, porque realmente a vó fez minha obrigação, deu um cafuri eu com Ogum, mas Ogum é meu juntó. Então Ogum não queria abrir de mão, mas meu pai ele tem uma coisa, ele tira ebó em filho, ele joga, ele faz tudo, porque ele só bota gravata do Orixá, quando ele tem certeza que é seu Orixá. Então, eu entrei em setembro e eu sai em dezembro [...] eu entrei como uma filha de Ogum, mas quando o pai foi fazer o fundamento pra poder colocar o Kelê de Ogum, não era Ogum.

Essa circunstância de iniciação de mãe Deleuy não é incomum, por vezes acontece de alguém se recolher para um Orixá e no momento da feitura, outro se manifestar. Há relatos que atribuem isso a complexidade de definição do Orixá de uma pessoa, sendo justificado inclusive com a afirmativa de que era procedimento comum há tempos atrás a confirmação do Orixá através de sete pais de santo diferentes, para garantir a exatidão do Orixá em questão na cabeça da pessoa.

Assim, mãe Deleuy não foi iniciada para Ogum e sim para Oxum, sendo Ogum o seu juntó, o segundo Orixá. Sobre a abertura da casa de pai Beto, a sacerdotisa atribui ao ano de 1971, pois em 1972 ele realiza a primeira feitura. A casa que mãe Deleuy atualmente conduz é a mesma aberta por pai Beto para sua filha, a Mãe pequena, assumir como mãe de santo, no início da década de 1980, com a qual ela também partilhava a liderança. Ao ser interrogada sobre em que ano ela assume a liderança da casa, explica, “a partir dos anos 80, porque ele foi dá obrigação de uma irmã minha lá em São Paulo, em Diadema, e lá ele ficou, aí pronto. Ele ficou ele passou mais de 10 anos em São Paulo”.

⁴⁵ Se referindo ao ano de 1975.

Figura 26. Oxum de mãe Deleuy e pai Beto



Fonte: arquivo particular de mãe Deleuy.

A imagem (26) acima é da obrigação de sete anos de mãe Deleuy, em que Oxum está manifestada. Na foto é possível observar pai Beto ainda muito jovem ao lado do Orixá. Mãe Deleuy se mantém sob os cuidados do seu pai de santo desde a iniciação, com meio século dessa relação entre pai e filha que atravessou tempo.

Mãe Deleuy informa que nos anos 1980 Mãe pequena já estava à frente da casa e partilhava com ela a responsabilidade, em virtude da sua já avançada idade. Em uma publicação encontrada no Facebook de 2016, identificamos uma informação que converge com esse relato,

Hoje é um dia mais do que especial minha filha de Xangô completa mais um ano de vida mulher guerreira, de punho firme que há 40 anos atrás junto comigo ajudou a introduzir o candomble em Juazeiro do Norte, enfrentando todo tipo de preconceito e discriminação a nossa religião, durante alguns anos foi yakekere da minha casa, com a minha mudança de Juazeiro Xangô pediu que eu abrisse seu próprio [Sic] axé que ainda hoje está em pé junto com minha filha ya deleuy vem sustentando nossas raízes. Que olorun de conceda muitos anos de vida minha filha pois apesar [Sic] da distância meu coração jubila de felicidade por essa data, que já mais sairá de minha mente e do meu coração, que o grande Orixá Xangô, rei de oyo deus da justiça conceda muitos anos de vida e felicidades que possamos ter por muito tempo essa felicidade em nossas vidas, parabéns minha filha, feliz aniversário e muito axé.⁴⁶

⁴⁶ Postagem extraída da página do Facebook de Beto Coutinho (pai Beto), <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=850857981711170&set=t.100003609270895&type=3>

O Abassá de Xangô e Oxum foi fundado para Kamukeazazi, Mãe pequena, todavia com a incumbência de mãe Deleuy ajudar a cuidar.

Até que em 1993, mãe Deleuy, recebe de fato os direitos de mãe de santo do terreiro, o deká. *“Quando foi em 93, eu recebi meu adeká, ai eu tomei a frente de um tudo, assim, mas eu sempre botava minha mãe na frente, porque ela tinha um problema, ela tinha deká e tudo, mas ela tinha dificuldade”*. Essa postura de mãe Deleuy retrata o respeito pela senhoria e por quem veio antes dela, pois mesmo ela assumindo de fato a liderança da casa, reconhecia o lugar de mais velha de Mãe Pequena.

Diante do recebimento da liderança de uma casa que ela já ajudava a conduzir há anos na condição de kota⁴⁷ destaca o pronunciamento do seu pai de santo ao entregar os seus direitos, *“ó, minha filha, você foi a kota de Ogum até hoje [...] você não vai ser mais a mãe kota, você vai ser a iyá”*. Ela informa que apesar de pai Beto ter ido embora para São Paulo, ele retornou para entregar os seus direitos de mãe de santo do terreiro.

Figura 27. Mãe Deleuy de Oxum



Fonte: Extraída do site:⁴⁸

⁴⁷ Kota neste caso, era a mãe criadeira do terreiro que ajudava a cuidar dos filhos durante as obrigações.

⁴⁸ <https://www.instagram.com/p/CxRU2P-ubjxFhIi9S5tG-yEgT0bCb69yu7hyjE0/?igsh=ZTU2azlpb2UyMzk%3D>

O Seu primeiro barco saiu em dezembro do mesmo ano em 1993, cujos Orixás foram Oxóssi, Yansã e Yemanjá, além de uma ekedi iniciada por seu pai de santo para a sua Oxum, de digina Ominizu. A família biológica de mãe Deleuy também é feita no santo, somado a ela, os demais filhos não sanguíneos, mas que fazem parte da comunidade no sentido de família, partilha e Axé.

A trajetória de mãe Deleuy foi atravessada por desafios e superações. Desde tenra infância dedicada ao cuidado espiritual e com ele as renúncias inerentes. Sua trajetória cujo caminho é como uma luz que ilumina as rotas do candomblé em Juazeiro do Norte é repleta de força, inspiração e superação. Uma mulher desde a década de 1970 conseguir estar e manter um terreiro de candomblé, certamente foi a custo de muito esforço e estratégia, arma conhecida e utilizada por aquelas cuja cabeça e vida são concebidas por Oxum.

O terreiro inicialmente denominado Abassá de Xangô e Oxum, em alusão ao Orixá de mãe Kamukeazazi, Xangô, permaneceu com esse nome por muitos anos, atravessou décadas. Todavia, mais recentemente, passou a se chamar Ilê Axé Obá e Idajô e Kesimbê, apesar dos termos, a nação não mudou, segundo mãe Deleuy. Esta informa que o terreiro continua sendo raiz angola, vinda de Mabeorô e Manadeuí, através das mãos de pai Beto.

Figura 28. Mãe Deleuy em transe de Oxum



Fonte: Extraída do site⁴⁹

A imagem (28) acima é da Oxum de mãe Deleuy manifestada. Um registro cuja beleza e força se expressam por si só. Para o povo de terreiro, Oxum é considerada a água que tudo contorna e tudo faz nascer, senhora cuja fertilidade permite o nascimento e os bons frutos.

Assim, os caminhos trilhados por mãe Deleuy revelam o Axé vindo de Sergipe das mãos de Manadeuí, passando por Mabeorô, e chegando em uma mãe de santo de Oxum, através do estabelecimento de Ogum por meio de pai Beto e dando continuidade através das mãos dessa reconhecida mãe de santo também de Oxum, em Juazeiro do Norte.

4.1.2 Ilê Axé Oxum Tunjí

O meu primeiro contato com mãe Célia foi através de um homem de Oxóssi e ogã de Oxum, em meados de 2016. Esse primeiro encontro se deu pelo viés espiritual, e foi o primeiro terreiro em que eu pisei. Oxóssi, Orixá cujo caminho apontado é certo, foi preciso ao me conduzir até lá. Foi nesta casa que o meu vínculo com mãe Célia se estabeleceu, vindo esta a se tornar minha iyalorixá.

Quando eu contatei mãe Célia acerca da pesquisa e, por conseguinte da entrevista, esta, de prontidão se dispôs. Mãe Célia costumeiramente relata sobre sua família de Axé, seus mais velhos e a importância de reverenciar quem veio antes. Assim, para ela, participar desta pesquisa possibilitou retornar ao seu passado, rememorar figuras importantes que atravessaram sua trajetória e presentificar a força do passado através das suas narrativas.

Cícera Cicélia Freitas Lopes ou como também é conhecida Mãe Célia de Oxum é natural de Juazeiro do Norte, e foi para São Paulo ainda muito jovem. Mãe Célia foi filha de mãe Ciça de Ogum, que era filha de pai Vilmar de Ogum, na Umbanda, em São Bernardo do Campo - SP. Após 12 anos de desenvolvimento e cuidado na casa de mãe Ciça, mãe Célia foi para a casa de Mãe Hilda de Oxóssi, de digina Tulemborasí, nação Angola, onde faz o santo, se iniciando para Oxum.

⁴⁹ https://www.instagram.com/p/DDhz_bcvJJd_eK2_CxR2i_VemUyNQwpBXKU3Lw0/

Após quatro anos, mãe Hilda vem a falecer, e mãe Célia fica sob os cuidados de pai Ciço de Omolu, já nas águas de Ketu, após quatros anos, passa para a raiz do Axé Oxumarê através da iyá Francis de Yemanjá, com quem está desde então, cujo terreiro é o Ilê Axé Omo Ejá, no Rio de Janeiro.

Mãe Célia, ao ser perguntada acerca da sua linhagem de Axé, atesta a presença marcante da Umbanda em sua trajetória por meio de mãe Ciça de Ogum, ao dizer:

A Ciça de Ogum, ela era filha de Vilmar de Ogum, a dona Hilda que realmente é minha navalha, mas eu não posso desmerecer aqui a importância de Cícera na minha vida, porque todas as entidades que até hoje eu incorporo foram todas doutrinadas com Cícera, né? Então eu fui para outra casa praticamente para me iniciar, né, porque eu já tinha essa trajetória lá no Ogum Iara onde minhas entidades já davam passe, já todas as entidades que eu trabalho até hoje foram todas doutrinadas por Ciça.

A sua trajetória no candomblé, propriamente dito, pois, a casa de mãe Ciça de Ogum era de umbanda e candomblé, apesar da umbanda ser predominante no sentido do culto diário, começa com mãe Hilda de Oxóssi em 1986. Inicia-se no santo, com a digina Ominlanguê, cuja raiz já se identificava como Angola, tendo sido mãe Célia iniciada no Angola Muxicongo, como afirma, “*nasci no angola, e nasci no angola muxicongo, é pouco conhecida. Mas é uma nação de Angola que inicia Orixá*”. Mãe Hilda foi iniciada no Ketu, e posteriormente “trocou de águas” indo para a nação Angola.

Acerca de mãe Hilda, mãe Célia informa,

A dona Hilda, ela nasceu no Ketu e depois foi para a Angola, onde deu muito certo a vida dela, muito certo mesmo, era a segunda maior casa de axé na região na época. Ela era filha de Itelegi de Logun Edé, de Montes Claros. Porque ela, não sei o nome do pai dela que fez ela no Ketu. Ai depois que ela foi para Angola, ela foi para o Itelegi, in memória, também, né, de Montes Claros que era filho de Deundá. E aí eu só sei até aí, Deundá de Iemanjá, Miguel Grosso.

Conforme já foi explicado, Miguel Arcanjo Paiva conhecido como Miguel Grosso, Miguel de Tempo ou Miguel Deundá sendo este último sua digina, Deundá, foi um babalorixá, iniciado por Olegário de Oxum no terreiro da Goméia na Bahia, casa cedida pelo conhecido babalorixá Joãozinho da Goméia.

Figura 29. Miguel Deuandá



Fonte: Extraída do site⁵⁰

Ele foi iniciado em 1925, para Yemanjá, mas foi identificado pelo juntó Tempo, por isso muitos acreditavam ser ele iniciado para o próprio Tempo. Miguel Deuandá iniciou muitos filhos na Bahia.

Na época, Deuandá já não morava em Salvador, havia se estabelecido como babalorixá no Rio de Janeiro. Embora tivesse feito muitos filhos de santo antes de se mudar para o Rio, nunca chegou a abrir terreiro em Salvador – a maioria de seus filhos baianos havia sido recolhida na casa de Joãozinho da Gomeia, de quem era muito próximo (RABELO, 2014, p. 85).

A autora ainda destaca a intrínseca relação entre o candomblé de ketu e angola em que muitos pais de santo faziam parte de um círculo de ajuda e partilha, incluindo os elementos das próprias nações, sendo por vezes um filho iniciado na casa do outro, em virtude de alguma especificação do Orixá. Rabelo destaca aproximações e trocas,

Conforme me explicou Ominidê, o pai de santo de Miguel Deuandá, Olegário de Oxum, pertencia à nação keto, mas era também muito ligado a Joãozinho da Gomeia, pai de santo angola. Tempo, o segundo orixá (juntó) de Deuandá, é um orixá da nação angola que precisa ser cuidado de acordo com os preceitos do rito angola. Mãe Beata conta que Deuandá trabalhava no angola e no keto, embora se identificasse como keto. Esses dados sugerem uma circulação e troca entre terreiros de diferentes nações – não só cooperação entre eles, como também um processo de aprendizado por parte dos filhos de santo que abarcava procedimentos rituais de diferentes tradições (Rabelo, 2014, p.85).

⁵⁰ <https://www.facebook.com/photo/?fbid=441059953312687&set=pcb.441060036646012>

Miguel Deuandá foi bisavô de santo de mãe Célia, sendo o pai de santo de Italegi de Logun Edé, de nome Terezinho Nery de Santana, cujo casa era Terreiro Oxóssi Caçador (Borges, 2016) que por sua vez era pai de mãe Hilda de Oxóssi, que iniciou mãe Célia, em 1986. Sobre as circunstâncias da iniciação, é importante destacar que o rito era mais restrito e ao mesmo tempo pairavam diversas concepções estereotipadas acerca da iniciação, em alguma medida como existe ainda hoje. Porém, num contexto de repressão, ditadura e perseguição social e em que o racismo agiu de forma mais incisiva sobre as expressões afro-brasileiras, principalmente as afrorreligiosas.

Nessa seara, mãe Célia que iniciou sua trajetória espiritual na Umbanda, ainda na adolescência, em São Paulo, ao ser perguntada sobre o caminho que a levou a fazer o santo, diz,

Eu não queria fazer santo, eu nunca quis eu me segurei nos bori, porque eu nasci em Juazeiro. Eu fiz parte da igreja, de várias coisas mesmo, né, muito cedo, e para mim era demônio, entendeu? Então os rituais do candomblé que é mais secreto e para mim aquilo que a gente não podia ver é porque tinha demônio, tinha pacto, então eu aceitava receber minhas entidades. Mas jamais fazer santo e aí foi quando o meu Orixá, eu engravidei e fiquei com um risco de vida. E aí eu chego um momento que eu digo, minha vida eu tenho o direito de fazer, Oxum não abriu mão, e eu tenho direito de fazer o que quiser da minha vida, mas a vida da minha filha não. E aí por este motivo eu me iniciei.

A posição de mãe Célia suscita diversas questões, a primeira de ordem social em torno do pensamento negativo acerca das religiões afro-brasileiras, principalmente pela formação cristã desde muito cedo, e ainda que estivesse em contato com a Umbanda, na leitura de mãe Célia, o candomblé era tido como mais secreto e por isso apresentava práticas desconhecidas que denotavam algum tipo de “pacto” com o demônio. Esse pensamento externalizado por ela pode ser lido como um traço do racismo, em que culturalmente foi alimentando a recusa e o medo em torno das práticas afro-brasileiras, pejorativamente concebidas como “magia negra”.

Em contrapartida, esse pensamento também é fruto da tentativa de expurgar as referências africanas da sociedade, haja vista dentro dos terreiros de candomblé ser empregado toda uma cosmogonia e cosmologia africana, se distanciando, em grande medida, da Umbanda que sofreu bastante com o processo de embranquecimento.

Acerca dos diferentes processos de branqueamento, Achille Mbembe, em *Crítica da Razão Negra* (2022), afirma,

Três determinantes históricas explicam, por conseguinte, a força por trás da fantasia do branco. E, desde logo, são muitas as pessoas que nela acreditam.

Como acabamos de explicar: longe de ser espontânea, essa crença foi cultivada, alimentada, reproduzida e disseminada por um conjunto de dispositivos teológicos, culturais, políticos, econômicos e institucionais, cuja evolução e cujas consequências ao longo dos séculos foram bem retraçadas pela história e pela teoria crítica da raça. De resto, em várias das regiões do mundo, um imenso esforço foi feito no sentido de tornar essa crença um dogma, um hábito (Mbembe, 2022, p. 90).

O que o ocidente concebeu sobre si é tão fantasioso, produto da imaginação, assim sobre o que determinou sobre o outro. Todavia, essa fantasia permitiu toda sorte de exploração e colonização, provocando uma construção subjetiva de si e do outro, daqueles que ele designou como negros. Essa atribuição do ser negro está intrínseca à percepção de si e logo até a própria dimensão psico-onírica, em que o comportamento é resultado dessa construção. Essa percepção de si, por parte de mãe Célia diante do fato da iniciação no candomblé é retrato dessa violência subjetiva, fruto da colonização, ao que podemos identificar como racismo.

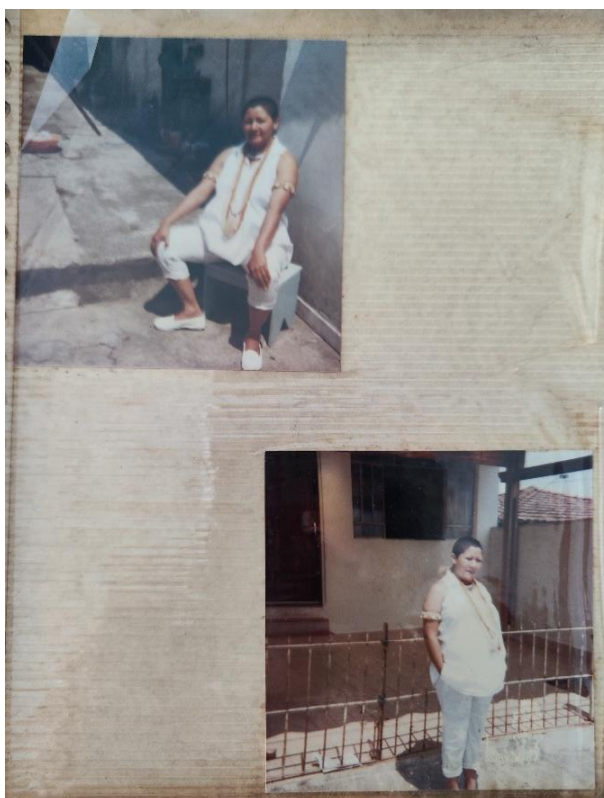
Retomando as circunstâncias da iniciação de mãe Célia, ela deixa evidente que se iniciou a partir do surgimento de um problema de saúde que colocava em risco tanto a sua vida quanto a da sua filha, da qual ela estava com seis meses de gestação. E por isso, apesar do seu pensamento estereotipado, resolve se iniciar, por ela e pela filha, pois ao se iniciar também estava iniciando sua filha, com as particularidades que esse processo requer.

Nesse cenário em que a linhagem de Axé se constitui como um elo importante tanto de validação social e espiritual, quanto da própria trajetória pessoal, mãe Célia destaca a sua relação com o seu avô de santo, Italegi de Logun Edé, de Montes Claros, Minas Gerais. Diante das circunstâncias de sua iniciação, menciona, *“inclusive quando eu me iniciei grávida de 6 meses, é quem sentou comigo para conversar todo o processo de ibiaxé, orientação, após, né, também o nascimento da criança foi tudo meu avô Italegi⁵¹”*.

A figura (30) abaixo é de mãe Célia após o processo de iniciação, no período do resguardo do santo. Na imagem observa a sua barriga cuja gestação atravessou o período do “kelê”. Mãe Célia informa que após o período do resguardo do santo, sua filha nasceu.

⁵¹ Mãe Célia ao se referir ao senhor Teresinho Nery Santana, pronuncia “Italegi”. Todavia, na pesquisa de Cristina Borges intitulada *Tambores do sertão: diferença colonial e interculturalidade - entrelaçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais* (2016), cujo trabalho menciona este pai de santo, a digina utilizada é “Italegi”.

Figura 30. Mãe Célia no período de kelê grávida de sua filha



Fonte: Arquivo particular de mãe Célia de Oxum.

Ibiaxé ou abiaxé tem um significado literal de nascer com o axé, ou seja, aquela criança que ao nascer já traz consigo o Axé, o elo ancestral. Em termos de iniciação dessas pessoas, não há um consenso definido a esse respeito, sendo que algumas casas consideram a iniciação que é feita no bebê ainda no útero da mãe, creditando os devidos ritos e insígnias que o qualificam como iniciado durante a gestação, e outras casas não compreendem que seja possível. Ainda diante dos Axés que reconhecem essa particularidade ritual, é consenso que só o fato de a mulher se iniciar grávida não torna o bebê iniciado, sendo necessário este receber os ritos e as insígnias de Orixá durante a iniciação da mãe.

Foi o caso de Alice Maria Freitas Cortez da Silva, também conhecida como mãe Alice de Oxum. Ela foi iniciada juntamente com sua mãe biológica quando ainda estava grávida dela, em 1986, em São Bernardo do Campo. Mãe Alice, após crescer, tomou suas obrigações seguintes. Chegou a atuar em outra casa de candomblé como mãe pequena, todavia, desde 2015 está como mãe pequena, iyakekerê, do Ilê Axé Oxum Tunjî, ao lado de sua mãe, Célia de Oxum. A imagem (31) abaixo é da saída de santo de mãe Célia, em

1986. Essa figura expressa detalhadamente os elementos tanto do rito iniciático quanto do próprio terreiro.

Figura 31. Saída de santo de mãe Célia de Oxum



Fonte: arquivo pessoal de mãe Célia de Oxum.

O elo que une essas duas sacerdotisas se assemelha ao itan de Oxum Opará e Ypondá, em que diante de uma disputa Ypondá arranca os olhos de Opará e a deixa cega, diante desse episódio, como sentença, Ypondá passa a ser os olhos de Opará, na representação de um elo, de um caminho. Oxum, apesar de sua doçura, também é conhecida por portar uma adaga e assim estar em constantes conflitos, como o itan citado.

O orin (cantiga) a seguir também evidencia esse caráter e seu reflexo da vida e na trajetória das suas filhas onde o conflito e a própria guerra se fazem presentes, “Ki lo sé mí Opará, ki lo sé mí Iyápondá rewé, rewé, rewé ki lo sé mí Opará” cuja tradução aproximada é “Opará briga intensamente com Ypondá”, em alusão a uma luta mítica entre essas duas Oxum, em que cada movimento do corpo remete a passagens atemporais inscritas no enredo dessas iyabás guerreiras.

A foto (32) abaixo de mãe Célia retrata o movimento da dança em meio à guerra, da força que rompe na palavra e da estratégia que reside no gracejo. Oxum é considerada um símbolo da renovação da vida através da fé.

Figura 32. Mãe Célia de Oxum



Fonte: arquivo particular da pesquisadora.

O Ilê Axé Oxum Tunjî cuja tradução é casa de Oxum renascida traz na trajetória de sua matriarca, mãe Célia de Oxum, os caminhos que costuram as rotas do candomblé em Juazeiro do Norte, pois é considerada a segunda mãe de santo mais velha viva em Juazeiro do Norte, e talvez até na região do Cariri. A reverência a esta iyalorixá ultrapassa os limites da cidade, sendo reconhecida tanto por sua atuação social quanto religiosa.

4.1.3 Ilê Axé Oyá Omã

O meu primeiro contato com mãe Francisca aconteceu através de uma chamada de voz, quando liguei para ela para me apresentar, informar sobre a pesquisa e o interesse em entrevista-la. De imediato senti o rompante de voz em um tom de pressa ao me dizer que estava muito atarefada com suas costuras de santo e que após isso iria viajar para uma função na casa de seu pai de santo, e me pediu para contatá-la algum tempo depois. Finalizado o prazo estabelecido por ela, entrei em contato novamente e

dessa vez ela disse que sua vida era muito corrida em tom de justificativa diante de um possível adiamento da entrevista, entretanto, em seguida disse que eu poderia ir, e assim aconteceu.

Apesar de eu conhecer várias casas de candomblé em Juazeiro, ainda não conhecia a de mãe Francisca. Na ocasião o meu irmão egbomi Moisés de Xangô me acompanhou, pois eles têm uma grande amizade há muito tempo. Quando cheguei na casa de mãe Francisca, ao entrar, pelo lado esquerdo da casa já me surpreendi ao ver um lindo Ossain, com diversas plantas e assentamentos. Do lado direito, formando um corredor entre ambos, o barracão, muito bem arrumado, em lindas cores refletindo um movimento de constância e cuidado. De repente ouvi uma voz apressada marcada por um passo também apressado, era mãe Francisca que chegava e se apresentava, não por suas palavras, mas pelo movimento ritmado do seu corpo, voz e presença. A pressa, a rapidez e as poucas e importantes palavras são características que compõe essa importante mãe de santo. Um traço da força de uma trajetória de dedicação e compromisso espiritual.

Francisca Salustiano dos Santos, conhecida como mãe Francisca ou Oyá Gambegy, é natural de Farias Brito, mas foi criada em sítio próximo ao Crato. A sua trajetória na vida afrorreligiosa começou quando foi morar de fato em Juazeiro, episódio que se sucede em virtude do seu casamento. Sobre o seu primeiro contato com o universo espiritual, ela relata,

Passei muito tempo sofrendo, eu sabia porque na verdade tinha uma senhora que rezava em mim e sabia que eu era média [Sic], mas eu não queria aceitar. Quando eu resolvi aceitar aí meus pais não aceitaram, meu marido também não [...] aí assim mesmo eu iniciei. Depois de muito sofrimento, desprezo, meu pai, me desprezou, minha mãe, minha família, fiquei praticamente sozinha no mundo.

Esse depoimento de mãe Francisca revela os estigmas, preconceitos e rejeições que as pessoas sofriam em virtude da manifestação da sua necessidade de cuidado espiritual. Além do estigma pelo viés do espiritismo, acrescia-se a isso o fato dela ser mulher que certamente agravou ainda mais qualquer decisão sua. A rejeição e o afastamento da sua família passou a compor parte da sua trajetória como um traço de grande rompimento.

Sobre as circunstâncias em que decidiu cuidar da espiritualidade, informa,

Tinha essa senhora que era mãe de santo, Vicência Águia de Jesus, morava perto da minha casa, na época eu morava na Carolina Sobreira e ela na Dom

Pedro II. Quando eu tava meio atacada eu ia lá e ela rezava e me dizia que eu tinha que aceitar a mediunidade que eu tinha, porque os espíritos ia me cobrar. Então, eu resolvi. Olhava para elas pequena e pensava, se eu não cuidar das minhas filhas, quem vai cuidar? Então eu resolvi com todo abandono, com todo padecer que passei.

Além da motivação da sua “cobrança” espiritual o que talvez tenha sido decisivo nessa tomada de decisão, foi pensar na situação das suas filhas, pois o sofrimento ao qual ela era submetida em alguma medida refletia nas suas filhas. O traço de enfrentamentos e dificuldades acompanha a grande maioria das mulheres, principalmente na condição de mãe, pois retida num contexto de rejeição e rompimento, a única alternativa foi buscar caminho e amparo no espiritismo, ao que ela pontua, *“a minha trajetória foi assim pesada, eu não entrei no espiritismo por vaidade, foi por precisão mesmo”*. A “precisão” informada por mãe Francisca é a necessidade que se traduz também por “cobrança” espiritual. É importante observar como em uma sociedade atravessada pelo racismo e no auge da veiculação preconceituosa sobre as religiões afro-brasileiras, o pertencimento a um terreiro só se justificaria em virtude da extrema necessidade, e não pela escolha.

Esse pensamento em alguma medida é utilizado para creditar e legitimar aqueles e aquelas que adentraram ao universo das religiosidades afro-brasileiras, em virtude do grande estigma e rejeição. Esse destaque por outro lado também é revelador nos relatos orais das comunidades de que geralmente se adentra através da dor, e muito dificilmente pelo amor. Esse discurso não pode ser desconsiderado quando relacionado o pertencimento à ideia de compromisso, responsabilidade e abdições, ao que uma grande maioria apresenta uma recusa. Todavia, também é sintomático do processo próprio do racismo que expressa essa máxima como o lugar do qual se tenta fugir e na impossibilidade, permanece pela dor.

Mas, fato é que a trajetória de renúncias e rejeições apontadas por mãe Francisca encontra convergência nos relatos orais do povo de santo, haja vista, ser mulher, mãe e espírita certamente é algo que não passa ileso nessa sociedade. Cabe ressaltar que a utilização aqui do termo espírita não se refere à doutrina espírita Kardecista, mas sim, às práticas de cura associadas a Umbanda, pois é comum nos relatos orais, os mais velhos se referirem à Umbanda como espiritismo também, como ela informa, *“então eu entrei no espiritismo logo me desenvolvi. [...] não fui iniciada pelo candomblé. Fui iniciada pela Umbanda, eu nasci dentro da Umbanda.*

Neste caso, a Umbanda se constitui como uma prática que antecede o candomblé no curso do desenvolvimento espiritual. É lugar comum, nos relatos orais, o início da vida religiosa ser manifestada através da Umbanda. As trajetórias pessoais também se constroem ao lado dos caminhos da Umbanda e seu surgimento em cada território. Mãe Francisca permaneceu com esta mãe de santo de Umbanda por mais de 10 anos, conforme ela mesma relata,

Quando estava com 13 anos que eu tava com essa mãe de santo, ela faleceu. 13 anos eu passei mais ela. Ela faleceu, foi outro padecer, eu não me agradava das coisas que eu via nos canto, não achava que aquilo, não tinha fundamento. Porque toda vida eu fui uma pessoa que, se eu olho para tua cara e acho que não tem futuro tá conversando com você, eu logo dou uma desculpa e dali, nós encerra o papo.

Mãe Francisca depois do falecimento de sua mãe de santo, foi se cuidar com Zezé Homem, pai de santo de Umbanda muito conhecido da cidade. Foi fazer os procedimentos para retirar a “mão fria” da sacerdotisa. Nesse momento o anúncio de um novo caminho surgiria, ao que ela informa, *“através de Zezé, chamava Zezé Homem, aí então, foi quando eu passei lá na casa dele, tirei a mão fria da mulher que tinha morrido e ele me falou, olha eu estou fazendo isso, mas a sua Iansã lhe cobra e quando for daqui mais uns dias ela não vai esperar”*. Essa fala de Zezé Homem de Oxóssi, filho de santo de pai Anicã no candomblé, aponta para outro percurso espiritual de mãe Francisca, o candomblé. Oyá Gambegy, como também é conhecida, ficou em torno de cinco anos sem vinculação com nenhuma casa, até que conheceu pai Fernando e começou a sua trajetória no candomblé, *“fiz sacudimento, tirou mão fria, aquela coisa toda. Fui para Garanhuns para fazer tudo isso, aí com um ano eu fui para fazer o santo, aí eu entrei no candomblé [...] eu entrei de camarinha no dia 12 de maio de 2000 e a minha saída foi no dia 4 de junho de 2000”*

Pai Fernando também cuja digina é Oyá Balegun foi um conhecido sacerdote de Garanhuns-PE, cujos antecessores também tiveram importante destaque no candomblé em Pernambuco.

É importante ressaltar, de conhecimento prévio obtidos pela participante da pesquisa, à Yalorixá Zefinha de Aganjú, onde a mesma relata que o primeiro Babalorixá no município de Garanhuns, a inserir a Nação Jeje foi o Babalorixá Fernando de Oyá Balegun, como o seu Ilê situado na Rua Severiano Peixoto, no bairro Santo Antônio (Santos, 2022, p. 17).

Pai Fernando descende de uma família espiritual cuja ascendência é bem extensa, denotando assim o elo ancestral que carregava e que se perpetuou. Não é possível traçar

detalhadamente e com a precisão que se deseja a linhagem de Axé, pois ela forma uma teia, um emaranhado de parentesco e filiação de santo que se torna inalcançável. Todavia, é pertinente, sempre que possível, esboçar as raízes das casas de candomblé que compõe a paisagem afrorreligiosa juazeirense. Assim, acerca de pai Fernando, Santos descreve,

Para entender a chegada da nação Jeje em Garanhuns devemos nos reportar a sucessão do Ilê asé Oyá Ygbalé Gun do Babalorixá (Oyá Ygbalé Gun⁵²), sua iniciação, obrigação de Santo foi feita com pai Edivaldo (Mona Vanjú), um grande Babalorixá de Recife em meados da década de 1970. Pois, até então, o Ilê era de nação Nagô fundado pelo seu avô Babalorixá Saturnindo de Ògún, com seu falecimento seu filho o Babalorixá José Pedro de Andrade (seu Zuca Soldado) e sua nora a Yalorixá Maria José de Andrade (Ya Omim Tabirinco), dona Nenen, vindo a ser passado para seu filho Babalorixá Fernando (Oyá Ygbalé Gun) (Santos, 2022, p. 52).

A iyalorixá de digina Yá Omim Tabirinco parece ter ficado a frente do terreiro por um considerável tempo, após o falecimento do seu marido, haja vista ser citada como a grande matriarca do Axé por casas descendentes. De fato, é possível visualizar a raiz da qual mãe Francisca se originou e de onde foi iniciada, que se liga por um lado a Mona Vanjú, pai Edivaldo, que iniciou pai Fernando, e por outro, ao próprio Axé que Oyá Balegun herdou e deu continuidade.

Figura 33. Pai Fernando - Oyá Balegun



⁵² Apesar do uso em Yorubá que compõe a digina de pai Fernando, optamos por utilizar a que é usada pela comunidade de santo por meio da tradição oral, Oyá Balegun.

Fonte: Extraída de dissertação de Wellington Santos (2022)⁵³

Pai Fernando também mantinha atividades religiosas em Penedo-AL, onde juntamente com pai Bobô, iniciou mãe Francisca. Ao que sugerem as informações obtidas, pai Fernando, apesar de ter casa aberta em Pernambuco, também assumia o compromisso junto a pai Bobô em Alagoas, sendo a casa de Penedo, conduzida por ambos.

Pai Bobô foi iniciado por uma filha de santo de pai Fernando, logo se tornando seu neto de santo. Todavia, devido as circunstâncias e dinâmicas próprias dos caminhos afrorreligiosos, os dois convergiram no sentido de assumirem a liderança do terreiro em Alagoas. Acerca do funcionamento da liderança da casa Silva Júnior informa,

Já no fim do século XX, por volta da década de 90 os babalorixás Pai Fernando e Pai Bobô chegaram à cidade e se instalaram numa região ainda em crescimento, na época chamado Loteamento Vitória, uma área de tabuleiro que proporciona uma visão da parte baixa da cidade e do rio São Francisco. Os líderes religiosos abriram uma casa de culto de origem Jêje-Ketu denominada Ylê Axé Sessu Omim Odé Akuerã⁵⁴, chamada por seus adeptos e frequentadores de roça de santo (Silva Júnior, 2013, p. 38).

As informações apresentadas por Silva Júnior se somam aos relatos orais quanto a dinâmica de liderança da casa. O terreiro em Alagoas é conhecido como casa de Santa Bárbara é em referência ao Orixá Iansã de pai Fernando, conforme, Silva Júnior, “a casa é chamada por seus membros de roça de santo, de nação traçada Jêje-Ketu, é regida pelo orixá feminino Iansã, e é popularmente conhecida em Penedo por Casa de Santa Bárbara, e não por seu nome iorubá Ylê Axé Sessu Omim Odé Akuerã”. O autor menciona um termo muito utilizado entre as comunidades de candomblé que é “traçado”, como citado acima, “nação traçada Jêje-Ketu” para aludir ao fato da integração dos ritos e da cosmogonia do terreiro de práticas pertencentes aos iorubas e ao povo jeje. Além deste, também é comum ouvir-se angola traçada que segue o mesmo princípio.

Cabe também destacar que a forma como cada terreiro é identificado nominalmente varia no tempo e no espaço de acordo com configurações e trajetórias pessoais e sociais. Ainda sobre esse fato, o autor, menciona em uma nota de rodapé

⁵³ Dissertação intitulada Ilê asé sogbô aganjú história de vida da yalorixá Zefinha de Sogbô Aganjú do município de Garanhuns – PE (2022).

⁵⁴ Segundo consta na página do Facebook do terreiro, o nome é Ilê Axé Omim Sessú Odé Akueran.

“segundo os babalorixás o significado do nome iorubá da casa remonta ao histórico de suas atividades dentro da vida religiosa, regidos por Iemanjá, Iansã e Oxóssi”.

Após o falecimento de pai Fernando, Francisco Moura de Farias, conhecido como pai Bobô de digina Tauacidê, manteve a continuidade da casa. Pai Bobô é iniciado para Oxóssi e mantém uma extensa rede de filhos de santo em Juazeiro do Norte, a exemplo de mãe Francisca que se mantém sob seus cuidados.

Pai Fernando e pai Bobô instituíram a rede de casas e suas descendentes Jeje em Juazeiro do Norte, sendo possível afirmar que praticamente todos os terreiros vêm do Axé de Oyá Balegun, mesmo aquelas que atualmente não estão mais vinculadas a pai Bobô. Esse senhor de Oxóssi tem grande estima na região e é muito reconhecido pela rede de filhos de santo. Pai Bobô mantém considerável engajamento nas demandas sociais em torno das religiões afro-brasileiras em Juazeiro, participando da Caminhada contra a intolerância religiosa que costuma acontecer no dia 21 de janeiro.

Em Alagoas tem importante atuação, principalmente na “Lavagem do Beco da Preguiça, rua que dá acesso ao Largo do Rosário, ou Rosário Estreito como é conhecido, espaço em que está situada a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos” (Silva Júnior, 2013, p. 40) em que participa desde o início, assim como sua casa e seus filhos de santo, incluindo mãe Francisca que vai até Alagoas participar.

Figura 34. Pai Bobô



Fonte: Extraída da página do Facebook de pai Bobô ⁵⁵

Retomando acerca da trajetória de Mãe Francisca, ao ser perguntada sobre o contexto de recebimento dos seus direitos de mãe de santo, caminho este que costuma apresentar certa resistência por parte das mulheres de santo, ela afirma,

Quando foi para fazer as sete obrigação ai Iansã não quis mais, para fazer as sete obrigação do Orixá, né? Que era para fazer o xirê completinho, então eu ofereci o que estava ao meu alcance, que eu não queria barracão. Eu queria ficar, ter o meu cargo mas ficar no meu canto, sem ser com negócio de filho de santo, de barracão essas coisas eu não queria. Mas cada pergunta que eu pedia para ele fazer no jogo ela respondia, quero cuia. Perguntava outras coisas, se fazia uma matança de todo ano, todo quando completar, só queria a cuia. Ai resolvi. Ele resolveu me dá meu deká, dá a cuia e eu construí minha roça.

E assim, ela deu seguimento a construção do seu barracão e abertura do terreiro, “abri minha casa eu não sei ao certo, mas eu acho que foi em 2012, por aí, que logo que eu abri aí eu recolhi os meninos”. O terreiro de mãe Francisca é o Ilê Axé Oyá Omã e além do candomblé através das obrigações e iniciações, Oyá Gambegy também toca Umbanda e Jurema. A Umbanda ela já trazia consigo desde o seu início no processo de inserção na religiosidade, e a Jurema ela adentrou a partir do contato com a casa de candomblé onde foi iniciada. Na região do Cariri, e principalmente em Juazeiro do Norte, tem uma expressiva quantidade de terreiros de Jurema, seja apenas desse culto, ou de Umbanda e Candomblé que também introduziram a Jurema no seu terreiro.

Figura 35. Mãe Francisca durante um toque em seu terreiro



⁵⁵ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1116879525002907&set=t.100007300230235&type=3>

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora.

A imagem (33) acima foi registrada em um dia de toque de desenvolvimento com os seus filhos. O toque na ocasião era de Umbanda, segmento que concentra a maior parte das atividades rituais da casa. Mãe Francisca mantém o zelo e o compromisso com os encantados dela, onde manifesta muito respeito e seriedade. Sobre os cultos da Umbanda e Jurema em sua casa, atesta,

A Umbanda toda terça eu toco, de vez em quando eu dou um toquezinho de Jurema, chamo meu irmão, Dola [...] Chamo ele nós damo um toque de Jurema. Faço toque de Pomba Gira, faço a festa da minha cigana de vez em quando, eu dou um toque, mas festa mesmo é só em agosto. Eu faço festa de Preto Velho, de Erê, de Pomba Gira, quando meu pai vem nós damo um toque de Candomblé. E assim eu vou levando.

Assim, o terreiro de mãe de Francisca se caracteriza como uma casa que congrega três cultos distintos, mas cada um no seu devido lugar e momento. Essas três práticas foram se acomodando de modo a constituir sua própria identidade. Oyá Gambegy é uma senhora cuja força exprime pela própria presença. Sua trajetória é digna de reconhecimento, assim como as mulheres mães de santo que estão situadas no território afrorreligioso caririense.

Figura 36. Toque na casa de mãe Francisca



Fonte: Arquivo particular da pesquisadora.

A figura (36) acima representa a manifestação de respeito diante de uma sacerdotisa cuja trajetória precisou enfrentar diversos desafios e renúncias para construir a casa de Oyá e dos encantados. O gesto de reverência é um comportamento que simboliza respeito pela pessoa e pelo lugar que ela ocupa, mas acima de tudo, pela força de quem ela carrega.

4.1.4 Nzo Ngana Nzazi

O primeiro contato com Tata Samuel foi de forma virtual, a partir da apresentação da pesquisa e do convite para sua mãe participar da pesquisa. Tata Samuel foi muito solícito e de prontidão concordou em participar juntamente com sua mãe. Contrariando as expectativas em relação ao campo e obedecendo a dinâmica da vida pessoal dele, já que tem uma agenda muito cheia, a entrevista parecia que se desenhava no ritmo da força de Telekumpensu, cuja destreza, conhece a hora certa da pesca.

Além da arte da pesca, este Nkisi também conhece os mistérios da caça cuja atenção e cautela são imprescindíveis a um bom caçador. Assim, antes da entrevista, visitei o terreiro, drante a feijoada de Nkosi e nesse momento conheci pessoalmente Tata Samuel e mãe Maleozazi. Nessa ocasião festiva fui acompanhada do meu irmão mais velho, egbomi Móises de Xangô. Estava indo a uma casa do senhor do trovão, Nzazi, no angola, acompanhada por um Omo Xangô, na nação ketu. Um encontro em que o calor da chama da vida resplandecia diante das cantigas proferidas a Nkosi.

Assim, após mais algumas tentativas de ajustes da agenda de Tata Samuel, conseguimos nos reunir. Quando cheguei à casa, havia alguns dos seus filhos no barracão, na ocasião, ele me apresentou a eles e mencionou sobre a importância de pessoas de Axé pesquisarem o candomblé. Após isso, demos início a entrevista.

Mãe Socorro, também conhecida como Maleozazi figura como uma das mães de santo de candomblé mais velhas de Juazeiro do Norte. Pensando a partir de uma sequência cronológica, ainda que tendo a possibilidade de incorrer em erro, em 2025 ela estaria entre a quarta ou quinta mais velha em idade de santo, dentro daquilo que estamos chamando de “segunda geração” de mães de santo, com quase 23 anos de iniciada para o Inquice Nzazi. Todavia, a trajetória de mãe Socorro começa há mais de 40 anos atrás, quando tem as primeiras incorporações aos 16 anos de idade ainda em casa, um contexto na época associado a insanidade e perturbações de ordem psicológicas como afirma seu filho biológico e atual dirigente da casa, Tata Mutaruesi (Pai Samuel),

A minha mãe ela é da Umbanda há mais ou menos 45 a 50 anos, não tem assim uma data específica porque ela começou a incorporar dentro da própria casa, ninguém nem sabia o que era, pensava que ela tava até enlouquecendo, né, a época não se tinha conhecimento sobre terreiro. Então passou muito tempo, pessoal achando que ela tava enlouquecendo, mas na verdade já era incorporação dos guias de Umbanda.

A situação de mãe Maleozazi na época não era uma excepcionalidade, porém diante da organização social e geográfica da década de 1970, no interior do Ceará, esse fenômeno se apresentava como isolado e até mesmo fruto de uma psicose, como costumava ser compreendido à época. Muitas pessoas eram internadas em antigos manicômios, pois o primeiro diagnóstico médico era a loucura. Com mãe Socorro não foi diferente, ela chegou a ser internada como louca num hospital devido as incorporações que aconteciam em casa. Tata Mutaruesi observa esse contexto e informa,

Ela tem essa perturbação espiritual de começar a incorporar em casa, ninguém sabia o que era na época. Um dos que mãe falava que incorporava era o mestre Sibamba. E aí levavam ela para o hospital Santa Teresa que era como era chamado de pessoas que tinham alguma perturbação psicológica e ela foi internada como louca, chegou a ficar parálitica.

Diante dessas circunstâncias, é que uma vizinha sugere a sua mãe leva-la a um centro espírita, sugestão esta que a princípio foi recebida como uma ofensa, ou nos termos de Tata Samuel, como um “palavrão”, visto que tudo do universo espiritual tinha carga pejorativa, quase um sacrilégio ouvir a palavra espírita. Entretanto, não existindo mais alternativas, sua mãe, Dona Rosa, a leva ao centro espírita.

Chegando ao centro, mãe Maleozazi é recebida por um homem cujo caminho teria uma grande importância em sua vida, ao que Tata Mutaruesi comenta, “*e lá no centro espírita quem recebeu ela foi meu pai, e aí foi paixão à primeira vista*”. Após um período no centro e o encaminhamento das questões espirituais, mãe Socorro recebe uma pombagira, de nome Rainha, e informa que ela precisa procurar o lugar dela, que é a Umbanda, “*disse, moço aqui não é o lugar da minha filha. Procure um terreiro de umbanda*”. Após esse episódio, cita Tata Mutaruesi, “*e aí meu pai saiu como um louco procurando os terreiros que tinha no Crato até que encontrou um e levou ela para começar o desenvolvimento na Umbanda. Já tava cuidada no espiritismo, né, deu uma melhorada boa, mas o caminho da minha mãe era a Umbanda*”.

A Umbanda se anunciava na vida de mãe Socorro como um caminho em que a única certeza era o horizonte. A dinâmica da sua vida ganhava outros contornos que no momento presente, olhando para o passado, se materializa a trama das relações sociais e raciais entre ela e o marido de um lado e a família dele de outro. Mãe Socorro uma mulher

negra, “espírita” como se dizia à época, e pobre. Para dimensionar a situação de pobreza que enfrentava, Tata Samuel diz, *“na casa dela não tinha cadeira, não tinha prato não tinha copo. As xícaras lá era latas de sardinha, e o chão era a cama, era a mesa, era a cadeira, então a vida da família de mãe quando criança era assim, numa humildade financeira”*.

Essa colocação do seu filho atesta a realidade social que vivia sua mãe e a família dela, entretanto, as questões de ordem racial engendraram outras tramas na vida de Mãe Socorro e seu marido, Jezu, pois ele era um homem branco e de família rica de grande estima na cidade do Crato, como mostra *“e aí além da família do meu pai ser sempre sendo católico e branca, ainda era muito rica, era uma das famílias mais ricas do Crato. Então os opostos né? E aí essa união deles dois fez uma reviravolta na família do meu pai”*.

A família de Jezu não aceitava a união entre ele e mãe Socorro, pois assentados no pensamento racial, achavam-se superiores por serem de brancos e ricos, e na década de 1970 esse pensamento ainda era muito mais tangível, visto que a memória escravocrata estava muito fresca, principalmente nessas camadas sociais e nos interiores do sertão. O fato de ser uma mulher negra e de candomblé, pertencimento que ela adquiriu posteriormente, mãe Socorro certamente enfrentou uma série de dificuldades, pois o gênero e a raça se entrelaçam de forma indissociável na teia e na trama da realidade, por vezes subjugando ou senão dificultando a organização e a própria existência da mulher.

Tata Mutaruesi ainda informa, *“tanto é que minha mãe conta que era muito comum a família dele encontrar eles e eu, bebê, na Praça da Sé e sempre tem aquelas perguntas, é a babá? Minha mãe relata muito isso. Porque eu nasci loiro dos olhos azuis, ainda mais”*. Seu filho expressa uma colocação da sua mãe repleta de angústia, sintomática do racismo, uma violência que aciona o gênero e a raça. No curso da trajetória das mulheres de Umbanda, de Candomblé dentre outros segmentos afrorreligiosos, é lugar comum esses relatos, revelando uma trajetória de lutas, resistências e enormes enfrentamentos, em ambos os campos, material e espiritual.

Porém, as estratégias e as artimanhas para burlar o racismo e as teias do patriarcalismo são construídas na própria dinâmica das relações, se utilizando dos recursos do seu tempo e a da sua realidade. Assim, retomando o momento em que mãe

Socorro vai em busca da casa de Umbanda, a partir daí ela começa a se cuidar e a se desenvolver na casa de pai Edilson, em Juazeiro do Norte.

Minha mãe tomou as obrigações dela na Umbanda na casa do pai Edilson, e ele fechou o terreiro já, mas era no bairro Santa Teresa, aqui em Juazeiro. Meu pai e minha mãe saíam lá do Crato muitas vezes a pé ia até o terreiro de pai Edilson e voltava a pé, que naquela época não se tinha transporte assim, né? Então, era isso, aí mãe tomou seis obrigações com pai Edilson.

Ela toma as obrigações de Umbanda, completa as seis, todavia na última obrigação para a preparação para assumir o sacerdócio de Umbanda, pai Edilson informa que não é possível “dar” a ela a sétima obrigação, pois segundo Tata Samuel, “*eu não vou dar o que eu não tenho, eu não tenho a sétima, mas eu lhe permito você procurar uma pessoa que tenha*”. A partir desse momento, mãe Socorro procura um novo pai de santo de Umbanda para dar continuidade às obrigações espirituais.

É nesse período que ela conhece Zezé Homem, toma a sétima obrigação com ele e se torna mãe de santo de Umbanda, do Barracão Rei Xangô. “*E aí com ele minha mãe tomou a sétima obrigação de Umbanda se tornando mãe de santo. Três anos depois ela tomou obrigação na casa como mãe pequena da casa da Umbanda*”. Sobre ele, Tata Samuel ainda faz um destaque, “*o finado Zezé homem que é um dos sacerdotes de Umbanda mais famosos que já teve no Cariri*”. Além de informar que Zezé Homem ainda hoje é muito lembrado, ressaltando sua longa trajetória, revela a força da fonte de mãe Socorro.

Após o falecimento de Zezé Homem, mãe Socorro “retira a mão” com pai Anicã, que era pai de Zezé no candomblé, e a partir desse momento novos caminhos banhados por novas águas renovariam a vida e a trajetória espiritual de Mãe Socorro. Sobre o início dela no candomblé, Tata Mutaruesi relata,

Pai Anicã foi, tirou a mão de morto na Umbanda e inventou de tocar um candomblé lá em casa e nesse tocar candomblé o santo de mãe bolou. E aí foi aquela história toda porque mãe tava com todo o material, a matança comprada lá em casa para se recolher na umbanda, né? Ela tirou a mão de morto e tocou esse candomblé, aí já bolou aí ficou sem saber o que fazer, né? Foi quando minha mãe em 2002 se iniciou no candomblé. E aí pai Anicã não tinha casa aberta. Ele morava no Iguatu, mas não tinha um terreiro assim em atividade. Ele pegou sentou mãe como mãe de santo no candomblé, mas que ele ficaria tomando conta, né? Ficaria os dois, né? Então [...] mãe foi iniciada já e já recebeu os 7 anos. Já recebeu esse cargo, mas para ser ele o responsável pela casa então tanto é que a roça da casa não era plantada pra mãe, era a roça dele, ele trouxe Ossãe, trouxe Oxumarê, trouxe Exú, trouxe toda a roça dele e botou lá em casa no terreiro.

Esse relato de Tata Mutaruesi apresenta as circunstâncias da feitura no santo de mãe Socorro e o início da sua história no candomblé, o candomblé de angola, cuja digina ela carrega em sua identificação, Maleozazi. O ato de bolar no candomblé significa prenúncio da feitura, é o indicativo maior que o Orixá, o Inquice ou o Vodun quer renascer, que quer restabelecer esse vínculo ancestral. Quando se bola, o caminho é anunciado.

Figura 37. Mãe Maleozazi



Fonte: Extraída do site <https://www.facebook.com/NzoNganaNzazi/photos>

A figura (37) acima é de mãe Maleozazi na VIII Caminhada em favor da Liberdade religiosa em Juazeiro do Norte-CE, em 2017. Essa imagem, além de evidenciar seus traços de longevidade, força e autoridade, também revelam sua atuação política, diante de uma sociedade que por vezes tenta invisibiliza-la. A trajetória de uma autoridade religiosa cujos caminhos cruzam distintas esferas espirituais é visualidade, dentre muitas instâncias, no recebimento dos seus direitos de sacerdotisa de candomblé.

O recebimento do cargo de mãe de santo no candomblé concedido por pai Anicã a mãe Maleozazi logo em sua feitura de santo sem o recebimento do “deká” se insere num processo de continuidade de obrigações que vinham em curso e numa dinâmica de circulação de Axé entre cidades. Não se tem informações se esse episódio gerou alarido, já que ela não havia completado o ciclo dos sete anos no candomblé. Porém o que tudo indica é que tenha havido críticas, visto que a hierarquia é um elemento de extrema estima

nas casas e o cumprimento do tempo de santo é utilizado como um dispositivo de credibilidade, e sempre muito defendido e difundido pelos mais velhos no santo.

O recebimento do cargo de sacerdote ou sacerdotisa no candomblé é realizado após a obrigação de sete anos, conhecido na nação Ketu como Odu Ijê, que é quando o iniciado se torna um “mais velho”, um egbon ou egbomi, na tradição nagô-yorubá, e pode vir a se tornar uma iyalorixá ou um babalorixá, caso tenha o Odu para tal destino. Todavia, em diversas pesquisas e até mesmo na “praça⁵⁶” é comum relatos de pessoas recém iniciadas no santo ou ainda com pouca idade assumir o posto de sacerdote.

Bandeira (2009) ao escrever sobre a constituição de uma das casas de candomblé mais antigas em atividade do Ceará, na cidade de Fortaleza, o Ilê Ibá Asè Kposu Aziri, cita uma entrevista feita com Mana de Oxossi, Arislene Rodrigues Lima, realizada no dia 03/01/2008 em Fortaleza - CE durante sua pesquisa, em que ela afirma, “pai Deo e pai Xavier ainda não tinham idade suficiente porque eles eram novos no santo e ainda não tinham tomado a maioridade deles, mas iniciaram as atividades aqui por volta de 1974” (Mana de Oxossi *apud* Bandeira, p.68, 2009), pois a iniciação no santo de pai Deo foi em 1970 e de pai Xavier em 1974. Bandeira em sua dissertação evidencia esse fato através da abertura do Ilê Igbá e isso possibilita compreender que as dinâmicas de hierarquia e tempo de santo não eram engessadas e que por vezes estão sob o crivo das circunstâncias, das demandas territoriais e das longas distâncias entre casas de candomblé como era na década de 1970.

O autor ainda destaca: “interessa observar os relatos acerca do início do Ilê Igba e da atuação dos dois babalorixás, e perceber como deve ter sido motivo de celeuma, na comunidade-de-santo cearense, os dois darem inícios a seus trabalhos sem terem ainda os sete anos de santo necessários para o exercício das funções religiosas” (Bandeira, p.68, 2009). Além do caso de pai Deo e pai Xavier tem também mãe Ilza, considerada, segundo Bandeira (2009), a matriarca do candomblé no Ceará:

Mãe Ilza foi iniciada pela yalorixá D. Amália de Oxumarê, na Bahia, sendo recolhida em dezembro de 1975. Sua saída-de-santo ocorreu a 8 de Janeiro de 1976. A pedido do caboclo de Mãe Ilza, Oxossi Mutalambô, que através do jogo de búzios queria que a casa de Mãe Ilza fosse aberta antes dos sete anos de santo (Bandeira, p.80, 2009).

⁵⁶ “Praça” é um termo regional, que se utiliza no dia a dia dos terreiros para se referir àquilo que é veiculado pelas demais casas. Aquilo que está em “alta”, que muito se fala entre as pessoas de candomblé.

O contexto de abertura da casa de mãe Ilza em 1976, com seis meses de iniciada, gerou uma celeuma na comunidade de terreiro, visto ser recém iniciada no santo. Sobre esse período, Bandeira destaca,

Nesse contexto, foi aberto oficialmente, o Ilê Osun Oyeyê Ni Mô, que significa: graciosa mãe da sabedoria, a 16 de Junho de 1976, com a retirada de quatro yaôs. Quando D. Amália não podia vir a Fortaleza, mandava seu filho-de-santo, Antônio de Oxumarê, que possuía casa aberta na Bahia, para resolver os problemas existentes, até que se completassem os sete anos e Mãe Ilza pudesse receber sua cuia de axé.

As circunstâncias de abertura dessas casas de candomblé retratam práticas que fogem do senso comum da comunidade de terreiro acerca do tempo necessário para fundação de um terreiro. E isso aconteceu em Fortaleza, capital do Estado, assim como também no próprio interior do Cariri, em Juazeiro do Norte, revelando que apesar do alarido em torno do início dessas casas, ambas se fixaram no espaço e no tempo de modo a se tornarem referências em termos de historicidade do candomblé no Estado.

Mas, esses fatos também revelam, sobretudo, que as dinâmicas internas próprias do candomblé também estão subscritas às circunstâncias, nos trânsitos e trocas inerentes aos ritos e práticas do candomblé. O que se observa na capital, também se observa no interior, não como uma continuidade, pois esses episódios acontecem quase paralelamente, mas como imprevisibilidade ritmada pelos caminhos e individualidades de cada sujeito diante de suas trajetórias pessoais e religiosas.

Mãe Maleozazi, se insere nesses circuitos como uma mãe de santo de Umbanda e de candomblé que imprimiu à sua trajetória os passos necessários para construção de sua casa, para a afirmação do nome de Xangô e do Nzo Ngana e Nzazi, com os recursos e acessos que o tempo e o território dispunham.

Mãe Maleozazi, em certo momento, se distancia do seu pai de santo e em 2012 toma obrigação com o Tata Mofumbi, pai de santo de raiz congo-angola, o mesmo pai de santo do seu filho biológico e até então pai pequeno da casa, Tata Samuel, celebrando de fato a passagem de mãe Maleozazi para a raiz congo-angola e inserindo sua casa no circuito de valorização das tradições bantu no Cariri, a partir da luta pela identificação e preservação da cultura congo-angola.

O terreiro Nzo Ngana Nzazi e o Barracão do Rei Xangô funcionam no mesmo espaço, conforme imagem (38) abaixo. Mantendo as devidas distinções rituais, a casa mantém a Umbanda que foi o início de fato de mãe Maleozazi na afrorreligiosidade e por

onde se sucedeu toda a trajetória seguinte até chegar ao candomblé e na sua família biológica, cujo filho assume atualmente a direção da casa em decorrência das questões de saúde de mãe Maleozazi.

Figura 38. Nzo Ngana Nzazi com destaque para o congá de Umbanda



Fonte: Arquivo particular da pesquisadora.

Tata Samuel na obrigação de três anos foi sentado como pai pequeno da casa (Tata Undengue) para, ao lado de sua mãe, conduzir o terreiro de Nzazi, o senhor do trovão. O seu caminho no terreiro tece uma costura vinda da tenra infância entre umbanda e candomblé. A responsabilidade da partilha do sacerdócio já tinha sido renunciada, as rotas que foram trilhadas condensadas até mesmo pelas curvas que são compreendidas como o destino traçado no Tempo pelo próprio Nzambi.

Abaixo está uma foto (39) de mãe Maleozazi e Tata Samuel sentados um ao lado do outro, numa correspondência entre passado e futuro presentificado na responsabilidade partilhada. É importante perceber que o elo sanguíneo exerce forte preponderância na incumbência dos cargos e principalmente na sucessão da casa de Axé.

Figura 39. Mãe Maleozazi e Tata Mutaruesi ao seu lado



Fonte: Extraída do site <https://www.facebook.com/NzoNganaNzazi/photos>

Na imagem também se anuncia o exercício da sua função enquanto Tata (pai) diante de um momento de reverência manifestado em direção a ele por um filho de santo. Sua trajetória foi anunciada antes mesmo do seu nascimento, diante de um fato em que ele menciona,

Minha história religiosa começa um pouquinho antes de eu nascer materialmente. Minha mãe não podia ter mais filhos conforme o médico e ela fez uma promessa para o Padre Cícero. Tanto é que meu nome é Cícero Samuel em homenagem ao Padre Cícero. E aí depois de várias tentativas o caboclo Chefe dela disse que ela tivesse calma que estaria chegando o herdeiro, naquela época esse negócio de herdeiro, não se tinha conhecimento do que era né, hoje que a gente já compreende que é o herdeiro do Axé da casa. Mas enfim, naquela época não tinha, não sabia o que era o herdeiro no sentido religioso, então ali foi uma interrogação grande e aí meses depois mãe descobriu grávida.

Tata Samuel relata que sempre conviveu no terreiro, mais precisamente na Umbanda, transitando por outras casas com sua mãe, mesmo em alguns momentos sendo restrito o seu acesso devido ser criança. O seu contato com o candomblé também aconteceu muito cedo, ainda criança e foi através do ogan da sua mãe na época, pai Bira.

Desde criança, eu sempre fui apaixonado pela religião. Na época eu só conhecia Umbanda e aos 10 anos eu conheci candomblé através de um filho de santo de minha mãe que era Ogan na época. Hoje ele é pai de santo, ele não chegou a tomar obrigação lá em casa, porque ele queria Candomblé e mãe era só Umbanda aí mãe deixou ele ir procurar casa de Candomblé que é o pai Bira. O pai Bira ele era Ogan da minha mãe, foi ele que me apresentou o Candomblé. E isso aos 10 anos. Quando eu tive em torno de 18 anos foi que eu vim me iniciar no candomblé.

Então em 2008 Tata Samuel é iniciado no candomblé por Tata Makamba do Rio de Janeiro. “Fui iniciado na própria casa da minha mãe. Eu não fui para casa dele, ele que veio para cá e pai Makamba foi quem trouxe o conhecimento de Inquice pra cá, para o Cariri”. Ao passo que Tata Samuel informa sobre sua iniciação numa raiz de angola que cultua Inquice, anuncia que o culto próprio desse panteão veio através da sua feitura e a partir de Tata Makamba:

Tanto é que na época quando meu pai falou o nome do meu santo, do meu Inquice gerou muitos comentários negativos. Como se ele tivesse inventando Orixá, na época falava assim, né? Tá inventando um orixá, que esse orixá não existe, né, tudo mais, pra mim também foi uma surpresa que eu também nunca tinha ouvido falar Inquice, né? Foi ele que realmente trouxe esse conhecimento para gente. Minha mãe embora ela era já iniciada no candomblé de angola, mas era um candomblé de angola que cultuava Orixá, angola e Ketu, né? Então nem ela tinha conhecimento sobre essa questão do Inquice, aí foi aí que a casa realmente passou a ser de angola realmente, né, cultuar Inquice, foi a partir daí.

O período de iniciação de Tata Samuel foi atravessado por questionamentos como ele mesmo aponta, em virtude do desconhecimento das pessoas de terreiro de Juazeiro do Norte acerca dos Inquices, visto que mesmo existindo candomblé de angola na região, este era cultuado a partir da referência nagô-yorubá. Isso abriu precedente para um caminho que mudava os contornos da casa, assim como da própria nação na cidade.

Tata Samuel ainda destaca a transição de fato feita a partir da iniciação que foi quando a casa se tornou “de angola realmente”, como atesta. O tornar-se de “angola realmente” pode soar controverso considerando a influência de uma nação sobre a outra e compreendendo a historicidade da formação dos cultos afro-brasileiros em sua imensa diversidade étnica.

É perceptível na fala de Tata Samuel o empenho em louvar Inquice e se posicionando afirmando a distinção entre Orixá e Inquice, informando que na sua casa não se fala de Orixá, e que tenta fugir das correspondências entre as divindades dos dois panteões. Isso é considerado como reflexo de uma postura religiosa e política de defesa da identidade congo-angola dos terreiros de candomblé, em especial no Cariri, cuja tradição nagô-yorubá se sobrepunha diante das demais, mesmo o candomblé de angola tendo sido o precursor em Juazeiro do Norte.

A imagem (40) abaixo apresenta a obrigação de sete anos de Tata Samuel e do recebimento dos seus direitos de sacerdote através do Tata Mofumbi e diante da

comunidade de terreiro, cujo rito é próprio dessa obrigação tão importante para a organização do culto.

Figura 40. Obrigação de 7 anos de Tata Samuel



Fonte: Extraída do site <https://www.facebook.com/NzoNganaNzazi/photos>

A obrigação de sete anos de Tata Samuel lhe outorgou o cargo de pai de santo, posto esse que assumiria efetivamente quando sua mãe partisse deste plano. Todavia, devido as questões de saúde de mãe Maleozazi ele assumiu a direção e a condução da casa ainda com ela viva. Contudo, como observado durante uma festividade para Nkosi, a sua mãe, a matriarca, fundadora do Barracão Rei Xangô e do Nzo Ngaza Nzazi está sempre presente, sentada no seu trono, acompanhando os ritos.

É incontestável o respeito que os filhos da casa têm por mãe Maleozazi reverenciando-a como a grande mãe em consonância com o cargo que ocupa e com a sua trajetória. A manifestação do respeito traduz os caminhos percorridos por esta mulher e tudo o que ela construiu. Tata Samuel, segue ao lado de sua mãe, dando continuidade ao candomblé congo-angola em Juazeiro do Norte cuja raiz, por um lado, é vinda de mãe Bezinha, da Bahia, através de pai Anicã, e por outro lado, somou-se à raiz vinda do Rio de Janeiro, formatando um terreiro cuja história atravessa décadas liderada por uma filha de Xangô e Zazi.

Tata Samuel, honrando a trajetória de sua mãe, assume a continuidade do terreiro integrando a família biológica e espiritual, uma possibilidade que sua mãe não teve, mas que ele enxerga como frutífera e necessária. O Nzo Ngana Nzazi através das mãos de

Tata Mutaruesi e sob a força da trajetória de mãe Maleozazi mantém sua história, o seu culto, a Umbanda e o Candomblé, como os pilares deste terreiro.

4.1.5 Abassá Onidegê

Pai Beto Onidegê certamente teve importante papel no estabelecimento do candomblé em Juazeiro do Norte, sendo considerado como o primeiro pai de santo da cidade, segundo a tradição oral das comunidades de terreiro. Todavia, todas as informações aqui apresentadas não foram fornecidas diretamente por ele, em virtude da sua grande agenda pessoal. Ao longo de vários meses fiz diversas tentativas, incluindo a ida a Itaporanga D’Juda, cidade onde reside atualmente, a entrevista na própria cidade de Juazeiro do Norte em ocasião de sua possível vinda e até mesmo uma entrevista virtual, através de uma chamada de voz e vídeo. Porém, por nenhum meio foi possível realizar a entrevista, haja vista o mesmo se encontrar em constantes trânsitos e obrigações. Contudo, após a conclusão da pesquisa, este conseguiu conceder uma entrevista. Como o texto final já havia sido concluído e enviado para a banca, as informações prestadas por ele, principalmente aquelas referentes a datas, se encontram em notas de rodapé.

Assim, as informações aqui apresentadas foram colhidas através das demais entrevistadas e entrevistados da pesquisa, bem como informações veiculadas pela tradição oral e também obtidas através da página do Facebook do próprio pai Beto. O cruzamento dessas fontes possibilitou escrever o que se sucede sobre ele, assim como as lacunas evidenciadas.

Bartolomeu José Coutinho, mais conhecido como pai Beto Onidegê, é natural de Pernambuco, porém sua mãe biológica é natural de São Paulo, Estado onde ele viveu alguns anos quando era criança. Porém, foi em Maceió-AL onde fez o santo aos sete anos de idade, conforme relata mãe Deleuy, *“quando o pai ele fez o Orixá ele não tinha oito ano ainda não, tava nos sete para entrada nos oito, que ele fez o santo”*.

Assim, pai Beto foi iniciado, ao que sugere, na década de 1960, por Kamancã, que, por sua vez foi iniciado por uma senhora identificada como mãe Xaorô, de nação Ketu. Mãe Xaorô era de Maceió-AL, assim como Kamancã, cidade onde pai Beto iniciou-se para o santo. Após a iniciação, pai Beto conviveu alguns anos entre seu pai e sua avó de santo, tendo recebido o “deká”.

A sacerdotisa ainda relata que ele era muito jovem quando recebeu o “deká” ou seja, os direitos de sacerdote. Ao que pontua,

Quando foi nos 3 anos, o Orixá dele dizendo sempre que queria casa. Aí o meu avô falou assim, eu vou dar os direito desse menino antes dos sete ano. Porque o Orixá dele, ele vai se tornar um Tata muito cedo. Então, pra ele não fazer as coisas sem ter a mão de obê, essas coisas. Ai sei que deram a obrigação a pai. Pai recebeu o adeká dele com 10 anos.

O fato do recebimento dos direitos de pai de santo enquanto ainda criança é indicativo do tamanho da responsabilidade assim como da trajetória e do caminho que iniciaria muito cedo. É nas rotas da Romaria que pai Beto chega a Juazeiro do Norte, como destaca mãe Deleuy, “aí quando foi em 72, pai veio para cá na Romaria. Aí pai ficou, se arranchou lá pertinho da casa de França, que é a irmã de mãe pequena”, e a partir daí inicia os atendimentos na cidade, fixando casa.

Figura 41. Pai Beto Onidegê



Fonte: Extraída da página do Facebook de Beto Coutinho (Pai Beto)⁵⁷

Após alguns anos, pai Beto, já com terreiro aberto em Juazeiro do Norte, tendo iniciado alguns filhos como Kamukeazazi e mãe Deleuy, sofre a perda do seu pai de santo e na necessidade iminente de iniciar outro filho, não o pode fazer em virtude desse fato. Assim, procura mãe Xaorô, sua avó, segundo mãe Deleuy, “aí ele foi tirar a mão, mas

⁵⁷ <https://www.instagram.com/p/Bxp1t3oAZXD/?igsh=MTdvZWpoN3l4MnVudg%3D%3D>

ele ia tirar com a velha Xaorô, mas ela já estava velhinha que era a minha bisa. Aí ela falou "meu filho, eu vou lhe mandar pra um canto que lá é Angola, mas tem raiz de Ketu, vou lhe mandar pra casa de Mabeorô e de Mutalenã"."

A expressão “tirar a mãe” se refere ao ato de passar para outras águas, ou seja, assumir a continuidade do Axé com outro sacerdote. A expressão “mão de Vumbe” advém de “Maku ia Nvumbi” que significa tirar a mão do morto. Esse termo é de origem congolanga o que já evidencia o cruzamento de ritos e práticas assumidas nos terreiros pertencentes a outras nações, o candomblé nagô-vodum. Pois, apesar do terreiro em que mãe Deleuy foi iniciada, ser de angola, ela informa que antes ele era Ketu, como destaca, *“porque meu pai quando ele foi feito o primeiro pai de santo dele era do Ketu, Kamancã, então ele fez nós no Ketu”*. Não se sabe ao certo se Ketu enquanto identificação ou se em virtude dos ritos praticados na casa, visto que essa aglutinação ritual de diferentes nações em um só terreiro é uma prática há muito conhecida e disseminada.

Mabeôro é a digina de Marlene Lima, mãe de santo de Aracaju que ao lado de Mutalenã fundou o Abassá Mabeorô. Ela foi iniciada, segundo mãe Deleuy, por Manadeuí, importante mãe de santo de Sergipe da qual já falamos, reconhecida por sua grande atuação político-social e pelos inúmeros filhos de santo iniciados. Mabeorô é pertencente a nação angola e Mutalenã foi iniciado no Ketu por um senhor de Oxóssi chamada seu Lê, cuja digina é Talamín, unindo sob mesmo teto os ritos angola e ketu, constituindo o que conhecemos por nagô-vodum.

Sobre esse contexto, mãe Deleuy informa com detalhes,

Seu Lê, ele fez Mutalenã no Ketu, só que minha avó Mabeorô foi feita com Monadewí na angola, mas cada um respeitava o outro. Que Talamín é a digina de Seu Lê, que ele era de Oxóssi, eu ainda tive o prazer de conhecer ele. Então é aí, pai foi pra casa de Mabê, tirou a mão de vumbe.

O episódio de troca de águas de pai Beto, em virtude do falecimento do seu pai de santo, sucedeu por volta do início de 1980 quando ele tomou obrigação no Abassá Mabeorô. Ao analisar os registros de publicações na página do Facebook de pai Beto, mais precisamente a foto (42) a seguir, foram observados os elementos constitutivos de uma iniciação, como o kelê, também conhecido como “gravata do Orixá” ou “joia do orixá”. O que poderia sugerir uma nova iniciação, fato esse não incomum nos circuitos das casas de candomblé.

Todavia, sobre esse episódio mãe Deleuy informa que *“ali é porque Mabeorô, as águas do mabe, quando vai tirar mão de vumbe, ela catula, põe a gravata, só que você não fica três de gravata”*, e além deste procedimento de retirada da mão, ele ainda estaria também tomando uma obrigação, ao que ela ainda complementa, *“foi em 80. Aí pai tirou a mão de Vumbe. Mabeorô catulou ele, deu o adeká, tudo direitinho, porque ele já era pai”*.

Mãe Deleuy ainda relata que esse procedimento é próprio da angola de Mabeorô, cujo Axé vem de mãe Nanã de Aracaju. Todavia, não anula o que foi feito anteriormente, visto que sua idade de santo, segundo ela, é contada a partir da sua iniciação com Kamancã. Assim, pai Beto passou para as águas de Mabeorô, em cuja força e Axé ele se mantém até hoje.

Figura 42. Pai Beto em sua obrigação de santo em 1980



Fonte: Extraída da página do Facebook de Beto Coutinho (Pai Beto)⁵⁸

Mabeorô teve uma longa trajetória de vida e de candomblé tendo iniciado inúmeros filhos de santo, assim como diversos descendentes cujas casas de Axé mantêm o nome de

⁵⁸ Publicação disponível em

https://www.facebook.com/photo.php?fbid=726498484147121&set=pb.100003609270895.-2207520000&type=3&locale=pt_BR

Mabeorô e o Axé de Manadeuí vivos. Em Juazeiro do Norte, por exemplo, tem o Abassá de Ymulezambi e Odonfiladegi, fundado em 2015 por pai Adriano de Oxalá e é conduzido juntamente com sua esposa e mãe de santo, Genúvia de Yemanjá. Pai Adriano foi iniciado por pai Beto e a abertura da casa aconteceu no ato da sua iniciação em que recebeu os diretos de pai de santo. O Abassá de Ymulezambi e Odonfiladegi é descendente do Axé de Mabeorô e de Manadeuí, uma casa de angola que nutre e valoriza a importância da raiz de Axé em que nasceu. A figura (43) abaixo é da senhora mãe Mabeorô, já com avançada idade, segurando um adjá, símbolo de autoridade e legitimidade.

Figura 43. Mãe Mabeorô



Fonte: Extraída da página do Facebook de Beto Coutinho (Pai Beto)⁵⁹

Quando pai Beto passou para o Axé de Mabeorô, ele já havia iniciado suas primeiras filhas. Ainda na década de 1980 ele vai embora para São Paulo, onde permanece por 10 anos, e é a partir dessa partida dele que surge o terreiro de Kamukeazazi e em seguida, mãe Deleuy, que permanece na liderança da casa até hoje. Beto Onidegê, um exímio filho de Ogum, apresenta seu arquétipo nos caminhos em que traça diante de muitas rotas. O movimento é o que caracteriza esse filho de Ogum, o constante trânsito entre cidades, Estados e terreiros confere a pai Beto essa intensa circulação, onde o Axé que o próprio carrega, vindo de Manadeuí, passando por Mabeorô também se estabelece, com filhos em diversas lugares e de várias origens.

⁵⁹ https://www.facebook.com/photo/?fbid=400233066773666&set=a.400232296773743&locale=pt_BR

Pai Beto Onidegê atualmente tem casa aberta em Itaporanga D’Juda, município de Sergipe, próximo a Aracaju. Apesar de ter um terreiro estabelecido nesta cidade, vive em constante trânsito, num circuito de obrigações. Ele também imprime uma respeitável contribuição no terreiro de Mabeorô, que após a sua partida e a de Mutalenã, ele também ficou responsável para ajudar a dar continuidade.

Após o falecimento de Mabeorô, pai Beto assim como os seus filhos permaneceram sob os cuidados dentro do mesmo Axé de Nanã de Aracajú, com Oyá Matamba. Marizete Lessa, conhecida como Oyá Matamba, sobrinha de mãe Nanã foi criada por ela no candomblé desde pequena, acompanhando sua tia e mãe de santo para todos os lugares e onde se iniciou ainda criança (SOUZA FILHO, 2013). Após o falecimento de Manadeuí no início da década de 1980, “Dete”, como também é conhecida, assume o posto e dá continuidade as atividades no terreiro. Atualmente ela está com 94 anos, e a casa continua em funcionamento. Mãe Marizete também é reconhecida pela grande atuação social e política. A figura (44) abaixo simboliza a união entre pai Beto e Oyá Matamba, assim como a força do Axé atravessada pelo afeto.

Figura 44. Pai Beto e Oyá Matamba



Fonte: Extraída da página do Facebook de Beto Coutinho (Pai Beto)⁶⁰

⁶⁰ https://www.facebook.com/photo/?fbid=1748102095320083&set=a.213641715432803&locale=pt_BR

Mãe Marizete recebeu do Governo do Estado de Sergipe ⁶¹atráves da Fundação de Cultura e Arte Aperipê e do Conselho Estadual de Cultura o Registro de Patrimônio Vivo da Cultura Sergipana, no dia 25 de fevereiro de 2025, na véspera de completar 95 anos de idade. Esse reconhecimento consagra sua longa trajetória assim como a do Axé de Nanã de Aracaju, cuja herança ela mantém viva. Pai Beto, em seus caminhos, possibilitou conexões entre Estados e territórios assim como entre Axés, como a ligação de Sergipe ao Ceará e mais precisamente entre Aracaju e Juazeiro do Norte.

61

https://www.se.gov.br/noticias/governo/sergipe_reconhece_atuacao_de_figuras_relevantes_da_cultura_com_assinatura_da_lei_dos_mestres

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O candomblé em Juazeiro do Norte, assim como no Ceará, não é uma sucessão uniforme de terreiros a partir de uma origem única. Na verdade, a organização do candomblé é justamente o oposto. É na reelaboração das práticas rituais vindas desde o calundu no período do Brasil colônia, através da diáspora, passando por um constante e longo processo de permutas, trocas e adaptações. A linearidade não é um princípio basilar africano, não se constitui como valor, pelo contrário, o encadeamento entre passado e presente, retornando constantemente ao passado é que representa a ideia de vida, presente e futuro.

Compreender que os processos não ocorrem de forma isolada, mas sim, de forma paralela, em contextos temporais e territoriais distintos contribui para ampliar a análise em torno do fenômeno do candomblé no Ceará e nas suas diversas regiões, como a do Cariri. Como já apresentado detalhadamente, o candomblé em Fortaleza, e não no Ceará, pois a capital não consegue abarcar e traduzir todas as dimensões e todos os sentidos desse grande território. O terceiro maior Estado do Nordeste, é assinalado a partir de 1965, com a instalação da primeira casa de candomblé, o Viva Deus Filho do Calunga, seguido pelo Ilê Ibá Asè Kposu Aziri, em 1975, e pelos terreiros Ilê Osun Oyeyê Ni Mô e Ilê Axé Omo Tifé, ambos em 1976.

A trajetória do terreiro Viva Deus Filho do Calunga, instalado em Fortaleza, o reafirma como primeiro terreiro de candomblé do Ceará de fato instalado. Essa pesquisa permitiu evidenciar suas rotas e suas raízes, como sua vinculação ao terreiro Viva Deus de Salvador-BA que por sua vez era vinculado ao Viva Deus de Cachoeira-BA, também identificado como Asepò Erán Opé Olùwa, fundado em 1911, cujo dirigente era conhecido como Zé do Vapor, também vinculado a raiz Tumbensí.

Essa investigação possibilitou compreender e identificar a raiz Tumbensí presente no Estado através do Viva Deus Filho do Calunga. Compreender o importante lugar que o candomblé de angola da Bahia teve na formação do candomblé na capital, em Fortaleza, e por outra rota, mais recente, se instalou também em Juazeiro do Norte. Apesar dessa importante matriz do candomblé no país, a raiz do candomblé que se estabelece de fato em Juazeiro do Norte é advinda de Aracaju-SE, situado a partir de um importante nome do candomblé no Brasil, mãe Nanã de Aracaju, cuja digina é Manadeuí.

Mãe Nanã de Aracaju, cujo terreiro fundou em 1953, foi mãe de santo de Mabeorô, uma mulher de Oxum, assim como mãe Nanã, e se ligou a pai Beto Onidegê, considerado

o primeiro pai de santo de candomblé de Juazeiro do Norte, com casa aberta desde 1972. Mabeorô, do Axé de mãe Nanã de Aracaju, deu obrigações em pai Beto, inserindo-o de fato no Axé e na raiz sergipana. Todavia, a iniciação de pai Beto é atribuída a um senhor conhecido como Kamancã que era filho de uma senhora chamada mãe Xaorô, ambos de Alagoas.

Entretanto é a partir das figuras de Mabeorô e posteriormente de Oyá Matamba que o estabelecimento do candomblé no Juazeiro do Norte é vinculado, pois o tempo de vinculação de pai Beto ao seu pai de santo perdura por menor período, em virtude de sua morte, e consequente desligamento, ou como conhecido, troca de águas, de pai de Beto.

Ainda que não seja o foco desta pesquisa, entretanto é indispensável pontuar a presença da Umbanda na região do Cariri e principalmente em Juazeiro do Norte, com importantes nomes como mãe Salvina e Zezé Homem. A Umbanda é anterior ao candomblé na região e imprimiu principalmente a partir dos anos de 1960 a paisagem afrorreligiosa em Juazeiro. Apesar da grande quantidade de terreiros de Jurema na atualidade na cidade, estes não são recentes, pois também é possível identificar anterior a própria Umbanda, ainda na associação/aglutinação com o Catimbó. A paisagem religiosa afro-indígena no Juazeiro é resultado de diversos trânsitos e trocas em que outros territórios entram em cena, como o Maranhão, por exemplo.

Retomando sobre o candomblé, é a partir da vinculação de pai Beto a raiz de Nanã de Aracaju que o candomblé na cidade ganha outros contornos e se consolida. Mãe Pequena, cuja digina é Kamukeazazi é apontada como a primeira pessoa a ser iniciada no santo em Juazeiro do Norte, em 1973, por pai Beto, com o contexto de seu estabelecimento em Juazeiro foi em torno da abertura da casa de candomblé. Pai Beto se muda para São Paulo, porém, antes abre o terreiro de mãe Pequena, onde esta assume a liderança ao lado de mãe Deleuy. Atualmente mãe Deleuy dá seguimento a casa, Ilê Axé Obá Idajô e Kesimbê, que está em funcionamento desde o início dos anos de 1980. Esta senhora, iniciada para Oxum, é considerada a mãe de santo viva mais velha de candomblé da região, com uma longa trajetória em que constitui uma grande quantidade de filhos de santo que por sua vez se tornaram sacerdotes.

Assim, essa mulher que se encontra ao lado de outras como mãe Célia de Oxum, cuja feitura é de 1986, é também reconhecida como a segunda mãe de santo viva mais velha de candomblé em Juazeiro do Norte, o que sugere uma expressiva e importante presença de mulheres no estabelecimento do candomblé na cidade. Essas mulheres mães de santo enfrentaram uma série de adversidades imputadas pelas facetas do machismo e

do patriarcalismo, assim como do racismo. Pois ainda que o candomblé se constitua como *locus* de atuação das mulheres, o que pode ser visualizado desde a organização das primeiras casas de candomblé na Bahia, essa proeminência por vezes é alvo de investidas contestatórias e até mesmo de outras formas de violência.

As relações de gênero discutidas largamente nesta pesquisa exprimem as tensões presentes nas realidades dos terreiros que tentam por vezes alijar a mulher do lugar de poder manifestado na sua autoridade sacerdotal. Assim, por mais que os terreiros de candomblé estejam no cerne de uma perspectiva outra de mundo, as tensões e violências não somente simbólicas tentam minar essa cosmologia em que a mulher é figura central. Entretanto, mesmo diante dessa realidade, identificamos que as mulheres além de estarem - se não na abertura da primeira casa, mas no seu recomeço e continuidade -, também se constituem enquanto maioria na liderança das casas de candomblé em Juazeiro do Norte.

Essa pesquisa também realizou um mapeamento e identificou 24 casas de candomblé, das quais 15 são lideradas por mulheres e nove por homens, evidenciando que 62,5% das casas são dirigidas por mães de santo. Esse dado permite inferir que mesmo diante das tensões e das violências de gênero, do aumento exponencial de novas casas por homens, as mulheres ainda se mantêm como maioria, expressando além da atuação, a resistência e as estratégias políticas para driblar e superar as tendências e tentativas contrárias as suas existências e exercício sacerdotal.

Assim, temos que a primeira casa de candomblé instituída em Juazeiro do Norte, interior do Ceará, é do início da 1972, através de pai Beto de Ogum. Após, Mãe Pequena deu continuidade com o Abassá de Xangô e Oxum em início de 1980, terreiro este que é conduzido por mãe Deleuy, e cujo nome atualmente é Ilê Axé Obá Idajô e Kesimbê e tem mais de 40 anos de funcionamento, numa rota que se estabeleceu através do Axé de mãe Nanã de Aracaju mediante as mãos de Mabeorô e que segue por meio de Oyá Matamba. Por conseguinte, ainda que não seja possível falar em uma única rota, haja vista a própria trajetória se ligar a várias pessoas e territórios, como Alagoas e Bahia, é incontestável a grandiosa importância da rota Sergipe – Ceará para o estabelecimento do candomblé em Juazeiro do Norte.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, V. Histórias dentro da História. In: PINSKY, C. (Org.): **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005.
- ARAUJO, P. C.; ASSUNÇÃO, A. O terreiro do Pajé Barbosa: afro-indígena no sentido do termo. In: ALMEIDA, L. (Org.): **Religiões afro-brasileiras no Ceará: temas, referências e debates**. Fortaleza: Imprece, 2023.
- ASSUNÇÃO, L. **O Reino dos Mestres**: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- AUGRAS, M. Transe e construção de identidade no Candomblé. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 191–200, 2012. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistapt/article/view/16999>. Acesso em: 4 out. 2024.
- BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (Org.). **História geral da África**: volume 1: metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática, 1982.
- BANDEIRA, L. C. C. **Entidades africanas em “troca de águas**: diásporas religiosas desde o Ceará. Dissertação (Mestrado em História Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2009.
- BEZERRA, J. A. **Uma noite na Bahia?**: uma perspectiva histórica das africanidades e da capoeira no Ceará (1853-1955). 2022. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Humanidades). Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira: Redenção, 2022.
- BONVINI, E. Tradição oral afro-brasileira: As razões de uma vitalidade. Trad. Karim Khoury. **Revista Projeto História**, n. 22, junho, 2001.
- BORGES, C. Para mulheres marginais, epistemologias marginais: religião, interculturalidade e descolonização. **Mandrágora**, [S. l.], v. 24, n. 2, p. 201–214, 2024. Disponível em: <https://revistas.metodista.br/index.php/mandragora/article/view/1226>. Acesso em: 13 fev. 2025.
- BORGES, C. **Tambores do sertão: diferença colonial e interculturalidade - entrelaçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais**. 2016. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2016.
- CARNEIRO, S. **Escritos de uma. Prefácio Conceição Evaristo**. São Paulo: Pólen Livros, 2019.
- CARNEIRO, S. Gênero, raça e ascensão social. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 544-553, 1995.
- CEARÁ. Secretaria de Saúde do Ceará. **Boletim Epidemiológico Violência Contra a Mulher**, nº 01, 03 de agosto de 2023. Disponível em: https://www.saude.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/9/2018/06/VIOLENCIA-CONTRA-MULHER_AGOSTO-LILAS-1.pdf-1.pdf. Acesso em: 22 de março de 2025.

CONCIEÇÃO, J. S. Masculinidade religiosa, patriarcado e feminicídio: revendo o caso de mãe Obassi In: SANTOS, J. D. Ferreira et. al. (Orgs.). **Memória, masculinidades e feminidades**. Uberlândia: Navegando Publicações, 2021.

CORREIA, Paulo. Poder e transfiguração do imaginário no candomblé. **Goiânia**, v. 11, n. 2, p. 15–34, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufcat.edu.br/index.php/Opsis/article/view/13867>. Acesso em: 17 fev. 2025.

DANTAS, B. G. Tambores silenciosos: a saga dos objetos de terreiros no acervo do IHGSE. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**/ Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe. – Vol. 1, n. 44, pp. 21-50, Aracaju, 2014.

DIABERT, Robert. Estudos Históricos. **Rio de Janeiro**, vol. 28, no 55, p. 7-25, janeiro-junho 2015.

DOMINGOS, R. F. **Pedagogias da transmissão da religiosidade africana na casa de candomblé Iabasé de Xangô e Oxum em Juazeiro do Norte**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará: Fortaleza, 2011.

FARIAS, L. L. S. **Religiões afro-brasileiras: história e memória em Fortaleza**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Estadual do Vale do Acaraú: Sobral, 2011.

FERRETTI, M. A Mulher no Tambor de Mina. São Paulo, **Mandrágora**, nº 3, ano 3, 1996.

HAESBAERT, R. Conceitos fundamentais da geografia. **GEOgraphia**, vol: 25, n. 55, 18 dez. 2023

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, 1990.

JÚNIOR, Cleudo Pinheiro de Andrade. Estratégias de preservação dos cultos afro-religiosos ou o negro cearense e o jeito camaleão de dizer sua fé. In: HOLANDA, C. R (org.). **Negros no Ceará: história, memória e etnicidade**. Fortaleza: Museu do Ceará/ Secult/ Imoppec, 2009,

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

MACEDO, R.; GALEFFI, D. e PIMENTEL, A. **Um Rigor Outro Sobre a Qualidade na Pesquisa Qualitativa**: educação e ciências humanas. Salvador: EDUFBA, 2009.

MACHADO, V. S. **O cajado de Lemba**: O tempo no candomblé da nação Angola. 2015. 121f. Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo: Ribeirão Preto, 2015.

Marcelino, C. A. B. **Narrativas de trajetórias educativas de professoras do candomblé**. Dissertação (Mestrado Profissional em Educação) – Universidade Regional do Cariri: Crato, 2021.

MARCUSSI, A. A. **Cativeiro e cura**: experiências da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo: São Paulo, 2015

MARTINS, L. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, n. 26, junho, 2003.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. Edições Loyola, 5ª Edição, 2005.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Revista de História**, 155, 191-203, 2006.

MENEZES, N. **A violência de gênero nas religiões afro-brasileiras em Porto Velho - RO**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB; São Paulo: Fortune Editora, 2012.

NASCIMENTO, A. **O Genocídio do Negro Brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, M. Y. R. **Invenção da liberdade**: o Instituto Histórico do Ceará e o discurso racial no I Centenário da abolição (1984). Dissertação (Mestrado Acadêmico Interdisciplinar em História e Letras). Universidade Estadual do Ceará: Fortaleza, 2018.

OLIVEIRA, M. M. **Como fazer Pesquisa Qualitativa**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. 181 p.

PARÉS, N. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. 3º ed.rev. e ampliada - Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

PINHEIRO, L. B. M. Tradição oral e memória dos povos de religiões afro-brasileiras: possibilidades de pesquisa em história. **Cadernos Do Tempo Presente**, v. 08, n. 04 - julho/dezembro, 2017.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, v. 2, n. 3, 1989.

PORDEUS JUNIOR., I. **Umbanda**: Ceará em transe. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2011.

PORTELLI, A. **História oral como arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

RABELO, M. C. M. **Enredos, feitura e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

RAMOS, L. O. L.; FERREIRA, R. A. Sobre uma práxis interdisciplinar: aproximações e proposições conceituais. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, v. 101, n. 257, 18 jun. 2019.

SAFFIOTI, H. **Gênero, patriarcado e violência**. 2.ed.—São Paulo: Expressão Popular: Fundação Perseu Abramo, 2015.

SANDES, J. S. A. **O Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia e sua Coleção de Cultura Material Religiosa Afro-Brasileira**. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal da Bahia: Salvador, 2010.

SANTOS, A. B. **Colonização, Quilombo: modos e significados**. Brasília: INCTI; UnB; INCT; CNPq; MCTI, 2015.

SANTOS, J. E. **Os Nagô e a Morte**. Petrópolis, Vozes, 1977.

SANTOS, W. R. F. **Ilê asé sogbô aganjú história de vida da yalorixá Zefinha de Sogbô Aganjú do município de Garanhuns – PE**. Dissertação (Mestrado profissional em Culturas Africanas, da Diáspora e dos Povos Indígenas) - Universidade de Pernambuco: Garanhuns, 2022.

SEGATO, R. L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos CES** [Online], 18 | 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 24 fev. 2024. DOI: 10.4000/eces.1533.

SILVA JÚNIOR, C. G. **Da fé à festa: uma análise ritual, simbólica e performativa dos festejos da lavagem do Rósario Largo em Penedo, Alagoas**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Sergipe: Aracaju, 2013.

SILVA, J.; DOMINGOS, R. F. As Religiões Afro-Brasileiras na Voz das Mulheres Lideranças em Juazeiro do Norte. **Tempo da Ciência**, [S. l.], v. 16, n. 31, p. 111–124, 2000. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/view/8764>. Acesso em: 22 mar. 2025.

SILVA, J.; DOMINGOS, R. F. As Religiões Afro-Brasileiras na Voz das Mulheres Lideranças em Juazeiro do Norte. **Tempo da Ciência** (UNIOESTE), v. 16, p. 1-208, 2009.

SILVA, Joselina; DOMINGOS, R. F. Religiosidade de matriz africana: da invisibilidade aos olhos da população juazeirense. **Tendências** (Crato), v. 8, p. 144-166, 2015.

SILVA, V. G. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVEIRA, R. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Salvador: Maianga, 2006.

SOBRINHO, H. **Catirina, Minha Nêga Tão Querendo Te Vende: escravidão, tráfico e negócios no Ceará do século XIX**. Fortaleza: Secult, 2011.

SODRÉ, M. **O Terreiro e a Cidade**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

SOUSA, A. **Afro-cearense em Construção: discursos sobre o negro no Ceará**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2008.

SOUSA, K. M. **Entre a escola e a religião: desafios para as crianças de candomblé em Juazeiro do Norte**. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Ceará: Fortaleza, 2010.

SOUZA FILHO, F. J. **Candomblé na cidade de Aracaju**: território, espaço urbano e poder público, 2013. 125f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2013.

SOUZA, L. M. **Revisitando o calundu**. Ensaios sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo. Tradução. São Paulo: Humanitas, 2002.

SOUZA, M. M. Bantos na África e no Brasil. In: SILVA, V. G. *et. al.* (Orgs). **Através das águas**: os bantu na formação do Brasil. São Paulo: FEUSP, 2023.

THOMSON, A. Aos cinquenta anos: uma perspectiva internacional da história oral. In: ALBERTI, V. *et. al.* (Orgs.) **História oral**: desafios para o século XXI. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000. p.47-65.

VANSINA, Jean. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph. (Org.). **História geral da África**: volume 1: metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.

APÊNDICE A: Fontes consultadas

COUTINHO, Bartolomeu José. [Abril de 2025]. Entrevistadora: MARIA EDINA MARQUES FERREIRA. Juazeiro do Norte – CE, 15 de abril de 2025. 1 arquivo MP3.

ESMERALDO, Cicero Samuel de Lima. [Julho de 2024]. Entrevistadora: MARIA EDINA MARQUES FERREIRA. Juazeiro do Norte - CE, 06 de julho de 2024. 1 arquivo MP3.

ESMERALDO, Cicero Samuel de Lima. [Março de 2025]. Entrevistadora: MARIA EDINA MARQUES FERREIRA. Juazeiro do Norte - CE, 01 de março de 2025. 1 arquivo MP3.

LOPES, Cícelia Freitas. [Abril de 2024]. Entrevistadora: MARIA EDINA MARQUES FERREIRA. Juazeiro do Norte - CE, 28 de abril de 2024. 1 arquivo MP3.

SANTOS, Francisca Salustiano dos. [Junho de 2024]. Entrevistadora: MARIA EDINA MARQUES FERREIRA. Juazeiro do Norte - CE, 15 de junho de 2024. 1 arquivo MP3.

SANTOS, Maria Marlene da Silva. [Abril de 2024]. Entrevistadora: MARIA EDINA MARQUES FERREIRA. Juazeiro do Norte - CE, 16 de abril de 2024. 1 arquivo MP3.