



# PRETAGOGIAS NA EDUCAÇÃO: A RELIGIÃO DOS ÒRÌSÀS NA CIDADE DE PADRE CÍCERO

**Miguel Ângelo Silva de Melo**

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Docente do curso de Direito da Faculdade de Ciências Humanas do Sertão Central (FACHUSC). Advogado e militante dos Direitos Humanos.

*E-mail:* miguelangelo@leaosampaio.edu.br

---

## RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar a cultura religiosa candomblecista a partir dos impactos sobre a vida de seus fiéis em Juazeiro do Norte, no Ceará, considerada uma cidade sagrada e consagrada pelo turismo religioso católico-popular ao Padre Cícero. Foi utilizado o método de pesquisa qualitativa, aprofundamento em forma de pesquisa-ação, visando compreender como o candomblé da nação Ketou encontrou estratégias de sobrevivência no domínio religioso católico-cristão. Os estudos pós-coloniais forneceram fundamentação teórica capaz de reconstruir e desconstruir conceitos e paradigmas raciais, propostos e presentes em alguns enfoques teóricos, proliferados desde o século XIX a meados do século XX. Nessa óptica, foi possível presenciar pela transcrição dos diálogos que a homogeneização, a subalternização, a produção de estereótipos e de estigmas sobre o “Outro” e o “Diferente” ainda é uma característica marcante na fala dos informantes. Concomitantemente a essa perspectiva, foi feito o uso do conceito de “Pretagogia”, proposto por Petit, para que assim se tornasse possível a propositura de uma análise centrada na perspectiva da educação intercultural, que tomou por base os saberes leigos, populares e urbanos, providos da cultura ancestral de matriz afro-brasileira. Percebeu-se que a educação intercultural é vista por alguns informantes como “um saber” que “não é bem um saber”, ao mesmo tempo subversivo e transgressor. Finalmente, foi nesta ecologia de saberes que a pesquisa-ação tornou visível a necessidade de pesquisar, em estudos posteriores, outras questões, como as de gênero-sexo-desejo no terreiro, a relação incestuosa entre irmãos, a territorialidade do masculino e do feminino, as representações da violência, a identidade e a diferença, entre outras categorias que, além de nos “saltarem aos olhos”, demonstraram a existência de fronteiras demarcatórias dentro do espaço religioso do terreiro.

## PALAVRAS-CHAVE

---

Candomblé. Terreiro de Òsúmaré. Pretagogia. Saberes periféricos. Apoderamento.

## 1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

---

*Awa o s'oro ilé wa o. Awa o s'oro ilé wa o. Esin kan o pe o ye. Esin kan o pe, kawa ma s'oro, awa o s'oro ilé wa o<sup>1</sup>.*

Os objetivos do presente artigo são por deveras modestos, uma vez que não nos propomos a apresentar uma análise histórica referente à introdução das religiões africanas no Brasil e, conseqüentemente, às políticas públicas de colonização ou pós-coloniais, mas apresentar o entendimento a partir da abordagem de pesquisa etnográfica sobre a complexidade dos processos sociais, culturais, religiosos e cotidianos existentes em um espaço territorial sagrado, denominado pelos religiosos do candomblé como “terreiro”. Mais especificamente, nos propomos a analisar a cultura religiosa candomblecista a partir dos impactos sobre a vida de seus fiéis em Juazeiro do Norte durante seis meses. Iniciamos nossa pesquisa em novembro de 2014 e a concluímos em finais de abril de 2015. A cidade é considerada sagrada e consagrada pelo turismo religioso, messiânico e católico-popular, representado pela figura de Padre Cícero Romão Batista.

Na aproximação teórica com a literatura especializada sobre a introdução do negro africano, trazido como escravo pelo tráfico internacional escravista, verifica-se que ele aparece não apenas como responsável pelo desenvolvimento da economia agrícola, pecuarista e da mineração – durante mais de três séculos –, mas também pela introdução da religiosidade de ma-

---

<sup>1</sup> “Nós vamos continuar fazendo os nossos rituais para sempre, não existe nenhuma outra religião que vai nos impedir de fazer isto. Nós vamos continuar fazendo os nossos rituais, goste você ou não” (tradução nossa).

triz africana no Brasil (MATTOS, 2011; CORTEZ; CORTEZ; IRFFI, 2012; NUNES, 2011; SILVA; CONCEIÇÃO, 2011; SANTOS, 2008; CUNHA JÚNIOR, 2005; CONRAD, 1975), a partir do momento que as diferentes “nações” étnicas trouxeram consigo suas culturas materiais e imateriais. Entre elas, destacam-se os bens imateriais da tradição religiosa de culto às divindades africanas dos *Òrìsàs* ou *Ìrùnmm* 1 2.

Com o passar dos séculos de escravidão, ocorre aumento das formas de resistência à opressão e ao regime escravagista, por exemplo, o crescimento de fugas, revoltas, insurreições, suicídios<sup>3</sup> e infanticídios<sup>4</sup>. Em virtude desses acontecimentos que consideramos práticas de revolta do negro escravizado, as elites detentoras do poder – escravocratas da aristocracia rural, da burguesia urbana em ascensão, juntamente com o clero –, perceberam que era necessário socializar os negros pagãos e hereges (negros mulçumanos) com a semente da religião cristã, por meio de práticas de batismo e de conversão religiosa, uma vez que as práticas da violência (a dor, o castigo e as penas físicas) não eram suficientes para controlar os cativos ao longo do tempo e, para isso, seria necessário controlar suas almas, seus espíritos e propagar o medo da morte através da ideia de um Deus único, eterno, infinito, onipotente e onipresente, ou seja, o reconhecimento de Deus como a primeira e a única verdade sobre todas as coisas.

2 Os deuses iorubás são chamados *Imolè*, *Ìrùnmolès* ou popularmente apelidados de *Òrìsàs*. Cada divindade *Imolè* possui seu corpo sacerdotal e uma forma peculiar de ser cultivada por membros ou fiéis em suas comunidades (conventos, templos, casas, sociedades), os quais resguardam, preservam e difundem sua liturgia e práticas religiosas. O termo *Ìmolè* significa o conhecimento dos segredos deste mundo ou do céu, conhecimento do que o criador manteve para o bem comum da humanidade. A seguir, apresentamos nomes de alguns dos mais importantes *Òrìsàs* da diáspora iorubá cultuados no candomblé e no Ifá brasileiro. São eles: Elegbara (Esu), Ori, Egbeji, Ogun, Oko, Osoosi, Erinle, Oty, Egungun, Obaoluaye, Omolu, Sonponna, Osanyin, Osumare, Iroko, Osun, Oloogun Edé (ou Konginikoko), Oke, Obbà, Iyewá, Nana Buruku, Aje, Yemanjá, Olokun, Olosa, Oya, Sango, Ayrá, Osogyòn, Babaegpé, Osalufon, Boboyoro, Babaajalá, Onisálé, Obatalá, Ìyámi Ọ̀sòròngà, **Ìyámi Odùlógbòjé**, Orunmilá, Oduduá, Èlèòdùmarè ou Olódùmarè.

3 Nesse sentido, Mattos (2011, p. 131) aponta que “embora alguns escravos recorressem às armas de fogo, ao enforcamento, ao envenenamento, a maior parte dos suicídios era por afogamento, pois tinha um significado muito específico, sobretudo para os africanos”.

4 Provocados por escravas sob influência do estado puerperal, que não queriam que seus filhos permanecessem escravos.

Desse modo, a Igreja, fazendo uso da fé cristã como instrumento de dominação, de controle e de subordinação, aceitou e até auxiliou na formação de irmandades, confrarias e associações religiosas de negros cristãos, pensando, conseqüentemente, no controle do espírito para provocar uma mudança de comportamento e atitude que sujeitasse os negros ao regime de servidão<sup>5</sup>. Reis (1996, p. 7), ao pesquisar sobre a identidade e diversidade étnica presente nas irmandades negras no tempo da escravidão, no recôncavo baiano, durante as festividades de Natal, em janeiro de 1809, relata:

Vários escravos de todas as nações, e unindo-se em três corporações com muitos, desta vila, segundo a sua nação, formaram ranchos de atabaques, e fizeram os seus costumados brinquedos, ou danças, a saber, os geges, no sítio Sergimirim, os Angolas, por detrás da Capela do Rosário, e os nagôs e uçás<sup>6</sup> na rua de detrás junto ao alambique que tem de renda Thomé Correa de Mattos, sendo este rancho o mais luzido, vestidos ao meio corpo, com um grande atabaque [...].

Ao analisarmos esta citação, percebemos que tais festas serviam para unir os negros, no caso dos *nagôs* e *haussás*, e também para separá-los, no caso, os primeiros dos angolanos e dos *djédjés* (gêges), e estes dos primeiros. Sendo assim, é importante destacar que, enquanto esses encontros ocorriam no seio das festividades católicas dos escravocratas e eram percebidos “pelos brancos como passatempo inocente ou desafogo das tensões do cativo”, para os africanos e afrodescendentes, eles eram repletos de significações e representações sociais, a partir do momento que os cativos “aproveitavam as celebrações do calendário cultural dos senhores para praticarem as próprias tradições culturais, entre as quais a tradição, frequentemente reinventada, de se organizarem segundo a origem ét-

<sup>5</sup> Neste sentido, Cardozo (1973 apud FERNANDES; SOUZA, 2010, p. 2) acrescenta que as irmandades religiosas chegaram ao Brasil com os primeiros colonizadores ainda no século XVI, embora, eles tenham se iniciado no período colonial (séculos XVII e XVIII), passaram pelo período regencial e imperial (século XIX), e, ainda hoje (século XXI) estão presentes, adquirindo outras obrigações, depois de reformas estatutárias, necessárias após término da escravidão.

<sup>6</sup> Haussás, uma etnia mulçumana.

nica” (REIS, 1996, p. 8). Decerto, foi exatamente a partir desses recursos de dissimulação dos cativos e negros libertos em suas práticas religiosas que a religiosidade de matriz africana sobreviveu no Brasil. Em adição a isso, buscamos compreender como o candomblé da nação Ketou ou Àlákétou, sobrevive ao domínio religioso católico-cristão na cidade de Juazeiro do Norte.

---

## 2. METODOLOGIA

A base da pesquisa se deu primeiro pela adoção de dois procedimentos metodológicos que, para o presente estudo, se complementariam e nos permitiriam ingressar no universo do estudo, a partir das sociabilidades que se cruzavam e se comprometiam, a saber: as matrizes religiosas antagônicas da ancestralidade africana com a de natureza judaico-cristã. Em adição a isso, é salutar enfatizar que optamos pelo terreiro Ìlé Àlákétou Ìjobá Àsé Ològún Edé y Oiyá<sup>7</sup>, de Juazeiro do Norte, localizado na avenida Ministro Colombo de Souza, 644, no bairro das Pedrinhas/Aeroporto. A decisão pelo terreiro se deu em virtude de este ser o primeiro terreiro do Asé Casa Oxumarê do estado do Ceará, fundado em Fortaleza (capital do Ceará); posteriormente, o terreiro foi para o Cariri cearense em virtude da transferência profissional do seu sacerdote, Bábàòlòrisá Kako de Ològún Edé. Segundo, pela história e ativismo político do gestor do terreiro que, a partir de suas ações e posicionamentos, vem se destacando à frente da ONG Instituto Cultural Ijoba de Educação Afro-brasileira (Icieab), da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (Renafro) Cariri, promovendo e participando de ações contra o racismo institucional, intolerância religiosa em defesa da cultura afro-brasileira, como: marchas contra a Intolerância Religiosa no Cariri (Axé Omimdandereci), participações e discussões nos dois maiores eventos acadêmicos da região do Cariri, Artefatos Negros (Universidade Regional do Cariri – Urca) e Iniciativas Negras (Universidade Federal do Cariri – Ufca). Finalmente, esses motivos e a visibi-

---

<sup>7</sup> Comunidade do povo de Ketou da Sociedade Guerreira da Energia de Logun Edé e Iansã.

lidade política marcante na Região do Cariri chamaram a atenção dos pesquisadores para a realização desta pesquisa. Desse modo, investimos em nossa participação em forma de pesquisa-ação e de pesquisa com análise etnográfica. A partir do momento que se objetivou a promoção de descrições pormenorizadas acerca de todas as investidas a campo, durante o período de seis meses, com intuito de entender, através da elaboração de protocolos estruturados em dados de identificação sobre a inserção no campo, possíveis problemas de investigação, revisão de literatura, questões específicas a serem cuidadosamente abordadas, previsão para análise dos dados e cronograma para avaliação dos dados.

Uma vez que nos propomos destacar os elementos da cultura ancestral de matriz africana, verificamos a necessidade de dar importância à observação tanto da espacialidade quanto da territorialidade sagrada “do e para” o terreiro: relações sociais do “povo” do terreiro com a comunidade das Pedrinhas; representações sociais e simbólicas entre as práticas de pertencimento e relações de poder com a sociedade de Juazeiro do Norte (marcados pelo predomínio da religiosidade cristã e pelas romarias em torno da figura do Padre Cícero); produção dos discursos de identidade e de diferença, a partir da análise das falas dos atores sociais; reações subjetivas, a partir do discurso sobre o medo (dificuldades e perspectivas); e hierarquia e transmissão dos saberes, a partir da perspectiva da Pretagogia e da oralidade mágica da filosofia ancestral; e finalmente, o preparo com as entrevistas, em que se optou pela utilização do procedimento de entrevistas informais e por pautas, as quais, segundo Gil (2009, p. 65), “favorecem a livre expressão dos entrevistados”. Dessa perspectiva, é válido ressaltar que um método bem definido e adequado permite que o pesquisador obtenha os resultados pretendidos e consiga revelar os saberes a que se propõe.

Desse modo, utilizando o trabalho de Goetz e LeCompte (1984, p. 2), direcionamos o presente estudo etnográfico para a compreensão de “realidade(s) e subjetividade(s) dentro de um

terreiro de candomblé de nação ketou”<sup>8</sup>, por acreditarmos que essa metodologia observadora pode contribuir para a aproximação, participação e formação de “descrições e reconstruções analíticas das cenas e dos grupos culturais” estudados. No caso específico, a base epistemológica da pesquisa serviu-se do conceito de pretagogia de Petit (2015) e dos estudos pós-coloniais que nos permitiram identificar diferenças e particularidades, imersão dos adeptos na cultura religiosa e na “aprendizagem” da língua cantada e falada no terreiro de candomblé. Sendo assim, nos propusemos a compreender o processo de organização da comunidade, a estratificação, a senioridade e as hierarquias, fazendo uso tanto da pesquisa-ação como da pesquisa etnográfica, que fornecem análises descritivas e interpretativas dos significados simbólicos, conotativos e denotativos que formam as práticas litúrgicas que ancoraram na edificação e solidificação da comunidade religiosa do *Ijobá*, na cidade de Juazeiro do Norte.

### 3. ESTUDOS PÓS-COLONAIS NO CONTEXTO PRETAGÓGICO

---

As confrontações críticas em torno do racismo originárias da promoção do discurso de branquidade são provavelmente tão antigas quanto a razão da disparidade racial presentes nos discursos pedagógicos, os quais se baseiam em ideologias emergidas da ideia de branquidade (ver LÜCK; STÜTZEL, 2009). Os discursos pedagógicos eurocentrados, hoje combatidos por perspectivas críticas advindas de discursos subalternos pretagógicos, oriundos dos estudos culturais e pós-coloniais, constataram que os negros afro-brasileiros – hoje se

---

<sup>8</sup> O termo que caracteriza o terreiro como pertencente ao grupo étnico-cultural religioso da “nação Alaketou” faz referência à cultura da civilização iorubá, hoje presente nos atuais estados da Nigéria e do Benin. Segundo Bastide (1971, p. 30), “Os negros introduzidos no Brasil pertenciam a civilizações diferentes e provinham das mais variadas regiões a África. Porém, suas religiões, quaisquer que fossem, estavam ligadas a certas formas de família ou de organização clânica, a meios biogeográficos especiais, floresta tropical ou savana, a estruturas aldeãs e comunitárias”.



podem falar dos quilombolas – vêm convivendo há muito tempo, mesmo com o término da escravidão, os avanços da república e os textos constitucionais, com realidades e adversidades repletas de disparidade, exclusão, segregação, racismo, preconceito e diferentes formas de violência surgidas no contexto acadêmico e social do século XX e que ainda se prolatam no presente século XXI.

Wollrad (2005) acentua que o termo “brancura” traz, em seu âmago, os ideais tanto do racismo quanto das práticas de violência racial, institucionalizadas desde o período colonial, e foi estruturado e estandarizado como mecanismo produtor de um sistema de hegemonia racial ancorado por privilégios e pela busca de uma identidade específica. Dietze (2006), por sua vez, ressalta que os teóricos e críticos pós-colonialistas deveriam dirigir suas atenções não somente para o desprivilégio (práticas de exclusão social) advindo do racismo, mas também para as estruturas racistas que beneficiam uns em detrimento de outros por meio de diferentes formas de violência. Nas nuances da violência racial ou institucional, percebe-se que estas são quase sempre imperceptíveis, e marcam uma história da mercantilização e mercadorização do homem pelo próprio homem. Desse ponto de vista, Cunha Júnior (2012, p. 160) remete a Caio Prado quando critica o desenvolvimento da história econômica do Brasil ao entender que “a população africana e afrodescendente não tinha importância na história brasileira, a não ser braçal”, e que qualquer possibilidade de reconhecer as qualidades do negro e de suas contribuições no processo produtivo era marginalizada pelos teóricos escravocratas que difundiam concepções afirmativas da inferioridade racial advindas de suas peculiaridades históricas (CONRAD, 1975, p. 191).

Repensar paradigmas e conceitos a partir das abordagens que serão aqui tratadas é o propósito deste artigo, tarefa nada fácil, especialmente quando se deseja inserir no debate um objeto de estudo tido por muitos teóricos como periférico, e quando se observa os debates acadêmicos travados em torno do negro pela teoria do embranquecimento, iniciando-se com a miscigenação como marco político de desenvolvimento a ser alcançado pela sociedade brasileira (MUNANGA, 2008). Além disso, vale ressaltar que o foco sobre a discriminação e a

produção de discursos acadêmicos racistas – concepções que exaltavam um tipo ideal de homem que tinha como base a estrutura nórdico-europeia – passavam a ser questionadas pelos estudos pós-coloniais e suas concepções críticas, que permitiam a valorização de novos saberes, periféricos ou epistemológicos do sul, que passavam a servir de mensuração para o estabelecimento de forças “transgressoras e subversivas” que se punham na contramão da ordem cultural (teorias do conhecimento), universal e eurocentralizada.

Ao nos apropriarmos do conceito de “pretagogia” apresentado por Petit (2015), percebemos que este advém da influência da teoria crítica promovida, de um lado, pelos estudos culturais britânicos e, de outro, pelos estudos pós-coloniais. Isso fica claro quando a autora ressalta a importância de se buscar “suporte da tradição e da literatura oral africana para ressaltar os valores da cosmovisão” (PETIT, 2015, p. 108). Para a autora, é fundamental e incisiva a valorização cultural da tradição oral – presente em sociedades de matriz africana – refutada pelo eurocentrismo epistemológico cultural de matriz ocidental-europeia que relativiza e avalia esses saberes como primitivos e atrasados. Com intuito de fundamentar a essência material do conceito, a autora recorre à importância da tradição oral a partir da observação do caráter sagrado da fala (a fala como força vital), difundida por Hampâté Bá (1982), e a composição literária da oralidade africana que seria – segundo Finnegan (1970) – repleta de riqueza, diversidade e expressividade que não precisariam estar escritas, pois não se perdem, no critério de originalidade e valor literário, quando se observam as *performances* orais na transmissão dos saberes. Assim, ambos os autores partem em defesa da promoção dos saberes e das experiências advindas das tradições orais potencializadas pela ancestralidade africana (BÁ, 1982; FINNEGAN, 1970 apud PETIT, 2015).

Nesse sentido, Petit aponta que o termo “pretagogia” intenta tornar-se uma abordagem afrocentrada, que é contrária aos pressupostos eurocêntricos, quando se propõe a desconstruir os saberes que refutam o complexo cultural africano, edificando, assim, novas intervenções teóricas que se alimentem da essência dos conhecimentos difundidos pela ancestralidade africana a partir da difusão de princípios pretagógicos, como:

autoidentificação afrodescendente; apropriação da moralidade difundida por ancestrais africanos; valorização da religiosidade de matriz-africana; respeitabilidade e defesa dos rituais sacros; redescoberta do corpo e dos símbolos originários do corpo afrodescendente; proteção e defesa da transmissão oral da cultura e da tradição afro-brasileira; redescoberta da importância da defesa da territorialidade e espacialidade negra na identificação individual e coletiva. As abordagens teóricas ou teorias pós-coloniais não constituem uma escola homogênea, ademais sua diferenciação se dá por meio de algumas nuances epistemológicas que ficam expressas na diversidade de termos que tratam de conteúdos mais ou menos semelhantes. Diferentes teorias do conhecimento foram se formando a partir de divergentes abordagens teóricas advindas de mentalidade e fundamentos teóricos de cunho universal, espalhando pela sociedade civil um *Zeitgeist* (espírito da época) específico, repressor e homogêneo. Entre as muitas de suas premissas, fazia morada, segundo Santos (2001, p. 38), a imanente necessidade da “diluição de fronteiras entre a crítica e a política”.

Os estudos pós-coloniais permitem ao pesquisador reconhecer “de que forma”, “por quem” e “quem são”, por um lado, os eventuais responsáveis pela propagação e controle das relações assimétricas de poder e, por outro, pela manutenção do saber, impedindo, assim, que os colonizáveis tomem consciência dessa opressão, de si próprios e do que são capazes. Basicamente, é a visão de que as relações de poder colonial e imperial têm influenciado grandemente o mundo no passado e continuam a dar forma no presente. Isso implica, também, ressaltar que o “pós”, em nome das teorias pós-coloniais, não explicita apenas a compreensão de que uma geração substituiu a outra, ou seja, veio depois com o encerramento das teorias coloniais e o surgimento das teorias pós-coloniais. Não visam apenas caracterizar uma mudança epistemológica na forma de conceber ou produzir esses saberes, mas de como os novos saberes foram construídos, quem participa e oficializa esses novos discursos (ELÍBIO JUNIOR; ALMEIDA, 2013; SANTOS; MENEZES, 2010).

Nessa linha de pensamento, podemos ressaltar que teorias pós-coloniais não são limitadas em sua análise apenas aos aspectos materiais do passado ou do presente, mas também ser-

vem de alicerce para o entendimento de como se deu a construção da identidade nacional, da supremacia étnico-racial, de gênero e, conseqüentemente, de orientação sexual (BÖS, 2005, p. 103). Ortiz (2006, p. 13) enfatiza que a implausibilidade das teorias explicativas e interpretações teóricas edificadas em fins do século XIX e inícios do século XX – de Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues –, que alcançaram o *status* de Ciências, enfatizam a questão de quão problemático é tratar da identidade nacional (MUNANGA, 2008).

É óbvio apontar que os conceitos “negro” e “preto” são termos construídos pela *intelligentsia* eurocêntrica e mercantilista dos países colonizadores, são generalizações valorativas e depreciativas que objetivavam legitimar a escravidão no continente africano e, posteriormente, no americano. Esse fato, na opinião de alguns críticos, demonstrava a “incapacidade crítica de nossos intelectuais” (SKIDMORE, 1976, p. 13), que se mantiveram durante décadas, salvo algumas exceções, em silêncio e invisíveis aos problemas relacionados ao escravismo criminoso que se iniciou no espaço rural e urbano brasileiro. Dessa feita, tais teorias racistas colocavam o negro em um polo, como povo “bárbaro, primitivo e pagão”, e, em outro, surgia o discurso que legitimava o branco como povo “civilizado, culto e cristão”. Decerto, é necessário destacar que os conceitos em voga sofreram modificações ao longo do tempo, acompanhando, assim, o desenvolvimento sociopolítico que construiu a trajetória da humanidade:

Os conceitos científicos são produzidos para facilitar a interpretação de problemas enfrentados pela sociedade [...]. Os conceitos são inferências dos valores e credos dos produtores da ciência [...] Os conceitos têm a especialidade e temporalidade das culturas em geral e das culturas científicas em particular. [...] os conceitos científicos são parte das lutas sociais e estão inseridos em face da validade de um determinado paradigma científico (CUNHA JÚNIOR, 2012, p. 162).

Com o aumento da produção dos estudos culturais e pós-coloniais internacionais e a eventual descentralização acadêmica por estudiosos nacionais (principalmente por estudos empíricos de dissertações de mestrado e teses de doutorado),

que se intensificou gradativamente nas últimas décadas do século XX, verifica-se que novos paradigmas foram sendo traçados, atores sociais antes anônimos foram assumindo o papel de não mais meros expectadores ou coadjuvantes, mas atores de suas próprias realidades. Dessa forma, partiu-se para a estratégia acadêmica de enfrentamento não apenas nas lutas dos movimentos sociais negros sobre as esferas de poder, mas, também, na produção e construção do saber, como referenda Cunha Júnior (2012, p. 162), ao alertar para a necessidade de promover pesquisas com foco em relações étnico-raciais “consideradas universais e eurocêntricas, estão passando por uma esfera de especificidade de base africana, ou de referências de hibridismos culturais sob a ótica da interculturalidade”. Dessa perspectiva, ficam evidentes que as divergências e as polêmicas interpretativas sobre as assimetrias do poder e do saber, que neutralizam as desigualdades, o racismo, o preconceito, a discriminação, e as hostilizações enquanto processos históricos que impedem os subalternos de falarem por si mesmos.

Gayatri Spivak (1988) referenda em seu livro *Can the subaltern speak?* a produção do discurso dominante que não apenas marginaliza os grupos de indivíduos subalternos, como também os obriga ao silêncio de suas falas e a serem sujeitos passivos de suas próprias histórias, as quais deverão permanecer nas mãos dos detentores do poder e donos do saber. No que concerne à própria definição de racismo e ao discurso sobre o racismo, é importante considerar que “mesmo na ordem do discurso verdadeiro, mesmo na ordem do discurso publicado e livre de qualquer ritual, se exercem ainda formas de apropriação de segredo e de não permutabilidade” (FOUCAULT, 1996, p. 15). Há estruturas racistas que se mantêm intactas pelo benefício que causam a alguns em detrimento de outros. Acreditamos que esse é um componente importante da definição de racismo, porque é mais difícil para o pesquisador e teórico que nunca foi “tombado” pelo racismo, que desconheça o sentido da pretagogia, que não compreenda nem sinta a essência do “Asé”, que possa se localizar no problema da questão da intolerância religiosa motivada pela pertença à religiosidade ancestral africana, analisando-a de forma neutra, absorvendo, assim, os símbolos do cotidiano de “não pertencimento” territorial por viver em uma cidade

predominantemente cristã-católica, por sentir o estigma e o rótulo de ser constantemente lembrado pela diferença – de ser exótico, esquisito e adorador do diabo, como se o “Diabo” fosse uma divindade cultuada pela matriz africana, como se o ser diferente fosse um enunciativo de privilégio às estruturas de poder e de saber.

Foucault (1996, p. 16), em adição a isso, referenda que, mesmo de forma distinta e com peculiaridades próprias e papéis preestabelecidos, a função das “sociedades de discurso” é “conservar ou produzir discursos, mas, para fazê-los circular em um espaço fechado, distribuí-los somente segundo regras estritas, sem que seus detentores sejam possuídos por esta distribuição”. Soma-se a isso o fato de o que racismo é muito mais do que um cenário ou um simples problema individual. Kilomba (2008, p. 40) descreve o racismo como um processo simultâneo de três elementos fundamentais: primeiro, ele é reflexo da edificação de diferenças. Pois, a partir do instante em que pessoas são consideradas e percebidas como “diferentes”, elas passam a assumir essa diferença e agir de forma diferente, normatizando assim suas condutas atípicas. Segundo, essas diferenças são valorizadas por estruturas hierarquicamente construídas. E, finalmente, destacam-se os processos históricos em que preconceitos anteriormente edificados são influenciados e influenciam o “jogo dos discursos” dos poderes políticos, sociais e econômicos.

## 4. ORGANIZAÇÃO DA COMUNIDADE RELIGIOSA

A aproximação com o campo de pesquisa no terreiro *Ijobá* se deu de janeiro a junho de 2015, quando participamos das festas do *Òrìsá Ògún* e da festa *Òrìsá Òsòòsi*, assim como em outras atividades religiosas internas, nas quais pudemos realizar as entrevistas. A organização da casa é feita pela centralização na figura do pai de santo e em sua família natural, a saber: os quatro principais *ogans*, a principal *ekedji*, a mãe pequena e o herdeiro da casa (aquele que herdará a casa após a morte do pai de santo)

são familiares do *Bàbàòlòrìsá*<sup>9</sup> *Kako Ti Òlògún Edé*. Além destes, a casa tem em torno de 40 filhos, entre eles: uma do Rio de Janeiro, três de Recife, dez que moram na Grande Fortaleza e os demais são do Cariri cearense. É importante ressaltar que os primeiros candomblés brasileiros foram organizados a partir da linhagem materna, apenas com *Ìyáòòlòrìsás*. Como não havia a figura do *Bàbàòlòrìsá*, o candomblé era restrito às mulheres, e a figura dos homens era secundária, eles eram apenas auxiliares na organização e imposição de regras de condutas e na segurança do terreiro durante as festividades, como atesta o pai de santo:

A figura do pai de santo é algo ainda bem novo. Pois as casas e os *asés* matrizes da Bahia, ainda no século XIX, como a Casa de Oxumaré, a Casa Branca do Engenho Velho, o Opó Afonjá, o Gantois, o Alaketou, tiveram primeiramente mulheres à frente da casa, além disso somente mulheres eram iniciadas como *Iyawós*. Apenas a partir de meados do século XX, com o aumento do número de fiéis na Bahia, é que os homens passaram a ser iniciados dentro do culto. O que, com o passar do tempo, tornou-se possível que estes se tornassem *Bàbàòlòrìsás*. O candomblé surgiu das mulheres e para as mulheres, nós homem entramos de enxeridos (risos).

Chamou-nos atenção a liderança e o exercício da autoridade do *Bàbàòlòrìsá* sobre os membros da comunidade religiosa, na qual existe uma hierarquização dos papéis e das atividades desenvolvidas de cunho sagrado e até mesmo profanas dentro do terreiro, de modo que nada acontece sem a permissão do sacerdote. Isso se comprovou durante a entrevista e pela observação etnográfica do terreiro na ocasião da entrevista com a mãe pequena, também chamada de *Ìyá Kèkèrè*<sup>10</sup>:

<sup>9</sup> A palavra *Bàbàòlòrìsá* traz referência ao título sacerdotal de *Bàbá* = Pai; *Òòlòrìsá* = Orixá, que indica primeiramente a diferenciação hierárquica em relação aos *Òmòòlòrìsá* (filhos de santo). Da mesma forma, *Ìyá* = Mãe. *Òòlòrìsá* = Orixá, *Ìyá* = Mãe + *Kèkèrè* = Pequena. Em segundo lugar, revela a relação de parentesco entre os membros da casa. Verificação semelhante em relação à família carnal, que existe também no terreiro, a figura do avô, do tio e da tia de santo. Fator de primordial importância para legitimar a origem cultural e a tradição do Axé.

<sup>10</sup> Mãe pequena, auxilia o *Bàbàòlòrìsá* em tudo, mas não pode iniciar ninguém. Tem função de mãe com papéis sociais restritos à figura do sacerdote.

A casa é vista dentro do Cariri como uma casa muito rígida. Muita gente vem, filhos de outra casa, mais não ficam porque aqui temos muitas regras. Aqui neguinho num faz o que deseja. Mulher casada é mulher casada, *gay* é *gay*, lésbica ou travesti são respeitados como são. Mas dentro do terreiro as regras são severas, iguais para todos. A casa tem regras. Até o pai de santo, quando está recebendo visita de nosso Avô de santo, para sentar à mesa para jantar, almoçar ou qualquer coisa pede permissão ao Avô. Nós da família carnal somos o exemplo de que não existe diferença de tratamento entre os membros da casa. Entende?

O terreiro de candomblé do *Ijoba*<sup>11</sup> apresenta três estruturas hierárquicas: 1. os *Egbomis*<sup>12</sup>, *Ogans* e *Ekedjis* ou filhos de santo com cargo<sup>13</sup> na casa; 2. os *Iyawós* (iniciados para algum *Òrisá*) e 3. os *Abians* (fiéis que ainda não foram iniciados).

## 5. A ESTRATIFICAÇÃO RELIGIOSA

A estratificação religiosa se dá a partir do cumprimento das obrigações religiosas no terreiro de candomblé *Ijoba*. Depois da iniciação, a fiel fica 21 dias cumprindo os preceitos de seu *Òrisá*, o que os entrevistados chamam de cumprimento dos *Ewós* dos santos<sup>14</sup>. A estratificação é um reconhecimento de que a iniciada está ficando mais velha no santo e mais pró-

---

<sup>11</sup> Sociedade guerreira.

<sup>12</sup> A palavra iorubá *Egbomy* significa irmão mais velho, maduro, aquele que pode ensinar na ausência do pai ou da mãe de santo. Já a palavra iorubá *Ogan* indica os homens que não entram em transe, são os que tocam os atabaques (tambores) ou os que fazem os sacrifícios para os Orixás; *Ekedji* indica as mulheres que não entram em transe, são responsáveis por cuidar dos santos, vesti-los para as festividades, cuidar da casa, enquanto as iniciadas estiverem em transe. Auxiliam o *Bàbáòlòrisá*.

<sup>13</sup> Ter cargo é algo muito importante, significa que a fiel foi escolhida pelo *Òrisá* patrono da casa ou do próprio *Bàbáòlòrisá*. A pessoa que recebe um cargo ou posto aumenta o seu *status* na casa, assim como as responsabilidades perante toda a comunidade.

<sup>14</sup> São também chamadas de quizilas dos santos. São todos os interditos que fazem mal ao orixá da iniciada e que podem fazer mal a própria pessoa, por isso devem ser evitados. São verdadeiras proibições no vestir, no agir, na culinária.



xima do seu Orixá, pois a idade indica a obrigação de saber mais e de poder auxiliar o sacerdote na chegada dos novos filhos, como atesta a informante:

Sou Agda do *Ogun*. Estou na casa há três anos. Fui iniciada junto com as minhas filhas, Yamille de *Ossanhe* e Yasmin de *Obbá*. Fiz três anos em dezembro. Nós três fizemos santos juntos. Só a Yamille está mais atrasada ainda. Pois ainda não consegui botar ela para dentro para tomar a obrigação de um ano. Tenho que dar agora, em agosto na festa *Kerejebé*. Nós ajudamos muito a casa. Essa ali, a Yasmin, foi feita com menos de dois anos, ia completar. Ela já ajuda também. Quando chega filho novo na casa, somos responsáveis por ensinar. A mostrar as regras, para o abian não fazer vergonha ao Baba.

A aprendizagem no candomblé é um processo demorado e de muita responsabilidade, ele exige muita dedicação e vontade de aprender, uma vez que os ritos são cantados e rezados em iorubá, língua indígena e tribal africana, praticada na Nigéria, no Benin e em Togo. Cunha Júnior (2005, p. 249-250), ao tecer considerações sobre a história africana e afrodescendente e sobre o tratamento direcionado pelas análises de conjuntura nas ciências sociais brasileiras, referenda que não foi dada uma “satisfatória notoriedade à especificidade dos africanos e dos afrodescendentes”. Posteriormente, o autor verifica que não foi possível “retirar do eixo das lutas de classe uma formulação que explicasse a particularidade da história e da cultura desenvolvidas pelos povos africanos e por seus descendentes”. Outro fator, igualmente importante, que a nosso ver permaneceu de certa forma negligenciado pelas abordagens sociais acadêmicas, surgidas a partir da segunda metade do século XX, foi a não atenção dada à consistente capacidade de organização e conexão nos terreiros de candomblé, e como estes se mantiveram – diante das estruturas de preconceito, hostilidades e segregação racial que se perpetuaram durante todo o regime escravista – fiéis aos valores e aos objetivos culturais comuns mesmo diante de práticas como o sincretismo religioso. Assim, percebe-se que o estabelecimento de limites – que ora separavam, ora uniam os relacionamentos entre as diferentes nações étnicas, contribuíram para a preservação de

um mínimo de identidade na religião tradicional africana –, ainda hoje faz parte do cotidiano dentro do terreiro, com o estabelecimento de níveis diferenciados de aprendizagem.

As fases de aprendizagem são caracterizadas pelas obrigações de um ano (*Odú Ekientí*), três anos (*Odu Etá*) e sete anos (*Odú Ijé*), idade esta que a iniciada poderá se tornar uma *Egbomy* ou *Ìyàlòrìsìsá* (sacerdotisa) se tiver caminho confirmado durante os processos divinatórios durante as consultas ao *Èrìndínlògún* (oráculo sagrado). Nesses casos, o sacerdote já vem treinando a pessoa para isso desde o nascimento, como *Iyawó*, durante os sete anos, até chegar ao tempo de sua maioridade religiosa.

## 6. A SENIORIDADE ENTRE OS TERREIROS DE CANDOMBLÉ

Ao nos aproximarmos da análise sobre a questão da senioridade para a construção da gênese do candomblé brasileiro e, conseqüentemente, sobre a etimologia da palavra candomblé, nos deparamos com uma certeza, ou melhor, com três grandes certezas, a saber: a primeira certeza nos remete à incerteza, ou seja, não se sabe onde a tradição religiosa africana teria começado ou se originado no Brasil, ou seja, as informações existentes se confundem e não se sabe qual teria sido o primeiro terreiro de candomblé ou a casa matriz que teria originado todas as outras pertencentes ao imenso panteão religioso africano, repleto de diferentes nações, etnias e *Asés*; a segunda, é que não se sabe muito sobre a origem, ou melhor, quando a palavra teria sido usada pela primeira vez<sup>15</sup>. Segundo Augras (2008, p. 34),

<sup>15</sup> Santos (2007, p. 62), citando uma matéria do jornal *A Ordem*, de 3.9.1904, p. 2, denominada “As vítimas do fetichismo”, expõe que “com o fim do sistema escravocrata e a proclamação do regime republicano houve um significativo crescimento do número de candomblés que conseguiram se organizar de maneira mais aberta, uns mais rápidos que outros. Encontramos a palavra candomblé na imprensa da cidade de Cachoeira pela primeira vez no dia 3 de setembro de 1904”.

Informações esporádicas foram encontradas nos documentos da Inquisição. Desde o século XVII, a Igreja mostrava preocupação pela persistência das práticas africanas em meio aos negros batizados. Consta que, em Pernambuco, em 1768, houve inquérito aberto contra a existência de casas de culto organizados por “negros da Costa de Mina”.

Finalmente, predomina uma última incerteza: saber se as primeiras casas que buscaram recuperar ou reinventar a tradição religiosa africana teriam surgido primeiramente no espaço urbano ou rural brasileiro. Verdade é que a expansão religiosa dos terreiros de candomblé, independentemente das nações, só teve maior êxito com o declínio e o término da escravatura e, conseqüentemente, com a urbanização das cidades e a territorialização de espaços sagrados que buscavam recuperar a identidade religiosa africana no espaço territorial urbano brasileiro.

## 7. A HIERARQUIA DOS “BARCOS DE IYAWÓS” – HERANÇA DA ANCESTRALIDADE AFRICANA NA DEMARCAÇÃO DE TERRITORIALIDADES

---

Para ser iniciado em um terreiro de candomblé, o novo adepto, seja adulto, seja criança, deve “fazer o santo”, o que significa “nascer outra vez”, receber um *Orunkó* (novo nome) e ser ressocializado, aprendendo os símbolos de como lidar e viver para o seu *Òrisá*. O tempo de iniciação nos terreiros de candomblé não é homogêneo, podendo variar o período de reclusão, para um adulto, adolescente ou uma criança, que pode durar entre sete, dezesseis ou vinte e um dias. Sendo assim, é a partir do recolhimento que ocorrem as transmissões ou reeducação da noviça na filosofia religiosa do candomblé, em que a pessoa será observada e orientada a fim de aprender a controlar as manifestações de seu santo.

A raspagem da cabeça é a mais importante indicação de que a noviça passou pelo processo completo de iniciação, podendo um dia se tornar uma *Ìyáòlòrìsá* ou um *Egbomy* na religião. De acordo com o *Bàbáòlòrìsá* Isaac Ti *Òlògún Edé*, a filiação na comunidade religiosa do *Ijoba* é voluntária, mas nem por isso as relações sociais estabelecidas no terreiro ocorrem de forma desordenada, por vontade própria de cada membro em participar das atividades litúrgicas. A filiação poderá ser legítima ou legitimada pela mudança de *asé*, em que a noviça, nascida em outra casa, irá complementar seus rituais iniciáticos de acordo com as normas litúrgicas do *asé* do sacerdote. As próprias relações de parentesco estabelecidas se enquadram em um universo de hierarquização entre os próprios *Iyáwós*, e no próprio barco de iniciação, o que referenda a existência de símbolos de senioridade também relacionados à idade de cada um, todos sabem a idade dos outros. Exige-se que a idade represente conhecimento e domínio dos ritos e das práticas sagradas, como normas de comportamento, domínio da língua iorubá por meio de rezas, histórias, saudações e exaltações aos *Òrìsàs*. O rito de iniciação traz consigo os significados de pertença à comunidade religiosa, a partir do momento que estabelece uma relação de importância no próprio terreiro de *candomblé*, onde existem diferenciações de filiação original e secundária. Filiação original é quando a iniciada nasce dentro da própria comunidade, ou seja, filiação primária. Já a filiação secundária caracteriza uma *Ìyáwó* nascida em outra comunidade, mas que mudou a sua família religiosa ingressando em uma nova, passando a ter que se reeducar com as regras do novo *Axé*. Conforme relata a *Ìyáwó* do *Ijobá*:

Sou prata da casa. Sou dofona do meu barco. Aliás, que barco... filha legítima do pai Kako. Nasci nesta casa. Na minha cabeça nenhuma outra mãe de santo tocou. Sou pura. Legítima. Diferente de outras pessoas que vivem rodando os terreiros e mudando de pai de santo como se muda de roupa. Nasci aqui e pretendo morrer aqui. Mudar de pai de santo, nunca no Brasil.

O termo *dofona* é o que caracteriza a ordem de nascimento da *Iyáwó* no processo de iniciação. Significa que ela foi a primeira a nascer, dentro da ordem de feitura. Existem ou-

tros nomes que determinam a ordem da iniciação, segundo o *Bàbàòlòrìsá* Kako T’Òlógún Edé:

Existe uma ordem no processo de nascimento. Aquela *Iyawó* que primeiro nasce, vem ao mundo primeiro, portanto é a mais velha do barco. Nesta ordem nós temos a seguinte formação dos barcos: a) primeira – dofona; b) segunda – dofonitinha; c) terceira – foma; d) quarta – fomotinha; e) quinta – gama; f) sexta – gamotinha; g) sétima – doma; h) oitava – damutinha; i) nona – vita; j) décima – vitotuinha.

Nessa linha de pensamento, parafraseando Santos e Menezes (2010, p. 34), entendemos que para se compreender o processo de formação do universo religioso africano e a sua “reinvenção” como “candomblé” no Brasil, temos que aceitar a tese de que o reconhecimento da unidade espacial de um terreiro de religiosidade afro-brasileira passa, em primeiro lugar, pela aceitação e aquisição da identidade religiosa de “candomblecista” enquanto sujeito de uma rede social em busca de uma identidade de pertença pois este espaço sagrado só será sagrado para seus adeptos e praticantes. Dialogando com essa perspectiva, Silva e Conceição (2011, p. 9) acrescentam que “num ambiente de constante negação como o nosso, a criação de uma identidade positiva [...] será construída a partir de uma atitude relacional entre a pessoa e a coletividade”. Todavia, para que o desenvolvimento de uma “identidade de pertença” ocorra, é necessário que antes se compreenda as causas que originam o processo de negação da identidade individual, que não é uma atitude meramente individual, mas, antes de tudo, uma reação que se apreende nas representações sociais oriundas das inter-relações entre diferentes grupos sociais.

No que concerne ao tema em questão, verifica-se que o entendimento sobre a territorialidade, território e identidade é de fundamental importância, a nosso ver, pois é a partir da vivência dentro desse contexto social que trajetórias próprias de autoatribuição são indicadas. Constata-se, assim, que o conceito de autoatribuição é dotado de relações territoriais específicas que se deram e, conseqüentemente, se darão na conjuntura sociopolítica iniciada pelo isolamento e pela resistência como estratégias de proteção e subsistência que marcarão a

formação social heterogênea do grupo religioso no terreiro. Como característica, essas comunidades religiosas, como são chamadas pelos novos movimentos sociais, procuravam locais longínquos, em regiões acidentadas, desabitadas e afastadas nos subúrbios urbanos brasileiros.

Assim, a distância das zonas nobres onde moravam as elites políticas e econômicas significaria a própria sobrevivência do terreiro, assim como a fuga para as festividades religiosas. Ao tentar mapear os primeiros terreiros de candomblé em Juazeiro do Norte, vimos que as comunidades religiosas que se localizavam no centro ou próximas às áreas habitadas pelas “elites culturais e econômicas” sofreram mais perseguição. Diferentemente da realidade histórico-religiosa vivenciada pelas “comunidades religiosas dos povos de terreiro” nas três mais importantes metrópoles do Nordeste, Salvador, Recife e São Luís, o candomblé cearense, tanto em Fortaleza como na região do Crajubar, é muito recente no que diz respeito ao culto aos orixás, *nkices* e voduns, pois suas primeiras casas surgiram em finais da década de 1960 em Fortaleza, e em 1970, no Crajubar. Pai *Mutaruessy* do *Nkisi Teleku Mpensu* ao ser entrevistado em sua casa, ressalta que:

O candomblé no Cariri de uma forma geral, iniciou-se com o Tata Beto de Mutalambo, em finais dos anos 1970, quando este abriu a sua casa [...] eu acho que ele era filho da Mam’etu MabêOrô, de Alagoas [...] bem todo mundo falava isso [...]. Aí vem o Tata Anikan e a Mem’etu Delewy há cerca de 35 anos. A Mem’etu Delewy era foi iniciada pelo Tata Onêdegê, filho do Tata Kamunkan e, depois, com a morte deste, ele passou a ser filho da Mem’etu Mabê Orô... é... foi isso! Acho que eles eram todos de Alagoas, só que o Beto, Tata Onedegê, conheceu a Delewy aqui em Juazeiro do Norte, ele já tinha casa aberta em (parou para pensar) hum finais dos anos 1970, eu acho, ou inícios dos anos 1980. A nossa casa tem aproximadamente uns seis anos. Antes era só de umbanda.

Nessa perspectiva, Silva e Conceição (2011, p. 9) esclarecem que o processo de edificação da identidade individual é, antes de tudo, “um processo constante de identificação do eu ao redor do outro e do outro em relação ao eu”, que se constata-

ta, a nosso ver, em um espaço social (território) definido e delimitado pelo próprio grupo ou comunidade. Do mesmo modo, Schneider (2009, p. 3), ao analisar a construção e a utilização do termo território pelas ciências sociais, explica que:

O conceito de território é ubíquo e amplo. Para os geógrafos trata-se de um dos conceitos fundadores da disciplina, que se relaciona com outro de complexidade ainda maior, que é o espaço. [...] Para os biólogos e ecólogos o conceito de território serve como recurso heurístico para análise do habitat e das formas de uso dos biomas e ecossistemas pelos animais. Os antropólogos e etnólogos usam o conceito de território pra descrever e delimitar o espaço em que transcorrem relações e interações de determinados grupos sociais em geral demarcados por meio de símbolos e representações.

Schneider (2009, p. 3-4) também ressalta a importância de compreender o território como espaço delimitado a partir das relações sociais e pelo processo de ocupação do grupo social, que desenvolve, conseqüentemente, estratégias de territorialidade. Sack (1986 apud ARRUZO, 2012, p. 3) esclarece que: “A territorialidade é, para nós, as ações desenvolvidas na tentativa de se formar um território e mantê-lo, ou seja, de exercer controle sobre uma área para controlar pessoas e/ou recursos”. Para finalizar, acrescentamos que a territorialidade religiosa remete à identificação individual como membro de determinada comunidade religiosa ou de uma nação religiosa. A exemplo do recorrente em todo o território religioso brasileiro, essa identidade se reflete no Crajubar, desde a chegada dos primeiros pais de santo até o hodierno, em que os pais e mães de santo da região metropolitana do Cariri procuram a sua legitimidade a partir da busca dos primeiros terreiros, socialmente reconhecidos como detentores da tradição religiosa em grandes centros, como Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo.

## 8. AS RELAÇÕES DE GÊNERO - SEXO - DESEJO E A ORIENTAÇÃO SEXUAL NA COMUNIDADE IJOBA

Gomes Filho e Melo (2014) ressaltam que as mobilizações sociais de lésbicas, *gays*, travestis e transexuais estão instauradas no Movimento LGBT brasileiro desde as últimas décadas do século XX, quando os militantes começaram a se organizar buscando algo além da estratégia de visibilidade. Reivindicam seus direitos perante uma sociedade heteronormativa e mobilizam-se contra a violência homofóbica: “[...] o início dessas reivindicações advindas das demandas da população, que lutando por garantias e efetivação de direitos mobilizam-se e articulam-se” (GOMES FILHO; MELO, 2014, p. 1). Melo (2001) parafraseando Foucault (1985) referenda que a patologização da homossexualidade é institucionalizada em inícios do século XIX, a partir do momento em que ocorre a laicização do Estado, tomando a ciência, mais especificamente a medicina e o direito, as rédeas da produção da moral e da construção do discurso binário entre masculino e feminino, estabelecendo uma ideologia da verdade, fundada na moral judaico-cristã, que pregava a heteronormatividade como conduta sexual normal e única.

Essa situação de reprovação é majorada quando se passa a analisar a liberdade de expressão da sexualidade pelo travesti, que é vítima do próprio discurso heteronormatizado, a heterossexualidade, e, até mesmo nas comunidades *gays* e lésbicas é visto como transgressor das normas sociais oriundas e refletidas pela própria comunidade. Nesse sentido é de grande importância considerar que a comunidade de lésbicas, *gays*, bissexuais, travestis e transexuais faz parte da comunidade religiosa da religião de matriz africana do candomblé, na qual dentro da territorialidade sagrada encontram abrigo espiritual e social para poder vivenciar sua orientação sexual longe do discurso higienista-acadêmico ou religioso de matriz judaico-cristã. É importante salientar que essa (des)marginalização e visibilidade sexual que envolve o público LGBT não é homogênea, existindo interditos e proibições que reproduzem a mo-



ral judaico-cristã em alguns terreiros *ketou* ou de outras nações. Quanto à relação de visibilidade social, dissociada dos discursos de marginalização, preconceito e discriminação arraigada em sociedades heteronormativas, percebemos que faz parte da formação política, intelectual e subjetiva dos próprios sacerdotes e sacerdotisas, os quais têm liberdade de agir com independência em suas próprias comunidades.

Nas suas primeiras organizações religiosas, verifica-se que a religião era eminentemente matriarcal, o gênero teve um papel decisivo desde a origem do candomblé no Brasil –, independentemente da nação, as mulheres sempre tiveram um papel decisivo. Os homens foram conquistando papel secundário, principalmente nas últimas décadas do século XX, conforme foram sendo iniciados pelas primeiras mães de santo. Por certo ficou visível que os homens *gays* e mulheres transexuais (e travestis) tiveram de se adaptar às regras impostas pela moralidade das primeiras senhoras de religiosidade de matriz africana. Ao contrário do que pensa o senso comum, o candomblé nem sempre foi um ambiente amistoso para homossexuais, travestis e transexuais, em que a questão de gênero era primordial apenas para as mulheres. Os homens, tanto heterossexuais como os homossexuais, tiveram de conquistar seus espaços e respeito dentro da comunidade, se enquadrando às regras de conduta e comportamento, conforme relato do sacerdote do Ijobá:

A questão da orientação sexual ou sexualidade é algo que vem sendo tematizado por mim, mesmo ainda no tempo em que eu era *Ìyawó* ou, mais longe ainda, no meu tempo de abian. Passei seis anos como abian, até decidir me iniciar no santo. Quando eu comecei a conhecer as religiões de matriz africanas tinha sete anos, foi quando rodei com a pomba-gira Feitiçeira na umbanda, no terreiro de minha avô carnal. Na época, eu tinha acabado de perder uma tia carnal, que era *Ìyáòlòrisá* de candomblé, a *Ìyá* Obacy, mais conhecida como Fanci de Obba, filha do saudoso Waldemiro da Costa Pinto, ou melhor, seu Waldemiro Baiano. O próprio Baiano, não iniciava homens (*gays* ou heteros) em *Òrisás* femininos. Ele entendia que ficavam muito estranhos, e mesmos os *gays* iriam ficar mais *gays* ainda. Era um costume entre os antigos.

Posteriormente, o sacerdote complementa a existência da homofobia, não em seu terreiro, mas em outras casas tradicionais no estado, onde as travesti são hostilizadas e desrespeitadas, principalmente pelos mais velhos, “antigos”, na religião. Conforme constata o Bábàòlorìsá Kako,

Já a minha mãe de santo, Mayra T’Iyewá, que era filha carnal da Tia Franci, que herdou a casa depois da morte de minha tia, não tinha problemas em relação a irmãos de santo namorarem. Muitas casas de santo hoje em dia têm problemas com a sexualidade e orientação sexual de seus filhos. Quer dizer, as casas de sacerdotisas e sacerdotes velhos, velhos na idade cronológica. Quanto à homossexualidade, travestilidade e transsexualidade, eu não tenho problemas. Acredito que somos poucos os sacerdotes que conseguem lidar com neutralidade com esta questão. Que eu me lembre, alguns Bábás, assim como eu, conseguem lidar com respeito à transsexualidade e à travestilidade sem impor limites ou tabu. Aqui em casa mando eu, quando o abian entra na casa, e vejo que é travesti ou transexual, pergunto, você é o quê? Mulher ou homem? Se ele diz que é mulher, passo a chamar de ela, e digo que ela poderá usar roupas femininas aqui na roça como usa em casa. E ai de quem falar alguma coisa ou discriminar em casa!

A partir da análise do discurso do Bábàòlorìsá Kako de Logun Edé, percebemos que a busca da identidade para a efetivação de direitos fundamentais e humanos se inicia com a aceitabilidade da própria sexualidade ou orientação sexual, perpassando por diferentes esferas – objetivas e subjetivas –, de interação social desde direitos básicos, como saúde, educação, trabalho, segurança e lazer até a liberdade de expressão da identidade homoafetiva dentro da esfera religiosa. Conforme ressalta o informante, a homossexualidade ainda hoje é considerada um tabu – mais ainda a travestilidade e a transsexualidade – nos terreiros de candomblé, a partir do momento que fiéis e sacerdotes religiosos reproduzem as posturas radicais e preconceituosas do universo heteronormativo religioso judaico-cristão com suas leis gerais e universais que punem toda e qualquer postura sexual que vá de encontro à heteronormatividade construída.

## 9. CONSIDERAÇÕES FINAIS

---

Diante do que foi aqui exposto, ficou explícito o caráter etnográfico-narrativo de cunho descritivo-dialético que direcionou nosso estudo a partir do momento que procuramos abordar o tema da religiosidade do povo de candomblé no Cariri cearense, em especial na cidade de Juazeiro do Norte, no Ceará, inserida num contexto de religiosidade popular de matriz judaico-cristã. Procuramos posicionar de forma crítica tanto nossa própria valoração subjetiva quanto buscamos reproduzir a etnografia, usando e contextualizando a própria fala dos informantes. Procuramos, também, analisar a evolução da religiosidade negra tradicional como movimento de expressão cultural e religiosa. Revendo as concepções sobre os conceitos de resistência de Scott e Cunha Júnior, percebemos que alternativas como fuga e esconderijo foram utilizadas como forma de resistir à opressão do regime escravista criminoso. Regime este que se fundamentava em leis e decretos que pouco a pouco, num processo lento e gradual, foram sendo questionados e revogados, ensejando na abolição total da escravidão em 1888. Os estudos pós-coloniais serviram para a reconstrução de conceitos e paradigmas, e permitiram que constatássemos como as teorias e as abordagens raciais se proliferaram (em meados do século XIX a inícios do século XX) nas ciências sociais. Assim, tornou possível entender como o ambiente acadêmico brasileiro negligenciou a figura do negro e as comunidades religiosas-tradicionais negras, fato este que só conseguiu maior visibilidade nas últimas décadas do século XX, com o *comming out* de fiéis do candomblé na nossa sociedade. Os conceitos de território, territorialidade e identidade serviram para a compreensão das relações desenvolvidas sobre a formação social heterogênea das diferentes nações étnico-raciais que originaram três ramificações religiosas distintas na religiosidade do candomblé, para nós “reinventadas” no Brasil, a saber, os candomblés *Ketou*, *Djedje* e *Angola*. Um ponto que nos chamou atenção e que certamente poderá ser aprofundado em outras análises investigativas foi a produção sobre as relações entre religião afro-brasileira e a diversidade sexual presente na sociedade brasileira. Esse aspecto, brevemente abor-

dados aqui, por não ser objeto da presente etnografia, nos deu o *insight* para uma investigação mais abrangente no futuro.

Não nos resta dúvida de que as pressuposições teóricas de Petit (2015) acerca da pretagoria servem como fundamento para a análise das práticas de sexualidade e de gênero produzidas nos terreiros de candomblé, uma vez que a noção binária de masculino e feminino constitui não apenas a estrutura exclusiva do sexo, mas as relações de poder, inseridas neste binarismo, que excluem outras identidades e outras formas de sexualidades, a partir do momento em que negam singularidades. Assim, verificamos que os domínios exclusivos da sexualidade produzidos pela etnia indígena iorubá foram culturalmente repassados aos terreiros de candomblé brasileiros, nos quais as consequências coercitivas e reguladoras dessa construção são reproduzidas nas práticas e nos papéis sexuais distribuídos nos terreiros (BUTLER, 2008). A esse respeito, presenciamos *performances* sexuais bem definidas, ou normativamente direcionadas ao binarismo, quando percebemos a defesa do masculino na figura dos ogans (asoguns, alagbés, peji-gans) na representatividade dos Ojés, sacerdotes do culto de Egunguns (ancestrais mortos) ou na sabedoria dos Babalawós (pais do segredo e maiores intérpretes da ancestralidade iorubá). Percebemos que a diversidade sexual ou a orientação sexual ainda é considerada, por parte de alguns antigos sacerdotes e sacerdotisas da religião do candomblé afro-brasileiro, um tema proibido, um tabu religioso. Este é exatamente o ponto que nos chamou atenção quando constatamos a necessidade de ter de aprofundá-lo em pesquisas posteriores em torno da homossexualidade nos terreiros de candomblé e na religião Africana Tradicional Iorubá (Ifá).

Finalmente, gostaríamos de finalizar acrescentando que há muito o que ser analisado e compreendido, uma vez que este artigo não ambiciona responder a todos os questionamentos que tínhamos antes de escrevê-lo. Todavia, não logramos no êxito, quando verificamos que essa tarefa deveria ser especificamente aprofundada. Sob esta incerteza fica a dúvida, que poderá ser respondida em um trabalho de campo mais profundo, que não era o objetivo deste artigo, o qual consistia apenas em promover uma sucinta etnografia em torno da vida dentro de um terreiro de candomblé na cidade sagrada de Juazeiro do Norte.

# BLACK PEDAGOGIES IN EDUCATION: THE RELIGION OF ÒRISÀS IN THE CITY OF FATHER CÍCERO

## ABSTRACT

---

This article aims at analyzing the religious candomblecista culture from the impacts on the lives of the faithful in Juazeiro do Norte, in the State of Ceará, considered a holy and sacred city by Catholic popular religious tourism to Father Cícero. We have used a qualitative research method, with a research-action, in order to elaborate on the knowledge acquired, aiming at understanding how the candomblé of Ketou Nation found survival strategies in the Catholic-Christian religious domain. Postcolonial studies have provided the theoretical foundation that is able to reconstruct and deconstruct concepts and racial paradigms, which are proposed and present in some theoretical approaches proliferated between the nineteenth century and the mid-twentieth century. From this perspective, it was possible to witness the transcript of the dialogues, the homogenization, the subordination, the production of stereotypes, and stigmas about the “Other” and “Different” are still a prominent feature in the speech of informants. Concomitant to this perspective, we have explored the concept of “Pretagogia” proposed by Petit, that thus became possible for the bringing of an analysis focused on the perspective of intercultural education, which was based on the lay knowledge, popular and urban, provided the ancestral culture of African-Brazilian matrix. We have noticed that intercultural education is seen by some informants as a “knowing” that “is not really a knowledge” at the same time subversive and transgressive. Finally, it was in this ecology of that action research into view that the need to investigate in further studies, other issues, such as issues of gender-sex-desire in the yard, the incestuous relationship between brothers, the territoriality of male and female, the representations of violence, the identity and the difference between other categories in addition to “jump the eyes”, demonstrated the existence of demarcation within the religious borders of the yard space.

## KEYWORDS

---

Candomblé. Terreiro of Òsúmaré. Pretagogy. Peripheral knowledge.

Empowerment.

## REFERÊNCIAS

ARRUZO, R. C. *Construindo e desfazendo territórios: as relações entre os Paresi e os não-índios na segunda metade do século XX*. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE GEOCRÍTICA, 12., Bogotá, 2012. *Anais... Bogotá: Universidade Nacional de Colômbia*, 2012. Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2012/actas/08-R-Carvalho.pdf>>. Acesso em: 26 out. 2012.

AUGRAS, M. *O duplo e a metamorfose: identidade mítica em comunidades nagô*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BÁ, A. H. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (Org.). *História geral da África*. São Paulo: Ática: Unesco, 1982. v. 1.

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Tradução Maria Eloisa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, Edusp, 1971. v. 1.

BÖS, M. *Rasse und Ethnizität. Zur Problemgeschichte zweier Begriffe in der amerikanischen Soziologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage GmbH, 2005.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da Identidade*. Tradução Renato Aguiar. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CONRAD, R. *Os últimos anos da escravidão no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1975.

CORTEZ, A. S. R. P.; CORTEZ, A. I. R. P.; IRFFI, G. Escravidão e economia no Cariri Cearense da segunda metade do século XIX. In: FÓRUM BANCO DO NORDESTE DE DESENVOLVIMENTO, 18., ENCONTRO REGIONAL DE ECONOMIA, 17., 2012, Fortaleza. *Anais...* Fortaleza: Banco do Norte, 2012.

CUNHA JÚNIOR, H. A. Nós, afro-descendentes: história africana e afrodescendente na cultura brasileira. In:

ROMÃO, J. (Org.). *História da educação do negro e outras histórias*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

CUNHA JÚNIOR, H. A. Quilombo: patrimônio histórico e cultural. *Revista Espaço Acadêmico*, ano XI, n. 129, p. 158-167, fev. 2012.

DIETZE, G. Critical Whiteness Theory und Kritischer Ozidentalismus. Zwei Figuren hegemonialer Selbstreflexion. In: TISSBERGER, M. Et al. (Hg.). *Weiß – Weißsein – Whiteness*. Kritische Studien zu Gender und Rassismus. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 2006.

ELÍBIO JUNIOR, A. M.; ALMEIDA, C. S. Di M. Epistemologias do sul: pós-colonialismo e os estudos das relações internacionais. *Cadernos do Tempo Presente*, n. 14, p. 5-11, out./dez. 2013.

FERNANDES, J.; SOUZA, O. T. de. Irmandade do Rosário dos Homens Pretos no Cariri Cearense: Espaço de Sociabilidade e Solidariedade. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA DO CEARÁ, 12., 2010, Ceará. *Anais...* Ceará: Anpuh, 2010.

FINNEGAN, R. *Oral Literature in Africa*. London: New York: Oxford University Press, 1970.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guillon Albuquerque. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France. Pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996. (Edições Filosóficas).

GIL, A. C. *Estudo de caso*. Fundamentação científica – subsídios para coleta e análise de dados – como redigir o relatório. São Paulo: Atlas, 2009.

GOETZ, J. P.; LECOMPTE, M. D. *Ethnography and qualitative design in educational research*. London: Academic, 1984.

GOMES FILHO, A. dos S.; MELO, M. Â. S. de. Análise histórica do movimento LGBT mundial: Do movimento

homófilo à liberação gay nos Estados Unidos In: COLÓQUIO NACIONAL REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO E DE SEXUALIDADES, 10., 2014, Campina Grande. *Anais...* Campina Grande: Realize, 2014. v. 1.

KILOMBA, G. *Plantation memories*. Episodes of everyday racism. Münster: Unrast, 2008.

LÜCK, M. S.; STÜTZEL, K. Zwischen Selbstreflexion und politischer Praxis: Weißsein in der antirassistischen Bildungsarbeit. In: MENDE, J.; MÜLLER, S. (Hg.) *Emazipation in der politischen Bildung. Theorien – Konzepte – Möglichkeiten*. Schwalbach am Taunus: Wochenschau, 2009.

MATTOS, R. A. de. *História e cultura afro-brasileira*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

MELO, M. Â. S. de. *Die Verletzung des Menschenrechtes durch das Hassverbrechen am Brasiliens: Eine ethnographische Studie im vier Städten Brasiliens* (A violação dos direitos humanos através dos crimes de ódio: um estudo etnográfico em quatro estados brasileiros). 2001. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Estudos de Sociologia do Crime, Direito Criminal e Criminologia)– Universidade de Hamburgo Alemanha, Hamburgo, 2001.

MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Identidade nacional versus identidade negra. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

NUNES, C. O ensino das africanidades no Cariri cearense. *Revista África e Africanidades*, ano IV, n. 14-15, p. 1-12, ago./nov. 2011. Disponível em: <<http://www.africaeaficanidades.com/documentos/14152011-07.pdf>>. Acesso em: 30 dez. 2012.

ORTIZ, R. *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PETIT, S. H. *Pretagogia*: pertencimento, corpo-dança afroancestral e tradição oral. Contribuições do legado africano para a implementação da Lei n. 10.639/03. Fortaleza: EdUECE, 2015.



REIS, J. J. Identidades e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 7-33, 1996.

SANTOS, B. de S. Entre o próspero e o Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. In: RAMALHO, M. I.; RIBEIRO, A. S. (Org.). *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Afrontamento, 2001.

SANTOS, E. F. *Sambas, Batuques e Candomblés em Cachoeira – BA: A construção Ideológica da Cidade do Feitiço*. 2007. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos)– Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

SANTOS, J. E. dos. *Os nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia*. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

SANTOS, B. de S.; MENEZES, M. P. (Org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SCHNEIDER, S. Território, ruralidade e desenvolvimento. In: VELÁSQUEZ LOZANO, F.; MEDINA, J. G. F. (Org.). *Las configuraciones de los territorios rurales em el siglo XXI*. 1. ed. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009. v. 1, p. 1-19. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/pgdr/arquivos/726.pdf>>. Acesso em: 26 out. 2006.

SILVA, A. S. da; CONCEIÇÃO, M. T. da. O negro na historiografia caririense: enfoques, abordagens e problemáticas (1950-1970). In: ENCONTROS UNIVERSITÁRIOS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ, 2011, Cariri. *Anais...* Cariri: Uece, 2011.

SKIDMORE, T. E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SPIVAK, G. C. Can the subaltern speak? In: ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. *The postcolonial studies reader*. London: Routledge, 1988.

WOLLRAD, E. *Weißsein im Widerspruch*. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion. Königsstein/Taunus: Ulrike Helmer, 2005.

Recebido em dezembro de 2015.

Aprovado em outubro de 2016.