

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA

REGINALDO FERREIRA DOMINGOS

**PEDAGOGIAS DA TRANSMISSÃO DA RELIGIOSIDADE AFRICANA NA
CASA DE CANDOMBLÉ IABASÉ DE XANGÔ E OXUM EM JUAZEIRO DO
NORTE-CE**

FORTALEZA

2011

REGINALDO FERREIRA DOMINGOS

**PEDAGOGIAS DA TRANSMISSÃO DA RELIGIOSIDADE AFRICANA NA
CASA DE CANDOMBLÉ IABASÉ DE XANGÔ E OXUM EM JUAZEIRO DO
NORTE-CE**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em educação Brasileira – Curso de Mestrado – da Universidade Federal do Ceará (UFC) como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Henrique Antunes Cunha Jr.

FORTALEZA

2011

"Lecturis salutem"

Ficha Catalográfica elaborada por
Telma Regina Abreu Camboim – Bibliotecária – CRB-3/593
tregina@ufc.br
Biblioteca de Ciências Humanas – UFC

D716p

Domingos, Reginaldo Ferreira.

Pedagogias da transmissão da religiosidade africana na casa de candomblé Iabasé de Xangô e Oxum em Juazeiro do Norte-CE / por Reginaldo Ferreira Domingos. – 2011.

172 f. ; 31 cm.

Cópia de computador (printout(s)).

Dissertação(Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza(CE), 25/04/2011.

Orientação: Prof. Dr. Henrique Antunes Cunha Jr.

Inclui bibliografia.

1-CANDOMBLÉ – CERIMÔNIAS E PRÁTICAS. 2-CULTURA AFRO-BRASILEIRA. 3-NEGROS - JUAZEIRO DO NORTE(CE) – IDENTIDADE RACIAL. 4-BRASIL – CIVILIZAÇÃO – INFLUÊNCIAS AFRICANAS. 5-JUAZEIRO DO NORTE(CE) – USOS E COSTUMES RELIGIOSOS. I-Cunha Jr, Henrique Antunes, orientador. II-Universidade Federal do Ceará. Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira. III-Título.

CDD(22ª ed.) 299.673098131

REGINALDO FERREIRA DOMINGOS

**PEDAGOGIAS DA TRANSMISSÃO DA RELIGIOSIDADE AFRICANA NA
CASA DE CANDOMBLÉ IABASÉ DE XANGÔ E OXUM EM JUAZEIRO DO
NORTE-CE**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em educação Brasileira – Curso de Mestrado – da Universidade Federal do Ceará (UFC) como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação.

Data da aprovação ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Henrique Antunes Cunha Jr. (Orientador)

Universidade Federal do Ceará - UFC

Profª Dra. Joselina da Silva

Universidade Federal do Ceará - UFC

Profª. Dra. Kiusam Regina de Oliveira

Divisão de Educação Especial da Secretaria de Educação de Diadema - SP / USP

À minha mãe, **Josefa Ferreira Domingos**, por ter me ensinado que o ato de viver é resistir, é aprender e apreender, é respeitar e ensinar.

Ao meu pai, **Luis Manoel Domingos**, por consentir, junto a minha genitora e com consentimento das forças divinas, minha existência.

Àqueles que buscam tornar o ato de existir mais justo e humano.

AGRADECIMENTOS

A **FUNCAP** pelo incentivo financeiro contribuindo com bolsa de auxílio.

A **minha família** por estar presente na minha formação identitária e sempre próximas, revelando por meio de palavras o carinho e a preocupação para com minha pessoa.

A minha companheira, **Alexsandra Flávia Bezerra de Oliveira**, por investir em incentivos, permitindo-me compartilhar com ela os anseios e as experiências adquiridas.

Aos professores Dr. **Henrique Antunes Cunha Jr.** e Dra **Joselina da Silva** pela confiança que depositaram em minha pessoa; pelas palavras fraternas de conforto e estímulo; por possibilitar-me apreender novos conhecimentos; por me guiar na trilha da academia; pelas investidas na minha potencialidade.

As **pessoas de terreiro** que me permitiram conhecer seus os espaços religiosos e deram seus depoimentos, que por sua vez, garantiram a concretização deste trabalho. Destaco a pessoa da **mãe Delewi, Dona Maria Marlene e Sr. Cicero Venâncio, Zazilogi**, por abrirem as portas do seu terreiro, Iabasé de Xangó e Oxum, e ceder parte do seu tempo para as entrevistas. Agradeço também a **Sandra Margarethe Silva Gomes, Francisco Moreira da Silva e Cicero Alexandre da Silva Santos** por concederem suas experiências e aprendizagens dentro do Candomblé.

A amiga **Maria Cecília Calaça** por revelar que aprender é também viver e deixar a vida nos conduzir; por ensinar que o próprio ato de viver garante a nossa aprendizagem. Agradeçê-la também pelas palavras de auxílio em momentos difíceis e pelas trocas de experiência.

Aos Amigos **José Adriano de Oliveira, João Bosco Araújo Silva e Cicera Nunes** por acreditarem em meu potencial e demonstrarem a credibilidade em suas palavras afetuosas.

Aos **professores (as) e amigos (as) da Escola Vereador Francisco Barbosa** pela fiúza, pelos apoios e créditos que depositaram em minha pessoa. Em destaque: **Francinete dos Santos Lima, Ana Lúcia Duarte, Isabel da Silva, Aparecida da Silva, Ana Maria Pereira de Lima e Maria dos Santos.**

Aos companheiros (as) do **Grupo de Valorização Negra do Cariri (GRUNEC)** que permitiram fundamentar meus primeiros passos de ativistas.

Aos **amigos do programa de pós-graduação** pelas reflexões e experiências trocadas.

Aos parceiros **Rômulo Diniz, Cicero Tiarlos, João Victor e Francisco Chaves** os quais facilitaram minha permanência na cidade de Fortaleza.

A todos os **amigos/militantes** que conheci nesse percorrer acadêmico que de forma direta ou indiretamente contribuíram na minha formação pessoal e acadêmica.

“[...] O homem de todos os países e de todas as civilizações participa pelo menos de uma experiência comum e paradoxal: o tempo é a forma de todas as suas representações mas, para a consciência que o contém, ele é em si mesmo, uma representação. Ainda mais: o tempo não se reduz a uma única representação, engloba pelo contrário uma infinidade de representações. Todas elas irreconciliáveis entre si visto ser o tempo escandido e, na medida em que é vivido, irreversível. Contudo, para que se constitua a temporalidade, são indispensáveis todas as representações, contida nessa noção de tempo”

(Jean Ziégler)

RESUMO

Investiga o método de transferência das manifestações culturais e religiosas afro-brasileiras a partir das vozes do povo de santo e como se dá a contribuição desse processo na construção identitária afrodescendente em Juazeiro do Norte. Relata o compromisso expresso na pedagogia de transmissão dos ritos, mitos e tradições culturais recebidas de seus ancestrais e repartidas pelas gerações seguintes. Tendo como objetivo geral: ponderar as pedagogias afrobrasileiras no tocante ao compartilhamento dos ensinamentos religiosos e da tradição do Candomblé no Juazeiro do Norte. Os objetivos específicos: analisar a continuidade da tradição de matriz africana na região do Cariri Cearense; discutir o Candomblé, sua resistência e permanência; investigar o comprometimento das lideranças para com o prosseguir dos ensinamentos religiosos. Para tanto se elegeu a metodologia baseada na pesquisa participativa com intuito de, através da memória-oralidade, angariar a relação existente entre ancestralidade, o fazer e o resistir dentro do terreiro. Levando a apreensão de que essa ação de continuar e de perpetuar nesse *locus* religioso, por meio de diversas práticas e valores culturais próprios, permite construir uma identificação de origem africana nas terras juazeirenses. Perceber a importância desses agentes sócio-históricos no repassar dos princípios sagrados é compreender que há uma rede que se constrói dentro do terreiro. Logo, a relação social no território dos praticantes do culto consente, de uma forma ou de outra, refazer uma identidade e, também, perpetuar o espaço africano deixado no além mar; assim, tornando em ato o potencial do existir.

Palavras chave: Candomblé, Pedagogias de terreiro, Transmissão, Resistência.

RESUMEN

Investiga el método de la transferencia de los bienes culturales y religiosas afro-brasileñas de las voces del pueblo de santo y cómo es la contribución de este proceso en la construcción de la identidad de origen africano en Juazeiro do Norte. Reporta el compromiso expresado en la pedagogía de la transmisión de rituales, mitos y tradiciones culturales de sus antepasados recibidos y distribuidos entre las siguientes generaciones. Habiendo objetivo general es examinar las pedagogías afro-brasileña en relación a la distribución de las enseñanzas religiosas y la tradición del Candomblé en Juazeiro. Los objetivos específicos: analizar la continuidad de la tradición de origen africano en el Cariri Cearense; discutir el Candomblé, su resistencia y permanencia, y para investigar el compromiso de los líderes para continuar con las enseñanzas religiosas. Para ello hemos elegido una metodología basada en la investigación participativa con el objetivo de, a través de la memoria, la oralidad, aumentar la relación entre la ascendencia, hacer y soportar en el patio. Tomando el temor de que esta acción y siguen perpetuando este lugar religioso, a través de diversas prácticas y valores culturales propios, para crear una fuerte identificación de tierras africanas en Juazeiro. Consciente de la importancia de los agentes sócio-históricos en continuar los principios sagrados es entender que existe una red que se construye en el interior del patio. Por lo tanto, las relaciones sociales en territorio de los practicantes de la autorización de culto, de una forma u otra, remake de una identidad, y también perpetuar el espacio africano dejó en el extranjero, hacer en el potencial de la ley está ahí.

Palabras clave: Candomblé, Pedagogía de la terreiro, Transmisión , Resistencia.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	11
2. CAPÍTULO I.....	17
2.1. O “Eu” da pesquisa: memórias de um pesquisador, a construção de uma identidade negra.....	17
3. CAPÍTULO II.....	34
3.1. Aspectos Metodológicos da Pesquisa.....	34
3.2. Oralidade e memória nas africanidades e na afrodescendência brasileira.....	37
3.2.1. Oralidade – o poder da palavra: transmissão, conservação e resistência.....	39
3.2.2. Memória: <i>locus</i> de preservação da história e da resistência.....	51
3.3. Pesquisa participativa.....	58
3.4. A Escolha da Pesquisa.....	67
4. CAPÍTULO III.....	72
4.1. Territorialização: o espaço da pesquisa.....	72
4.1.1. Delimitando, demarcando e contextualizando território: entrelaçando passado e presente.....	72
4.1.2. Números da atualidade: Cariri e Juazeiro do Norte.....	91
5. CAPÍTULO IV.....	97
5.1. Candomblé: contextualização, caracterização e conceituação.....	99
5.2. Candomblé e Umbanda em Juazeiro do Norte.....	107
5.2.1. Construindo a história do terreiro Iabasé de Xangô e Oxum em Juazeiro do Norte.....	108
5.3. Pedagogia afrobrasileira: uma transmissão do conhecimento - cultura e sentimento de identidade.....	116
5.3.1 Pensando a pedagogia no terreiro de Candomblé.....	118
5.3.2. Cultura de terreiro e sentimento de identidade.....	130
6. CAPÍTULO V.....	135
6.1. Dos africanos aos gregos: Axé (yorubá) e Ntu (Bantu).....	135

6.1.1 Dos conceitos africanos aos gregos: culturas diferentes, funcionalidades semelhantes.....	136
PENSARES CONCLUSIVOS.....	148
REFERENCIAIS BIBLIOGRÁFICAS.....	152
ENTREVISTADOS.....	158
ANEXOS.....	159

1. INTRODUÇÃO

A cidade de Juazeiro do Norte dista 500 km de Fortaleza, na Região do Cariri, extremo sul do Estado. Cidade-santuário para onde se desloca um grande número de romeiros em busca de milagres ou em pagamento destes já consumados. Junto a outras cidades foi importante núcleo de povoamento na época colonial. Constitui uma das áreas de maior concentração demográfica do estado.

Juazeiro do Norte está localizado ao Sul do Ceará e tendo suas fronteiras demarcadas da seguinte forma: ao norte a cidade de Caririaguçu; ao sul Crato, Barbalha e Missão Velha; Leste Missão Velha e Caririaguçu e a Oeste Crato. Suas características ambientais se limitam ao clima tropical, quente e semi-árido, sua pluviosidade fica entre 935,1mm; temperatura média 24° e 26°; período de chuva entre os meses de janeiro e maio¹.

O que caracteriza geograficamente a cidade é a Chapada do Araripe, esta, por sua vez, localizada na divisa do Ceará, Pernambuco e Piauí, considerada parte da floresta nacional, encontra-se sob proteção ambiental; é no estado do Ceará que está concentrado maior parte de sua extensão. Com 180Km de comprimento, variando entre 30 e 70Km de largura, possui a variação de altitude entre 700 e 1000 metros. Sua Área de Proteção Ambiental (APA)² chega a 938.238,00ha, já a Floresta Nacional do Araripe possui 38.262,00ha³.

¹ Fontes: FUNCEME (Fundação Cearense de Meteorologia e Recursos Hídricos)/IPECE (Instituto de Pesquisa e Estratégia Econocômica do Ceará) .

² O objetivo da criação da APA visa proteger a fauna e a flora, garantir a conservação de remanescentes e mata aluvial, garantir a proteção dos sítios cênicos, arqueológicos e paleontológicos, ordenar o turismo ecológico, científico e cultural, incentivar as manifestações culturais e por fim, assegurar a sustentabilidade dos recursos naturais, visando a melhoria da qualidade de vida das populações residentes na APA e no seu entorno (COSTA, FREITAS, HESSEL, ?, p. 22).

³ Dados coletados de: COSTA, Amancio Calland Sales, DE FREITAS, Francisco Idalécio, HESSEL, Maria Helena. **Estudos técnicos científicos: Geotopes do Geopark Araripe.** LIMAVERDE, Rosiane. **Registros rupestres da chapada do Araripe, Ceará, Brasil.** In: I Congresso Internacional da SAB, XIV Congresso da SAB, III Encontro do IPHAN e de Arqueólogos. 30/set a 04/out de 2007. Florianópolis: Sociedade de Arqueologia. Disponível em www.fundacaocasagrande.org.br/pdf/artigo.pdf.

Espaço geográfico o qual muito tem a dizer aos pesquisadores que aqui trilham seu caminho, não se pode negar a importância das riquezas naturais que a chapada garante e contribui para o Cariri. Essa é a razão que nos permite fazer, mesmo que de maneira breve, uma investigação acerca desse imenso território natural, rico em sua fauna, flora e recursos hídricos que muito tem contribuído para o desenvolvimento regional. Retornaremos com mais acuidade a essas análises.

Segundo Gohn (2003) no século XX houve dois grandes movimentos, um deles em 1913, a qual a autora chama de *Movimento no Sertão do Cariri-Ceará*; e outro em 1914, *Movimento Milenarista*. Ambos surgem no contexto que envolve uma relação entre religiosidade, representada na figura do Padre Cícero, e política. Regis Lopes (2004) chamará esses movimentos de Sedição de Juazeiro⁴, cidade vista pelo mesmo como espaço de sagrado e profano. Hoje a cidade é um importante entreposto do comércio regional, afirmação que será explanada com maior minúcia em análises posteriores.

No atual contexto histórico da cidade tem predominado a religiosidade popular que tem como mola propulsora a figura do Padre Cícero, visto como conselheiro dos que nele acreditam e, também para muitos, um profeta que veio para salvar aqueles que o tem como “pastor” e salvador. Mesmo em meio a esta arraigada e forte presença, há outras diferentes e expressivas manifestações de religiosidade. Ou seja, a existência de uma forte constituição da religiosidade popular não significa necessariamente a ausência de outras manifestações étnico-culturais ou mesmo de costumes religiosos.

Assim, é possível encontrar diversas maneiras de manifestações culturais e religiosas. Há o Kardecismo espírita, representado em cinco casas de culto, ou como

ALENCAR, Antonia Lidiane de, SILVA, Maria Arlene Pessoa da, BARROS, Luiz Marivando. **Florística Fitossociologia de uma Área de Cerradão na Chapada do Araripe – Crato – CE**. Nota Científica. Revista Brasileira de Biociências, Porto Alegre, v. 5, supl. 2 p. 18-20, jul 2007.

⁴ O Governo Federal sob a presidência de Hermes da Fonseca (1910 - 1914) criou a Política da Salvação cujo objetivo era combater os grupos oligárquicos que se mantinham há muito tempo com o controle dos estados brasileiros. No Ceará, sai do cenário político Nogueira Accioly e assumi o poder estatal Franco Rabelo; todavia, a forma de governo coronelista, violência e arbitrariedade continuaram. Na tentativa de por fim ao poder acciolyista Franco Rabelo invade a cidade do Crato, cuja prefeitura estava nas mãos de um accioly e colocar um rabelista. Essa política ameaça também Juazeiro do Norte, dezembro de 1913 sofre o primeiro ataque das forças rabelistas; diante de vários conflitos, com apoio de muitos romeiros e sob o comando de Floro Bartolomeu Juazeiro vence os confrontos locais e parte até a capital Fortaleza consegue depor Franco Rabelo e assume general “Setembrino de Carvalho como Interventor do Estado” (LOPES, 2004).

os próprios seguidores as chamam, centro, assim fomos informados por um entrevistado frequentador. Há também uma presença maciça de igrejas evangélicas, e uma pequena representação de mórmons ou como os seguidores a denominam, A igreja de Jesus Cristo dos Últimos Dias. Seja a partir de representações que emergem com maior frequência e clareza no seio da sociedade, seja com menor visibilidade, as expressões são mantidas e continuadas pelos seus seguidores.

Analisando as transformações sócio-culturais, Gohn (2003) defende a ideia de que as mesmas não são frutos apenas, como pensavam marxistas e positivistas, de superestruturas, e sim influências da subjetividade de cada indivíduo. Todo e qualquer indivíduo participa da formação histórico-social do seu mundo. Ou seja, as estruturas de uma forma ou de outra, crenças e convicções são afirmadas no contexto histórico com as atuações das pessoas como motores históricos dos eventos, situando os acontecimentos e as ocorrências em seus devidos lugares, como produto das ações e das práticas sociais e não como resultados de determinações macrogerais.

Portanto, pela luta e a resistência⁵ é dada continuidade às práticas culturais e religiosas que não pertencem ao modelo estabelecido pela conjuntura predominante da cidade. Enfim, as microrrelações também são transformadoras das realidades sociais das quais o homem faz parte. O fato de se praticar a Cultura Afrodescendente, no contexto contemporâneo da cidade, suas manifestações e ações são possíveis constatações da luta e resistência desse povo (GOHN, 2003).

Gohn (2003) afirma que culturas são costumes, formas e procedimentos de atuação dos humanos na História. Constrói-se na História, é resultado da interação homem e contexto histórico. A História está permanentemente se modificando, mas ao mesmo tempo é continuamente influenciada por valores que se sedimentam em tradições, são também transmitidas de geração a geração. E a Educação de um povo incide no processo de assimilação, reelaboração e transformação da cultura existente, gerando a cultura política de uma nação. Oliveira e Oliveira (1999) nos é apropriado nessa apreciação:

⁵ Resistir ou resistência - Entendemos o conceito como sendo o potencial de manter-se firme a uma força oposta; o ato de conservar-se diante de modelos sociais pré-estabelecidos os quais negam outras possibilidades de culturas; o ato de não desistir/renunciar direitos ou valores culturais, sociais, religiosos; a ação de agir ou realizar proteção de si mesmo (indivíduo ou grupo).

Educação não é sinônimo de transferência de conhecimento pela simples razão de que não existe um saber feito e acabado, suscetível de ser captado e compreendido pelo educador e, em seguida, depositado nos educandos. O saber não é uma simples cópia ou descrição de uma realidade estática. A realidade deve ser decifrada e reinventada a cada momento. Neste sentido, a verdadeira educação é um ato dinâmico e permanente de conhecimento centrado na descoberta, análise e transformação da realidade pelos que a vivem (OLIVEIRA e OLIVEIRA, in: BANDÃO, p. 19)

Freire (1987) e Zitkoski (2006) afirmam que a transformação social depende da participação da massa popular; a luta dialógica e dialética é o caminho para a busca de melhores condições sociais, uma vez que a dialética é necessária e intrínseca na relação do Sujeito para com a História. Dessa forma será analisado uma casa de candomblé em Juazeiro do Norte como Caráter de Cultura, Luta e Resistência de um Segmento Social há séculos excluído. Ressaltando a importância e compromisso com a transmissão dos conhecimentos para gerações futuras, numa relação de interação entre os sujeitos históricos e contexto sócio-cultural; numa pedagogia que permite as gerações construírem parte da identidade no interior do Ceará.

Em relação à religiosidade de matriz africana tínhamos –

através de uma pesquisa iniciada no âmbito do Núcleo Brasileiro, Latino Americano e Caribenho de Estudos em Relações Raciais, Gênero e Movimentos Sociais (N^oBLAC)⁶ intitulada *vozes de mulheres na transmissão das religiões afro-brasileiras: um olhar sobre Juazeiro do Norte* – percebido que os ensinamentos recebidos por estas pessoas, das tradições e ritos da religiosidade de matriz africana têm ficado muitas vezes a cargo das lideranças femininas, nas casas de candomblé. Ou seja, embora a ambiência da cidade seja publicamente voltada aos cultos católicos, vemos que esta não elimina a existência expressiva na forma de realização das atividades concernentes às práticas das religiões de matrizes africanas, no interior de cada barracão. O Candomblé de Juazeiro do Norte, nos seus ritos sagrados, tem conseguido se manter, também, como fonte de resistência afro-feminina. Esse foi o meio que nos permitiu aproximar do ambiente da pesquisa com o olhar de pesquisador, iniciando nossa participação no grupo de estudos.

⁶ Pesquisa iniciada no ano de 2007 sob coordenação da professora Dra. Joselina da Silva. Com participação dos alunos da graduação: Antônio Junior Sarmiento e Joaquim Alves Diniz, ambos do curso de Biblioteconomia da Universidade Federal do Ceará / Campus Cariri.

Diante dessas investigações iniciais surgiram inquietações as quais levaram, por conseguinte, a outras e quanto mais contato tinha com o campo de pesquisa mais indagações iam surgindo; entre tantas resolvemos averiguar algumas. Logo, nos fazendo pensar a seguinte problemática: Como procede à continuidade das manifestações culturais e religiosas afro-brasileiras a partir das vozes do povo de santo⁷ e, por conseguinte, como se dá a contribuição desse processo na construção identitária em Juazeiro do Norte?

Dito de outra forma, como se dá o compromisso expresso na pedagogia de transmissão dos ritos, mitos e tradições culturais recebidas dos ancestrais e repartidas pelas gerações seguintes. Compreendendo que essa ação dentro dos territórios⁸ religiosos afrodescendentes permite construir uma identidade afrobrasileira nas terras juazeirenses e, conseqüentemente, buscando entender a importância desses agentes sócio-históricos nessa transferência. E como se cria uma identidade negra nessa relação? Sodré (1988) nos permite apreender essa relação território-identidade:

⁷ Nome dado as pessoas seguidoras das religiões afrodescendentes. Também chamado de povo de terreiro.

⁸ “A idéia de território coloca de fato a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com outros. Conhecer a exclusividade ou a pertinência das ações relativas a um determinado grupo implica também localizá-lo territorialmente” (SODRÉ, 1988, p. 23). “Território é, assim, o lugar marcado de um *jogo*, que se entende em sentido amplo como o protoforma de toda e qualquer cultura: sistema de regras de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamento com o real” (*id. Ibidem*, p. 23). “[Raffestin] Entende a territorialidade como multidimensional e inerente à vida em sociedade. O homem vive relações sociais, a construção do território, interações e relações de poder; diferentes atividades cotidianas, que se revelam na construção de *malhas*, *nós* e *redes*, constituindo o território, manifesta-se em distintas escalas *espaciais* e *sociais* e varia no tempo (SAQUET, 2010, p. 77). ‘Eis por que pensamos que a análise da territorialidade só é possível pela apresentação das relações reais recolocadas no seu contexto sócio-histórico e espaço-temporal’” (Raffestin, 1993, p. 162 *anpu* SAQUET, 2010, p. 77). “Para Milton Santos, o conceito de território é subjacente, composto por variáveis, tais como a produção, as firmas, as instituições, os fluxos, os fixos, relações de trabalho etc., interdependente umas das outras. Essas variáveis constituem a *configuração territorial*; ‘formada pela constelação de recursos naturais, lagos, rios, planícies, montanhas, florestas e também de recursos criados: estradas de ferro e de rodagem, condutos de toda ordem, barragens, açudes, cidades, o que for. É esse conjunto de todas as coisas arranjadas em sistema que forma a configuração territorial cuja realidade e extensão se confundem com o próprio território de um país’” (Santos, 1988, p. 75-76 *anpu* SAQUET, 2010, p. 91). “Dematteis (1999) define territorialidade, juntamente com Claude Raffestin e Angelo Turco, como mediação simbólica, cognitiva e prática que a materialidade dos lugares exercita sobre o *agir social* [...] A territorialidade é um fenômeno social, que envolve indivíduo que fazem parte de grupos interagidos entre si, mediados pelo território; mediações que mudam no tempo e no espaço. Ao meso tempo, a territorialidade não depende somente do *sistema territorial local*, mas também de relações intersubjetivas; existem redes locais de sujeitos que interligam o local com outros lugares do mundo e estão em relação com a natureza. O agir social é local, territorial e significa territorialidade” (SAQUET, 2010, p. 115). “Nesse sentido, a abordagem territorial consubstancia-se numa das formas para se compreender a miríade de processos, redes, rearranjos, a heterogeneidade, contradições, os tempos e os territórios de maneira a contemplar a (i) materialidade do mundo da vida” (Saquet, 2006a, p. 183 *anpu* SAQUET, 2010, p. 132).

[...] A essas concepções espaço-temporais entronizadas [...] sempre se opuseram outros processos simbólicos, oriundos das classes ditas subalternas, em geral caudatários de simbolizações tradicionais, pertencentes a ‘espaços selvagens’[...] As comunidade litúrgicas conhecidas no Brasil como *terreiros* de culto constituem exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo⁹ em face dos estratégias simbólicos do senhor, daquele que pretende controlar o espaço da cidade [...] Para os negros vinculados às antigas cosmogonias africanas, a questão do espaço é crucial na sociedade (SODRÉ, 1988, p. 17).

O objetivo geral desse trabalho de pesquisa é analisar as pedagogias afro-brasileiras no compartilhamento dos ensinamentos religiosos e da tradição do Candomblé no Juazeiro do Norte e seu processo na construção da identidade negra¹⁰ na região, na integração e inserção social dos sujeitos. Os objetivos específicos: 1) analisar a continuidade da tradição de matriz africana na região do Cariri Cearense; 2) Discutir a religiosidade afrodescendente, sua resistência e permanência; 3) Investigar o compromisso das lideranças para com a transmissão dos ensinamentos religiosos; 4) Entender a participação do terreiro¹¹ enquanto procedimento de formação identitária em Juazeiro do Norte.

⁹ Ressaltamos que mantivemos em algumas transcrições as palavras escravo e escrava por razões de manter fidelidade aos recortes textuais. Todavia, preferimos utilizar escravizado (os) e escravizada (as), visto que, estas desnaturalizam a ideia que os termos escravo e escrava criam. Isto é, o escravizado esta na condição, foi posto na qualidade, enquanto que a palavra escravo da idéia de que ele é. Podemos entende que as expressões também garantem uma ação política e uma relação de poder; palavras são incorporadas e não percebemos suas intenções.

¹⁰ Atento aos leitores que aqui usar-se-á como variante da expressão negro, as palavras afrodescendentes (afro-descendentes) e afrobrasileiros (afro-brasileiros).

¹¹ Espaço físico e comunitário onde se pratica a ação e os rituais religiosos, sob a coordenação de um (a) líder. Também chamado de casa, terreiro, barracão ou roça, por todo Brasil. No decorrer deste trabalho serão vistos todas essas variações em razão de não se tornar repetitivo usando apenas uma palavra.

2. CAPÍTULO I

2.1. O “Eu” da pesquisa: memórias de um pesquisador, a construção de uma identidade negra

Dizer identidade humana é designar um complexo relacional que liga o sujeito a um quadro contínuo de referências, constituído pela interseção de sua história individual com a do grupo onde vive. Cada sujeito singular é parte de uma continuidade histórico-social, afetado pela integração num contexto global de carências (naturais, psicossociais) e de relações com outros indivíduos, vivos e mortos. A identidade de alguém, de um “si mesmo”, a representação que o classifica socialmente (SODRÉ, 1999, p. 34).

Ressaltamos logo de início que nesta seção faremos explanações utilizando verbos e sujeitos de formas diferenciadas, ou seja: 1) em alguns momentos esses termos serão utilizados em primeira pessoa quando formos falar do “eu” experiência de vida, é o que chamo de “o eu da pesquisa”; 2) outras vezes usaremos o indeterminado, dessa forma o verbo é colocado na terceira pessoa do plural e em outros casos o verbo surge acompanhado do pronome “se”, este atuando como sujeito de indeterminação do mesmo. A utilização deste indeterminado será feita quando da utilização e das análises acerca dos referências bibliográficas.

Destarte, proponho-me discorrer um pouco sobre meus passos no processo de viver e existir em interação com o meio e, a partir desse viés, demonstrar o porquê de me engajar e atuar em ações que combatem o racismo e a discriminação racial tão presentes na sociedade brasileira. Revelarei o ingresso na vida acadêmica, a descoberta do movimento negro no Cariri e a consequente atuação no mesmo. Por fim, a efetivação deste trabalho, fruto de um caminho que venho trilhando e que pretendo continuar percorrendo. Trajeto que determinou a escolha do objeto de pesquisa que aqui investigamos. “Nessa ótica, o conhecimento se dá na relação, na vivência, no sentir, no pensar e agir corporalmente” (ALVES, 2006, p. 44).

Somos construídos num procedimento de interlocução em que produzimos muito o “eu” sou, “eu” estou, “eu” fiz. A formação humana se dá nas relações sociais, transformamos muito aquele “você” que escutamos do outro em o “eu”. Ouvimos alguém falar: você é isso ou aquilo e a nossa ação é reestruturar essa expressão do outro num processo em que o “eu” torna-se ponto axial na nossa identidade. Ou seja, o “você é...” transforma-se em “eu sou...”, ouvimos “você está...” e aí convertemos em “eu estou ou eu estarei”. Segundo Saquet (2010) e Sodré (1999) a identidade do ser é edificada nessas relações sejam com o sócio-histórica, seja com outros agentes sociais.

A identidade é, constantemente, reconstruída histórica e coletivamente, e se territorializa, especialmente, através de ações políticas (de gestão) e culturais. Há uma combinação da processualidade histórica e relacional na explicação da identidade e da formação do território (SAQUET, 2010, p.149).

O *locus* no qual estamos inseridos determina qual “eu” iremos assumir. Esses “eus”, construídos e determinados em territórios específicos, em algumas ocasiões juntam-se e em outras estão separados ou fragmentados. Por exemplo, existem momentos que somos acadêmicos, noutros chefes de família, em outros ativistas de algum movimento social. Em alguns instantes podemos acumular os vários “eus” num só “eu”, podendo ser militante e acadêmico ou esses dois e mais chefe de família, visto que “o território aparece, assim, como um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros” (SODRÉ, 1988, p. 14). (JOAQUIM, 2001; SAQUET, 2010; SODRÉ, 1999).

Trabalhamos agora com a noção de identidade, que consiste num fenômeno derivado da dialética entre um indivíduo e a sociedade, evidentemente, um elemento-chave das realidades objetiva e subjetiva. Os processos sociais implicados na formação e conservação da identidade são determinados pela estrutura social. Assim, os tipos de identidade são produtos sociais, ou seja, elementos constitutivos da realidade objetiva, socialmente determinados (JOAQUIM, 2001, p. 54).

O ambiente determina a nossa vida de forma a nos fazer refletir acerca do mundo e dos atores com os quais interagimos. Decidimos, a partir dessa interação, quais

ações realizar e que caminho seguir. E é assim que somos arquitetados numa conjuntura em que se constrói, reconstrói e até mesmos destrói identidades. Vivemos em constante processo de demolição e reestruturação em que os seres humanos são formados e alimentados dentro do mundo em diálogo com outros agentes sociais. Os humanos transformam o meio, este, por sua vez, se volta para aqueles e os transformam; os atores são responsáveis pelo percorrer e pela atuação sócio-histórica da realidade, mas ao mesmo tempo sofrem ação dessa mesma realidade que eles próprios são os responsáveis por sua concretização (SAQUET, 2010; SODRÉ, 1999). E complementa Saquet (2010) ponderando Dematteis e Governa (2005a) e Governa (2003 e 2005):

A identidade é territorial e significa, além de pertencimento a um certo lugar, o resultado do processo de territorialização, com elementos de continuidade e estabilidade, unidade e diferencialidade. O território é produto e condição social, influenciando na constituição da identidade local em virtude de ações coletivas; tem um conteúdo dinâmico e ativo, com componentes objetivos e subjetivos, nos níveis local e extralocal (SAQUET, 2010, p. 152).

Incorporamos, seja de forma consciente e/ou inconscientemente, o que presenciemos ou o que praticamos; somos sujeitos ativos e também passivos na construção de nossa identidade e de nossa realidade. Atuamos de forma direta e indireta sobre o existir da humanidade e da realidade existencial. O mundo social e a interação com o mesmo determinam o que ou quem somos ou seremos, ou seja, o território e a territorialização edifica o ser identitário de cada sujeito. Não podemos negar que isso é fator *sine quo non* na formação do ator sócio-histórico. Somos o que vivemos ou o que experienciamos (SAQUET, 2010). Saquet (2010), em seus estudos, analisa a afirmativa de Magnaghi (2000) que, por sua vez, nos dá propriedade na discussão presente:

Magnaghi (2000) [...] define o conceito de identidade, como um código genético local, material e cognitivo; é um produto social, da territorialização e se constitui no patrimônio territorial de cada lugar, econômica, política, cultural e ambientalmente. A identidade é formada pelas edificações [...], línguas, mitos e ritos, a religião, enfim pelos atos territorializantes dos atores sociais e históricos; significa *sedimentos* em um certo lugar, no qual há uma *co-evolução* social e natural (*Id, Ibidem*, p. 148).

O ato de “peregrinar” no desconhecido nos faz buscar entender a estrutura na qual vivemos. Isto é, ao mesmo tempo que buscamos respostas para nossas angústias e anseios, construímos um novo caminho na tentativa de entender a realidade e, conseqüentemente, edificamos uma outra e diferente conjuntura. No mesmo instante em que construímos caminhos também os desfazemos, refazemos e reconstruímos os velhos já percorridos. Buscamos respostas a partir do próprio mundo em que vivemos, e, é a tentativa de compreensão que nos faz trilhar o caminho existente no mesmo momento que o desfazemos e reconstruímos, concomitantemente.

Essas ponderações, acerca da interação entre agente sócio-histórico e o mundo, logo nos permite entender que as experiências de vida são basilares nas decisões que se toma. O caminho que trilhamos é escolha que fazemos a partir da nossa construção identitária a qual foi edificada dentro de um espaço social. Todavia, numa aparente relação paradoxal e recíproca, os percursos pelos quais decidimos nos aventurar e o nosso próprio buscar investigativo são frutos do caminho e da existência. Com base nessas afirmações é que pretendo trazer à tona minhas memórias-lembranças na construção identitária.

Entre os anos de 1976 e 1977 meu pai trabalhava como mestre de obras na construção da caixa d’água do Horto¹². Nessa época conheceu o empresário responsável que estava à frente desta obra. Terminado a construção em Juazeiro do Norte o senhor de nome José Wellington convidou-o para fazer o saneamento básico da cidade de Paracuru, cidade litorânea do Ceará disto 84 km da capital Fortaleza. No início do ano de 1978 meus pais chegaram, com 4 filhos (3 mulheres e 1 homem) à cidade.

Aos 40 anos de idade, no dia 24 de abril de 1980, minha mãe deu a luz a mim; procedimento feito não por um médico, mas por uma parteira-rezadeira, pois não houve tempo de chegar ao hospital; o parto ocorreu na casa em que morávamos. Fui o sétimo filho de um número de 9. Entre os 6 filhos que nasceram antes de mim morreram 2 e depois do meu nascimento, também, morreram 2; hoje somos somente 5. Minha mãe costuma falar que meu parto, para aquela época, não foi dos mais fáceis; minha

¹² Local, mais alto, na cidade de Juazeiro do Norte onde está localizada a estátua do Padre Cicero Romão Batista, com 27 metros de altura, edificada em 1969; sendo inaugurada em 1º de novembro desse ano. Lugar sagrado para os romeiros que vem em peregrinação visitar a cidade.

apresentação fetal se deu primeiro pelos pés, coisa que era complexa e não muito comum para as parteiras.

Com dificuldade de vir ao mundo e o perigo de morte, tanto para mim quanto para minha mãe, a parteira tentou forçar o nascimento, apertando muito a barriga e tais ações refletiam sobre mim. Passada a “peleja”, entre “batalha e rezas” vim ao mundo, nasci com muitos coágulos na cabeça e roxo. Depois de tudo, tranquila a parteira confessa para minha mãe que pensou que morreríamos os dois, mas que na verdade ela tentou matar a criança para que a mãe sobrevivesse. Meus irmãos e minha mãe vez e outra falam que eu tinha muitas marcas e grandes inchaços na cabeça, eles dizem que era horrível de se ver. Por conta da situação acima descrita fiquei semanas internado, pois corria risco de morrer. Esses são relatos que obtive em conversa com minha mãe.

Tenho poucas lembranças da minha infância, em Paracuru, contudo, a memória ainda me traz à tona momentos em que eu chorava para ir à praia com meus irmãos mais velhos, chegando à praia, ao ver aquela imensidão de água sentia muito medo e chorava no intuito que meus irmãos me levassem de volta para casa. Isso deixava meus irmãos com raiva, pois tinham que voltar comigo. Como eu era o filho mais novo eles tinham que cuidar de mim. Em muitas ocasiões minha mãe só autorizava meus irmãos irem à praia se me levassem junto, porém, meu medo e o desejo de voltar para casa, ao ver aquela beleza natural que hoje tanto admiro e que não me causa qualquer tipo de aversão, causava furor dos meus irmãos que preferiam não me levar.

Quatro anos depois, início de 1984, minha família retorna à cidade de Juazeiro do Norte, fomos morar à Rua Jacinto Rocha, bairro Pirajá; momento da minha vida que não tenho nenhuma lembrança. Nesse mesmo ano passamos a residir na Avenida Paraíba, deste momento tenho muitas lembranças. Nessa rua permanecemos até 1989 quando fomos morar numa rua logo abaixo chamada Capitão Coimbra. Época em que estudava em uma escolinha particular e tinha muito medo de ficar na escola, em razão disso estudava junto com uma das minhas irmãs (mais velha que eu 2 anos e 9 meses). Sentia medo do ambiente e tinha a sensação de estar perdido entre tantos estranhos, lembro que não saía de perto da minha irmã, nem na hora do recreio, ficava o tempo todo perto dela.

Passou-se o ano e aí a escolinha não comportava mais minha irmã, ela teve que ir estudar em outra escola e, então, eu não quis ficar. Fui estudar na escola de umas irmãs católicas, a Escola Felipe Neri foi mais um local de tormento, não gostava de ficar lá, chorava e dizia para minha família que naquele lugar tinha um “bicho”. Bicho esse que até hoje meus irmãos fazem piadas. Minha irmã mais velha costuma contar esse fato, ela foi me deixar na escola e eu fugi; deste caso possuo algumas lembranças, cheguei em casa primeiro que minha irmã, ela, claro, ficou muito brava e com receio do que minha mãe poderia falar.

A solução, para esse moleque que fugia e dizia que na escola tinha bicho, foi colocar minha irmã para estudar pela manhã e à tarde ir comigo ao colégio. Ela ficava na porta da minha sala, e num episódio a professora falou para ela ir para casa, então eu disse que se ela fosse eu iria também e, logo, comecei logo a chorar. Minha mãe me tirou dessa escola, voltando a estudar somente final dos anos 80. Lembro anos depois em 1989, com 9 anos de idade, fora da faixa etária escolar, fui estudar na Escola Clotilde Saraiva Coelho, onde entrei na 1ª série, a diretora e a professora falaram que iriam fazer um teste comigo, caso passasse seria matriculado.

Passei no teste e fiquei até a 4ª série do antigo Ensino Fundamental I. Quando estava, fazendo não sei bem, se 1ª ou 2ª série, lembro-me que alguns garotos e garotas que faziam a 3ª e 4ª séries, que ameaçavam as crianças menores e dentre estes estava eu, menino franzino de tez negra, cabelos crespos, lábios avantajados, características essas que se tornavam razões para receber apelidos indesejados. Foi nessas chacotas de infância, que ocorriam na escola, que comecei a perceber que tinha características que não eram respeitadas pelos demais colegas. Mas óbvio, com minha formação intelectual infantil não entendia o porquê dos desdém, dos insultos, do menosprezo; não entendia que existia algo degradante e segregacionista que hoje entendo como Racismo.

Iniciou-se na minha existência uma nova forma de ver a mim mesmo e o mundo a minha volta; notei-me a partir dos olhares alheios, mas não de forma a me ver pelos fatores positivos. Assim surgiram as inquietações: quem eu era? De onde vinha? Porque eles me viam assim? Porque eles me tratam dessa forma? Para suprir as angústias mantinha contato com minha mãe, falava para ela as coisas que aconteciam comigo, porém ela nada podia fazer.

Em outras ocasiões sanava tais dores brincando com dois amigos que tinha na rua em que morava, brincávamos com alguns carrinhos feitos de lata e madeira, às vezes as brincadeiras eram esconde-esconde, bicheira (também conhecida como pega-pega), andávamos de bicicleta, entre outras. Os vários terrenos baldios serviam para nos escondermos, a rua pouco transitável facilitava as brincadeiras. Mas nem sempre era tão tranqüila, numa dessas vezes brincando na rua, acabei sendo atropelado por uma bicicleta, até parece piada e momento jocoso, mas foi sério, fiquei inconsciente e quando acordei estava deitado na cama, meus irmãos e minha mãe todos ali com semblantes preocupados, tinha várias escoriações pelo corpo, joelho e os pés inchados.

O dia era maravilhoso, na casa da vizinha brincávamos nos escondendo as bananeiras e, às vezes, subíamos em uma árvore conhecida como cajarana. Era um moleque meio danado, mas sem maldade; uma das vezes cai de cima da árvore dentro de um tanque de ferro que havia embaixo, mais uma vez fiquei com vários arranhões pelo corpo, mas nada disso me deixava mais triste do que enfrentar o ambiente escolar. Às vezes, os acidentes eram preferíveis, pois garantiam minha permanência em casa, doente não iria para escola.

Quando chegava o fim do dia, na hora de dormir vinha à minha mente o dia seguinte, pensava que teria que enfrentar aqueles momentos inoportunos, torcia para que aquelas crianças com discursos racistas saíssem da escola. Lembro-me de que em poucas ocasiões para evitar ir à escola inventava algumas mentiras para minha mãe, do tipo dor de barriga, “gastura”, algumas vezes estava sentido ambas; mas claro, tal discurso não se sustentaria por todos os dias.

A instituição escolar responsável para sanar tais ações degenerativas nada fazia, não sei bem se fechava os olhos voluntariamente ou se não tinha formação adequada para tratar a questão, só sei que professores e o quadro gestor não desenvolviam nenhuma ação para corrigir aquele problema na escola. Falha do sistema ou falha humana? Agora, depois de alguns anos de estudo percebo o quanto esse momento com essas ocasiões são fatores determinantes quando se trata de construção da minha identidade.

Nesse período notei que o medo da escola já não era “de um bicho” ou de um ambiente estranho, mas sim, tinha medo das chacotas e vergonha dos apelidos

desagradáveis. Algumas daquelas crianças compartilhavam das brincadeiras degradantes que os maiores faziam com um grupo mais fraco, os risos de uns revelavam a união aos mais fortes, essa colaboração era a razão para não serem motivos ou alvo dos risos como tantos outros. Ou seja, os risos se tornavam sinônimo de união daqueles “fraquinhos” aos mais “fortes”, “deixavam de ser alvo para ser os atiradores”. Hoje percebo que eram apenas estratégias de “sobrevivência” em um mundo em que se sairiam melhor aqueles que tivessem maior força física ou aqueles que tivessem estratégia de se unir a esses robustos.

Tenho lembranças de que na minha existência comecei a seguir outro caminho, novo mundo conseqüentemente novo “EU”. Nessa fase da infância passei a me rejeitar, abdicava minha origem negra, aceitava sem nenhuma antipatia a categoria atribuída no meu Registro de Nascimento, a cor morena era preferível ao negro. Como consequência de um ambiente racista e segregacionista mudava a forma de ser e de agir de uma criança que não entendia a razão ou o porquê de ser tratado e visto daquela forma degenerativa. Portanto, refugiei-me nos locais que me davam certo “conforto e segurança”, ser moreno-claro era uma saída melhor que ser somente moreno, pois no conjunto de divisões numa escala graduada de cor do mundo racista quanto mais distante dos padrões estéticos afrodescendentes, maior é sua aceitação e inclusão no ambiente social.

Entre meus 9 e 12 anos, 1989 a 1992, vivi nesse entremeio de dois mundos, um de rejeição, outro de aceitação; como negar algo que todos vêem? A verdadeira realidade estava dada e eu a vivia, ou melhor, eu era, naquele momento, o resultado de uma própria experiência, de uma política racista e que se dizia democrática em termos étnico-raciais. Democracia essa que não deixava a unidade escolar, com todos seus aparatos perceber, o que ocorria e ocorre com tantas crianças afrodescendentes nas instituições escolares brasileiras. O trauma está nesse negar algo que está, e é imanente à própria pessoa e que não pode ser negligenciado; esse fator gera questionamentos. Como agir? O que pensar? O que fazer? Como viver? Como negar algo óbvio? Como se aceitar? Abdicar ou assumir? Foram dúvidas que estiveram presentes na minha infância. Em um ambiente inóspito, uma das melhores estratégias é negar o seu próprio EU para ser aceito.

No ano de 1991, com 11 anos de idade, mudamos para outro local da cidade de Juazeiro do Norte, fomos residir à Rua José Henrique Brasileiro, bairro Tiradentes. Bairro pouco habitado, havia grande área verde, poucas casas, em razão disso o pessoal do bairro vizinho nos chamava de povo da tribo. Moramos até hoje nesse bairro, aqui foi o lugar em que comecei a ter ainda mais certeza do mundo racista e segregacionista em que vivia. Passei por várias situações de racismo, não distinguia ainda o conceito, mas as situações reforçavam os pressupostos que tinha de que era tratado de forma diferente e negativa.

Costumava ir até um campinho, chamado pequizeiros¹³, jogar futebol, lá os apelidos continuavam a marcar agora minha infância e adolescência, deixei de ir ao campinho. Conheci uma moça bem mais velha que eu, em torno de uns 10 anos; ela era uma mulher jovem, negra e que era tratada como morena, seu trabalho era cuidar de animais e fazer entrega em uma carroça. Eu, garoto e admirador de cavalos, burros, gostava do mato, menino do sítio, como chamavam meus irmãos. Tomei contato com ela e daí para frente passei meu cotidiano a estar sempre ao lado dela.

Era uma pessoa que cuidava bem das crianças que estivessem ao lado dela, isso me fazia sentir bem, tomei contato com pessoas mais velhas que eu, os amigos dela brincavam perguntando se eu era seu filho. Eram brincadeiras que não magoavam assim como acontecia no campinho. Pegávamos o cavalo e o burro no mato, íamos a roça colher milho, feijão e frutas, levávamos o almoço do seu pai na roça. Época que faltava bastante água nas torneiras do bairro e a solução era vender água na carroça dela, íamos ao chafariz encher os tambores de água para deixar nas residências. Tudo isso era coisa que me fazia muito bem.

Nesse período, dos meus 13 aos 16 anos, fui estudar em outra escola, ingressei no antigo Ensino Fundamental II. A Escola Isabel da Luz foi onde cursei da 5ª a 8ª séries, entre os anos de 1993 e 1996. Nesse intervalo de tempo houve algo marcante internacionalmente que ficou com muito vigor na minha memória, 1994 Nelson Mandela assume a presidência da África do Sul. Fato que determinou meus novos olhares sobre a sociedade. Lembro que aqui mudou um pouco, minha identidade de

¹³ Nome dado em função de várias árvores pequisais (caryocar brasileiro – caryocaraceae) que existia no lugar, hoje já não existe, área foi devastada para construção de casas, os mais velhos do bairro diziam que as árvores eram nativas e que possuíam mais de 50 anos. Alguns desses idosos chegaram ao bairro e já existiam as árvores.

negro com perspectiva negativa, em comparação a escola anterior, passava com menor visibilidade. Mas foi nessa época que percebi algo novo e paradoxal na minha vida, lembro da expressão “neguim” que minha família costumava falar, que até esse momento não havia percebido e que denotava outro sentido que não aquele que costumava ouvir no ambiente escolar.

Paradoxal porque agora o ser negro era preferível a ser moreno, pois eu só queria ser moreno para me livrar das chacotas, o “neguinho” dito pela minha família era bom, era muito agradável ouvir as palavras daquela forma e com aquele grau de ternura, transmitia carinho, conforto e segurança. Palavra “neguim” que na minha infância, dependendo de onde estava e com quem me relacionava, tinha significados diferentes e que hoje virou negão e nego, chamada por irmãos e amigos, denotam afeto, afabilidade, amizade; isto é, outra forma de ser negro

Então, como agir agora? Em algumas conjunturas não queria ser tratado como “neguim”, “nego” em outros era preferível. Para uma criança que está em fase de desenvolvimento é muito difícil entender essa maleabilidade das expressões, das relações sociais e da flexibilidade e formação do processo de identidade. Hoje percebo como funciona e entendo porque preferia ser negro em alguns momentos, em outros não. Na infância e adolescência ainda convivi com outros diversos termos que me faziam me sentir mal, apelidos do tipo “nego tizil”, “boca de chaleira”, “beijola”, “nego do doce”, entre tantos outros.

No ano de 1997 aos 17 anos de idade ingressei no 1º ano do Ensino Médio, porém o desejo era cursar o Técnico em Contabilidade e ir trabalhar. Eu filho de mãe completamente analfabeta e pai com o extinto ginásio, meu irmão foi o que chegou mais longe nos estudos, alcançou o Ensino Técnico em Contabilidade, curso oferecido pelas Escolas Técnicas Estaduais. Nesse mundo, e tendo como exemplo meu irmão, só pensava em fazer curso técnico e ir trabalhar, parecia ser a melhor saída. Entretanto, não sei se por ironia do destino, naquele ano de 1997 o Governo do Estado eliminou das escolas o Ensino Técnico e só cursaria este tipo de formação quem possuísse condições financeiras para custear o curso, já que ficou sendo oferecido por instituições particulares; como minha mãe não tinha recursos econômicos tive que cursar o Ensino Médio Científico, caminho para ingressar na faculdade. A saída foi fazer alguns cursos

técnicos profissionalizantes no SENAI¹⁴, fiz curso de Eletricista Predial, Comandos Elétricos, Segurança e Higiene no Trabalho, todos no intuito de me qualificar para o mercado de trabalho.

Nesse período, entre os 17 e 20 anos, deixei de andar com aquela minha amiga com a qual costumava ir para matos e para a roça. Acho que esse período estava pouco curado das angústias e enfermidades que o racismo produziu na minha alma, andar com ela me fez revitalizar a minha existência. Assim, voltei ao círculo dos antigos colegas, ir ao campo parecia ser algo que iria fazer com naturalidade e frequência, logo percebi que pouco mudou com relação às ações segregacionistas e expressões racistas, piadas continuavam. Na escola recebi o apelido de “*Black Man*”, no campo piadas do tipo “negro quando não faz na entrada, faz na saída”. Todavia, aqui já começava a perceber minha identidade e ter consciência política do mal que as expressões causavam ao ser humano, comecei a questionar aqueles colegas que faziam tais piadas.

No Ensino Médio até o 2º ano só pensava em trabalhar, pois aos meus 15 anos já trabalhava com meu pai nas construções, coisa que fiz até o ano de 2000. No 3º ano, inspirado pelo calor do momento, vários colegas falando em fazer faculdade, acabei embarcando naquele sonho. Em 1999 fiz vestibular para o curso de História na Universidade Regional do Cariri (URCA) e reprovei, no ano seguinte realizei novamente as provas e passei, em 2001 ingressei no curso de História da universidade e concluí em 2005. Reacendi minhas forças, fiz militância a favor da questão negra. Nas costas de uma camiseta que eu vestia para ir à aula havia um refrão da música *Ilê Aye*¹⁵, tal recorte revelava minha luta política. No espaço extremamente marxista falar em raça seria um absurdo, pois problema, para esse grupo de intelectuais, é social e não racial. No ano de 2003 conheci o Grupo de Valorização Negra do Cariri (GRUNEC) do qual fiz o trabalho de conclusão do curso de graduação e também da especialização. O problema maior foi encontrar alguém na faculdade que me orientasse na temática.

Conhecer o movimento negro foi um divisor de águas, foi um alívio encontrar outras pessoas para compartilhar minhas ideias e minhas angústias, não era apenas um só tentando mudar o mundo, não era apenas eu lutando contra as práticas

¹⁴ Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial

¹⁵ Música cantada pelo grupo O Rappa, letra de Paulinho Camafeu. A passagem impressa na camiseta era seguinte: Branco, se você soubesse o valor que o preto tem. Tu tomava um banho de piche, branco e, ficava preto também.

preconceituosas, havia um grupo, pequeno mais significava algo maior. Isso me tornava mais forte e atuante, não era o único na luta. Passei a frequentar escolas para discutir o assunto, porém no grupo discutíamos que o problema era complexo, visto que só íamos às escolas duas vezes no ano, 13 de maio¹⁶ e 20 de novembro¹⁷. Claro, hoje não é diferente.

Filiado ao grupo e atuando junto ao mesmo, as coisas se tornaram ainda mais claras, comecei a entender com maior profundidade o ambiente racista e as teorias que davam sustentabilidade à prática. Em 2008, ingressei no curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), nesta Universidade existia o grupo de estudo, coordenado pela professora Joselina da Silva, do qual fiz parte. N'BLAC foi outra porta que se abriu na minha vida de militância, fui convidado pela professora para fazer parte do grupo, realizei outras leituras acerca da temática, logo me interessei em estudar a questão religiosa de base africana, este trabalho que aqui estamos apresentando é fruto desse caminho e dessa militância que se segue e que seguirá até onde for necessário.

A questão religiosa foi sempre muito polêmica quando estávamos em ação nas escolas ou em outros ambientes; sem saber como agir ou defender o ponto religioso, busquei conhecer mais e o N'BLAC permitiu contato com leituras do gênero. Anos antes tive contato com a religião de matriz africana em função de um problema de saúde que alguns médicos não conseguiram diagnosticar, fui levado a rezadeiras e também a terreiros de umbanda. Tinha tido esses contatos iniciais com algumas práticas religiosas de base africana, mas não entendia como funcionava, na época era muito jovem, a primeira vez tinha por volta de 12 anos, não tive medo nenhum no momento, apenas curiosidade. Minha mãe, hoje extremamente católica, frequentava e foi ela que me levou. Lembro, nas décadas de 1980 e 1990, de minha mãe rezando e fazendo trabalhos¹⁸.

¹⁶ 13 de maio de 1888 dia da assinatura da Lei Áurea, entendida como marco da libertação dos escravizados no Brasil. Porém 100 anos depois, em 1988 o movimento negro ressignifica a data informando a sociedade, por meio de manifestações, que aquele dia não significava libertação e sim foi um momento em que negaram ainda mais os direitos dos negros, falta de oportunidades, negação do acesso a escola, etc. Então o dia 20 de novembro passou o dia das comemorações das lutas e das conquistas para o movimento negro brasileiro.

¹⁷ 20 de novembro de 1695 foi o dia do assassinato de Zumbi líder do quilombo dos Palmares. Instituído em 2003 pela Lei 10.639 como dia Nacional de Consciência Negra.

¹⁸ São cerimônias realizadas para o orixá ou orixás, no candomblé, para caboclos na umbanda. Muitos casos usam a expressão “fazer trabalho”.

As pressões simbólicas da sociedade predominantemente cristã e racista fizeram com que minha mãe deixasse de visitar os terreiros e de exercer essas práticas religiosas. Na tentativa de coletar algumas informações do gênero para a construção deste trabalho foi notável a resistência por parte dela, coisa que é compreensível e relevante, pois diante de tantas exigências da sociedade praticante de religiões de base cristã, a melhor maneira de se proteger é não ser de religião de base africana. É possível entender essa posição de minha mãe quando analisamos as estruturas sociais a partir de Foucault (1997 e 2004) e de Boudieu (2008).

Desse modo, podemos perceber que numa relação de poderes, ou seja, de micro poderes em que a ordem do discurso predominante rege a forma como se devem vigorar os padrões estabelecidos e dogmatizados. As inibições de outras verdades e de suas vontades são mantidas pela coação social simbólica ou não. Essas proibições são aceitas e incorporadas pelo indivíduo, seja de forma direta ou indireta, e sobre o mesmo atuando.

A maior parte da sociedade assume modelos e não consegue perceber que suas decisões foram influenciadas pela cultura dominante, pois esta se organiza de forma a não permitir que os indivíduos a percebam enquanto reguladora da realidade social. Pois apreendemos, de acordo com Bourdieu (2008), que a sociedade naturaliza, pela força do *habitus*, aquilo que foi socialmente construído e toma como inatas as condições sociais predominantes. Os sujeitos sócio-históricos, na grande maioria, negam ou não compreendem a existência de redes hegemônicas de poderes, as quais os controlam e ditam o que é verdade e o que deve ser obedecido. Essas afirmações se caracterizam nas observações do autor:

É assim que a amnésia da gênese que se exprime na ilusão ingênua do “sempre assim”, assim como nos usos substancialistas da noção de inconsciente cultural, pode conduzir a eternizar e, com isso, a “naturalizar” as relações significantes que são o produto da história (BOURDIEU, 2008: 30).

A AP [ação pedagógica]¹⁹ é objetivamente uma violência simbólica, num segundo sentido, na medida em que a delimitação objetivamente implicada no fato de impor e de inculcar certas significações, convencionadas, pela seleção e a exclusão que lhe é correlativa, como dignas de ser reproduzidas por uma AP, re-produz... a seleção que um grupo ou uma classe opera objetivamente em e por ser arbitrário cultural (*Id, Ibidem*, p. 29).

As estratégias, as quais penetram profundamente os integrantes sociais, são diversas e muito eficazes colaborando na dominação das mentes dos sujeitos. Essas táticas revelam uma guerra entre poderes onde a classe hegemônica é detentora e manipuladora de um poder o qual é aceito como verdade absoluta e dogmática. Os indivíduos passam a ser manuseados, por aqueles que detêm e controlam a verdade estabelecida, num lance de domínio e relação de poderes de um sistema estruturado.

As relações sociais, econômicas, políticas, culturais e religiosas são regidas por uma estrutura de poder dito verdadeiro. Este, por sua vez, determina todas as outras relações sociais, que não se enquadram no seu modelo, como falsas e erradas. As construções de certo e errado são esquecidas enquanto convenções sociais e, assim, reprimindo tudo que não se encontra dentro da “verdade” socialmente construída. O conceito predominante é adotado como modelo a ser seguido (BOURDIEU, 2008; FOUCAULT; 1997; FOUCAULT, 2004).

Logo, podemos entender que a construção das relações sociais que são consequência das relações de poderes, de um grupo dominante o qual rege o contexto sócio-histórico, leva consequentemente à edificação de aparatos de legitimidade. Estes, por sua vez, regem consoante a vontade do grupo hegemônico visto como naturalmente “autorizado” no meio social. O grupo o qual possui a licitude da verdade, por conseguinte, busca garantir a sua permanência na estrutura de poder numa relação social que aparentemente é natural e inata. Dessa forma, o grupo detentor da força decide

¹⁹ Boudieu (2008) entende que “uma instância pedagógica tem por função principal, senão única, reproduzir o estilo de vida de uma classe dominante ou de uma fração da classe dominante” (BOURDIEU, 2008: 51). Isso é, A permanência e o reconhecimento da legitimidade dos ideários do grupo dominante são concretizados pela ação pedagógica (AP) que tem a função de eternizar e consequentemente efetivar as ideias e o próprio poder hegemônico. Dessa maneira, compreendemos que AP tem intuito de colaborar na perpetuação: 1) das relações de poder do grupo predominante; 2) das verdades defendidas pelo mesmo; 3) da continuação do próprio grupo detentor do poder “legal”. Nessa estruturação e reorganização das relações sociais o aparelho de reprodução dominante tem a intenção de controlar e manter sempre ao seu alcance a legitimidade frente a todas as outras verdades.

sobre a “liberdade” dos corpos e das mentes da sociedade, pois, a partir da legitimação institucionalizam-se regras para assegurar o controle, a verdade e o poder (BOURDIEU, 2008; FOUCAULT, 1997; FOUCAULT, 2004).

Assim, podemos notar que não há naturalização nas relações sociais, ou seja, a conversão é algo que regula a realidade sócio-histórica, uma vez que está nas coisas que a classe hegemônica, por meio das relações de poderes, dita e delibera sobre a vida das pessoas numa determinada sociedade. O não enquadramento ao modelo estabelecido pela força predominante leva como consequência a coerção e ao castigo dos infratores. Logo, as estruturas sociais são dadas de forma desiguais que, por conseguinte, eliminam todas as outras possibilidades vistas como diferentes do universal estabelecido. Os diferentes, aqui em contraposição ao universal estabelecido, são vítimas de abusos e violências, simbólicas ou físicas, são postos às margens sociais, suas possibilidades de existência são negadas ou destruídas. Dito de outra forma, a parcela social que não se adéqua ao padrão estabelecido sofre punições, privações ou até extinções dos seus direitos.

Essa relação de poder está presente na formação de identidade do sujeito seja na individualidade ou na coletividade. Compreendendo tal situação torna-se possível entender que a forma de um ser existir é dada tanto na interação com outros quanto na relação de poderes existente e atuante na realidade. Isto é, um conjunto de fatores determina a construção identitária; esta, por sua vez, determina que ação tomar no tocante a mudar ou não a realidade edificada pelo fazer humano. Ou melhor, o ato de viver em um mundo faz com que uns pensem em mudanças e as exijam, tornando seus desejos em atos concretos, combatendo atitudes racistas e segregacionistas. Todavia, nem todos têm em sua concepção de identidade o anseio para transformar as disparidades sócio-históricas, construídas ao longo dos tempos; muitos não se importam como é organizado o mundo e deixam que continuem as desigualdades e as marginalizações sociais.

Minha memória-identidade, formada a partir das relações sócio-raciais, das experiências e vivências, foi fator determinante para que eu escolhesse o caminho que busca o combate ao racismo. Foi pensando em melhores mudanças que me propus ser militante do movimento negro. Construído nesse mundo de memória e lembranças

busquei investir na pesquisa acerca da religiosidade de base africana. Uma tentativa de compreender parte dessa cosmovisão e as relações de racismo que se expõem cotidianamente. Com o intuito de contribuir no combate às práticas segregacionistas e o desejo de revelar para a sociedade local outro olhar acerca do mundo religioso de base africana determinaram em conectar minhas memórias-lembranças-identidade a esta pesquisa.

Neste caso, precisamente o mundo existencial de um sujeito sócio-histórico e seus desejos é consequência de falta de políticas públicas que poderiam sanar ações de agentes que aviltam e degeneram a imagem de outros. Na ausência desse tipo de política é que o “EU” pesquisador surge em busca de métodos para as mudanças reais e necessárias no combate às práticas racistas predominante na sociedade brasileira.

Pensar a minha própria infância, adolescência e juventude, é entender de forma indireta a política social brasileira no que tange às atitudes raciais no país. A postura brasileira, de não apreender ou fingir não perceber a realidade racista, nos leva a intuir que nesta atitude ou há um grau de discriminação ou existe negligência. Ignorar tais fatos, negar a existência do racismo foram e continuam a ser práticas correntes nas escolas, nas ruas, em instituições, entre outros.

A falta de ações que combatam os preconceitos raciais nos permitem declarar a seguinte afirmativa: o racismo persiste na sociedade e que pouco é feito para combatê-lo. O ser de um sujeito fica desprotegido, submetido e exposto às atitudes discriminatórias que os marginalizam na sociedade. Posso dizer que minha existência, e de tantos outros, foi ou é a própria experiência de uma parte da sociedade racista ou negligenciadora de tais atos degenerativos.

O Brasil viveu e vive momentos, já estive ancorado em teorias que negaram o racismo, em outras ocasiões até aceitou a afirmativa da existência da segregação, entretanto, pouco tentou sanar o problema. Por mais que pareça que a nação está em uma nova fase de repensar as ações para organizar a sociedade com um viés mais justo e igualitário, isso vem ocorrendo à custa de duras penas. Mas o que realmente nos faz sentir é que a inclusão da população afrodescendente ao seio social não é objetivo central da política brasileira.

Faltam compromisso e interesse que visem um melhoramento da situação do negro no Brasil. As considerações expostas nesse tópico, mesmo que de forma subliminar, quando do relato de minhas memórias, tenho a pretensão de demonstrar que minha realidade é fator refletido da realidade racial brasileira. Visto que, sempre cercado por expressões e atitudes racistas que suplantavam minha imagem e minha vontade de ser negro, fazendo-me, como consequência, sentir incapaz. A auto-estima em função das ações racistas é bombardeada, o desejo de não frequentar a escola ou o campinho, eram presentes na minha vida cotidiana. A negação do ser negro também perpassou minha infância e adolescência, isso tudo reflexo de falta de políticas sociais que buscassem a “cura para o mal do racismo”. Tudo foi fator determinante para ligar o “EU” pesquisador ao tema africanidades²⁰.

²⁰ “A expressão *africanidades brasileiras* refere-se às raízes da cultura brasileira que têm origem africana. Dizendo de outra forma, queremos nos reportar ao modo de ser, de viver, de organizar suas lutas, próprio dos negros brasileiros e, de outro lado, às marcas da cultura africana que, independentemente da origem étnica de cada brasileiro, fazem parte do seu dia-a-dia” (SILVA, 2003, p. 26). Africanidades brasileiras, pois, ultrapassam o dado ou o evento material, como um prato de sarapatel, uma apresentação de rap. Elas se constituem nos processos que garantem tais dados e eventos, hoje incorporados pela sociedade brasileira. Elas se constituem também dos valores que motivaram tais processos e que lhes resultaram. Então, estudar Africanidades Brasileiras significa estudar um jeito de ver a vida, o mundo, o trabalho, de conviver e lutar por sua dignidade, própria dos descendentes de africanos que, ao participar da construção da nação brasileira, vão deixando nos outros grupos étnicos com que convivem suas influências, e, ao mesmo tempo, recebem e incorporam as daqueles (*Id, Ibidem*, p. 26).

3. CAPÍTULO II

3.1. Aspectos Metodológicos da Pesquisa.

“Para o avanço entre simples e complexo seria bom que fontes diversas de pesquisa fossem incorporadas e utilizadas na procura da interpretação da pesquisa. A diversidade de fontes de pesquisa facilita a elaboração da análise...” (CUNHA Jr., 2006, p.2). Logo, essa conclusão nos leva a afirmar que a construção da pesquisa está se dando por meio de diferentes fontes, como revisão bibliográfica; entrevistas semiestruturadas também nos auxiliam na coleta de informações; as participações em encontros, congressos, seminários, entre outros eventos que sigam a linha temática que comportam a pesquisa; muito nos ajudam quando se trata de divulgação da pesquisa e também na troca de experiências.

A participação, de caráter investigativo, nos cerimoniais e nas festividades abertas ao público muito tem contribuído nas análises no que toca às formas de execução dos mesmos e na compreensão do cotidiano no universo do espaço religioso, uma vez que a pesquisa participativa requer esse tipo de aproximação. Dessa forma, permitindo entender a sua organização e concretização.

Um campo de pesquisa é muito abrangente, o que faz com que o pesquisador tenha que delimitar o objeto, os recursos metodológicos, fontes e equipamentos que estão sendo utilizados. Os meios os quais estamos utilizando para coletar e armazenar os dados irão desde gravador digital, câmera filmadora, máquina fotográfica; por que nem só de documentos escritos (como pensavam os positivistas – seguir com todo rigor o que os documentos oficiais mostravam) e da fala se faz a História.

Constroí-se a realidade social a partir de uma variedade de fontes, as quais se entrelaçam entre si em uma infinidade de números, como foi exposto anteriormente por Cunha Jr (2006). Salientando que o diário de campo também está sendo uma forma de coletar informações, pois o mesmo permite ao pesquisador atento registrar raras

circunstâncias, até mesmo quando se está conversando informalmente, uma vez que os equipamentos de gravação acabam causando timidez aos atores sociais entrevistados.

É relevante trazer à tona que, em princípio, trabalhamos com as lideranças femininas de oito casas de candomblé na cidade de Juazeiro do Norte, perfazendo um roteiro já iniciado no âmbito do N'BLAC. No entanto, após ingresso no curso de mestrado e em conversa com o professor orientador percebemos que seria um universo muito grande e complexo para dar abrangência numa pesquisa com duração de apenas 2 anos. Dessa forma, delimitamos a uma única casa, a que é considerada a mais antiga da cidade de Juazeiro do Norte e que ainda encontra-se em funcionamento.

Examinamos com atenção e minúcia por meio de entrevistas semiestruturadas 5 agentes sociais que fazem parte da Religião de base africana. Logo, nossa atenção neste estudo se volta para as religiões de matrizes afrobrasileiras especificamente na pedagogia de transmissão dos ensinamentos feito pelas figuras da *yalorixá*²¹, do *babalorixá*²² e de 3 filhos-de-santo²³, somando o total de 5 pessoas. A escolha dos filhos se deu em função dos seguintes fatores: a) um maior tempo-de-santo²⁴ dentro da casa; b) possuem certo grau de contribuição na transferência dos ensinamentos, o qual leva ao próximo fator - C, c) que é ter a detenção do poder/saber²⁵, o Poder e Conhecimento de Religião.

²¹ Segundo Sodré (2006) é a autoridade máxima do espaço sagrado, detentora, administradora e guardiã do axé, possui o axé (força vital para os yorubás) mais poderoso e atuante, guarda dos templos, altares, objetos sagrados. Usualmente mãe de santo, também chamada de zeladora.

²² É a autoridade máxima masculina do lugar de culto, detém, administra e guarda o *axé*. Chamado habitualmente pai de santo ou zelador.

²³ As expressões filhos e filhas de santo se referem aos iniciados (as) na religião de origem africana e tem um compromisso com *Orixá* (santo). Na língua *Yorubá* é usado a expressão *Iaô*. Eles estão sob uma hierarquia onde o cargo superior no templo é o pai e a mãe de santo.

²⁴ Refere-se ao tempo em que a pessoa entrou no candomblé. Usa-se, também, comumente tempo de iniciação no santo.

²⁵ A relação existente entre o poder/saber é mútua e necessária. O detentor ou detentora desse poder/saber tem sob o seu domínio o lugar e os sujeitos sociais que fazem parte desse espaço. O poder/saber estratifica, fragmenta e hierarquiza a ordem dentro do território. Isto é, a relação entre ambos é fator determinante na deliberação das camadas sociais de um determinado espaço. O poder e o saber estão e são estritamente ligados e dependentes, numa relação mútua e de auto-sustentação. Ou seja, o saber leva o ao poder, este, por sua vez, caminho para a ascensão na ordem social (CURI e CARNEIRO, 2004; BOURDIEU, 2008). Para melhor entender o conceito ver: CARNEIRO, Sueli; CURI, Cristiane. **Poder feminino no culto dos orixás**. In: NASCIMENTO, Eliza Larkin. (org). **SANKOFA: resgate da cultura afro-brasileira**. 2ª vol. Rio de Janeiro, 2004. BOURDIEU, Pierre; PASSAREN, Jean-Claude. **A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

Ressaltamos que no terreiro pesquisado usa-se a expressão *Tatapocan*²⁶ referindo-se ao pai-de-santo. Nesse processo, de escolha para as entrevistas, em se tratando dos *iaôs*, termo usado para expressar filho ou filha de santo, selecionamos três iniciados, um *Ogã* e dois *Iaôs*. A escolha se deu com base nos seguintes fatores: 1) O *Ogã* ou *Ogan*, função, assim como todas as outras dentro do terreiro, escolhida pelo *Orixá*²⁷ e que não entra em transe. Nos terreiros de Juazeiro do Norte, é entendido como o responsável para tocar os atabaques, logo o responsável para transmitir o conhecimento sobre os tambores. O som produzido pelos atabaques tem o poder de trazer os *Orixás* e permitir o sincronismo entre o material e espiritual.

Isto é, o *Ogã*, neste caso tem grande importância dentro da geografia religiosa de matriz africana no que toca ao ritual e a continuidade dos ensinamentos; 2) O segundo escolhido foi um *iaô* do sexo masculino, tal procedimento para a escolha deste se deu em função da responsabilidade que o mesmo possuiu e possui. Este já exerceu a função de pai-pequeno²⁸, em *yorubá* conhecido como *babakekerê*, e recebeu autorização para atuar como *babalorixá*, porém permanece frequentando a roça pesquisada; 3) a terceira pessoa a ser escolhida para compor o nosso quadro de entrevistados é uma mulher que também recebeu o poder para atuar como *yalorixá* e continua no terreiro.

Logo, nos faz concluir que o *babalorixá*, a *yalorixá*, *ogã* e os dois *iaôs* se enquadram no perfil que determinamos para entrevistá-los: maior tempo de santo na casa, detém o poder/saber e, por fim, por possuir esse poder e conhecimento tem grande responsabilidade e lugar de “privilégio” no tocante a transmissão dos ensinamentos ritualísticos, mitológicos, morais, entre outros. Visto que os mesmos podem nos ajudar a entender como se dá o processo pedagógico de transferência dos conhecimentos no templo. Já que eles são os detentores do poder/saber, pois, quanto maior o tempo de iniciação dentro da religião mais se tem o saber e conseqüentemente mais se possui poder, portanto, quem sabe tem poder e o controle do conhecimento.

²⁶ Em pesquisa descobrimos que a etimologia da palavra *Tata* é de origem *Bantu*. Tal expressão representa uma função de alta hierarquia no *lôcus* de prática ritualística africana. Junto a outras expressões pode significar pai (baba), pai-pequeno (babakekerê), zelador (entendido como pai ou o que cuida do espaço sagrado), entre outros. Comumente usado no candomblé pesquisado que é de origem *Yorubá*.

²⁷ São seres espirituais do Candomblé e representam também as forças da natureza. Segundo Almeida (2007) os *Orixás* são o conjunto de entidades que se comunicam diferentemente com os homens, através da possessão. Traduzidos também como santos.

²⁸ Cargo de alta hierarquia, segundo lugar e pode assumir o barracão na ausência do pai ou da mãe de santo.

Salientamos que nas investigações iniciais estávamos centrados apenas na figura feminina, todavia, em diálogo com o professor-orientador se fez por bem ampliarmos nossas entrevistas a outros personagens do terreiro. A razão de escolher tais agentes sócio-históricos é pelo motivo de que os mesmos participam, com certo grau de relevância, das práticas que levam a continuidade e manutenção da cultura afro-descendente. Pois, são esses personagens que detém o poder e o saber, os quais os colocam à frente na transmissão dos conhecimentos adquiridos ao longo dos anos de iniciação. Desta forma, poderemos estudar e formar um *corpus* reflexivo sobre *Pedagogias da transmissão da religiosidade africana na casa de candomblé Iabasé de Xangô*²⁹ e *Oxum*³⁰ de Juazeiro do Norte-CE.

3.2. Oralidade e memória nas africanidades e na afrodescendência brasileira

Para percorrermos o caminho do pensamento e a prática exercida na abordagem da realidade é necessário se traçar as formas de abordagem. Pois tanto a teoria quanto a metodologia caminham juntos na formação do conhecimento. Logo, a teoria busca a ordem de uma estrutura do pensamento, uma articulação com o real concreto; em outras palavras, as análises teóricas, neste trabalho, se articulam com o mundo da oralidade e da memória dos agentes sócio-históricos dos terreiros de candomblés (MINAYO, 2004). Caminhamos nesse método, pois a memória, no nosso caso, as construídas dentro do espaço religioso de origem africana, tem a capacidade de guardar informações e, dessa forma, torna-se também, um local de conservação do passado, da História, da ancestralidade, da cultura e da própria essência da vida (CUNHA Jr., 2007).

²⁹ *Sôngó* - Orixá representado na natureza pelos raios e trovões, representante da justiça, puni aqueles que cometem crimes. Um dos mitos conta que a cidade de *Oyo* foi local de seu reinado.

³⁰ As águas doce de rios é a representação dessa *Orixá*. Seu nome é originário do rio *Osun* na Nigéria. Uma das mulheres de *Xangô*.

Nessa metodologia, a fala dos integrantes da sociedade é situada no seu contexto para que haja uma melhor compreensão desses atores sociais. Uma vez que está se tratando de uma abordagem qualitativa, visto que, esta se aprofunda no mundo dos significados das ações e relações humanas, um lado não perceptível e não captável em equações. A meticulosidade tem quer ser seguida por que a pesquisa com esse viés metodológico responde a questões muito particulares. Sem nos esquecermos também que, como estamos tratando com memória e oralidade, há um processo de seletividade e a possível evocação imaginária da memória (CARTROGA, 2001; MONTENEGRO, 1994).

Tais caminhos serão feitos em razão de que irei trabalhar com as vozes dos iniciados³¹ nas práticas religiosas de ascendência africana. Pois a memória, no nosso caso, das pessoas do terreiro, tem a habilidade de conservar conhecimentos, logo se efetivando como *locus* de permanência de fatos e da História. Segundo Le Goff (1996) é na “memória, onde cresce a História, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens” (LE GOFF, 1996, p. 477). A História oral veio nos proporcionar a probabilidade de trabalhar com os depoimentos a partir da “provocação” da memória na tentativa de construir realidades do mundo. Já que:

O tecido do mundo é tangível através da memória. Os fios do tecido são lembranças e as lembranças são matérias fluídicas que podem ser modeladas de diversas maneiras a partir de variadas matizes. A estampa o tecido é a identidade forjada pela comunidade. Não forjada como ficção artística, mas a partir de processos históricos (OLIVEIRA, 2007, p. 247).

Pollak (1992) também corrobora, de certa forma, com Cartroga (2001), afirmando que a memória é seletiva e por isso, cada indivíduo memoriza, conserva aquilo que lhe foi útil, notório, que teve e tem importância. Isso nos leva a trabalhar com certo “cuidado”, uma vez que iremos lidar com um universo de significados de crenças,

³¹ É a pessoa que faz parte do Candomblé e que passou por um processo de sacralização e purificação do seu corpo e mente, com banhos de ervas, oferendas aos *Orixás* (santo, é a expressão mais usado para defini-lo). Depois do processo de iniciação o indivíduo está pronto para participar de forma efetiva e direta dos rituais e dos cultos. Feitura também é utilizado para expressar iniciação.

valores e atitudes que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis. A realidade é repleta de enigmas, o que faz com que a memória e a oralidade tenham grande importância na tradução dessa realidade, Oliveira e Oliveira (1999) nos faz refletir acerca dessa análise:

A realidade é uma coisa diferente e muito mais rica do que aquilo que está codificado na lógica e na linguagem dos fatos [...] O pensamento corresponde à realidade somente na medida em que transforma a realidade ao captar e decifrar sua estrutura contraditória [...] Compreender a realidade significa, portanto, compreender o que as coisas verdadeiramente são, e isto implica, por sua vez, na recusa de sua simples facticidade (OLIVEIRA e OLIVEIRA, in: BANDÃO, p. 26)

3.2.1. Oralidade – o poder da palavra: transmissão, conservação e resistência

A História Oral, um dos meios que está nos proporcionando a edificação da pesquisa, nos oferece a constituição das estruturas sócio-culturais que aqui nos interessam. Assim, tendo como fonte a memória e a oralidade que promoverão um alargamento na visão histórica, uma vez que “o trabalho da história oral junto a segmentos populares resgata um nível de historicidade que comumente era conhecida através da versão dos meios oficiais” (MONTENEGRO, 1994, p. 16). Ou seja, em tempos anteriores somente documentos oficiais legitimavam as verdades sócio-históricas, todavia, agora Histórias de vida de pessoas “comuns” podem ser legitimadoras das verdades.

Devemos ficar a par que não são apenas documentos oficiais, relatos de pessoas públicas e grandes nomes da História dita “oficial” positivista que validam a realidade. Visto que, é importante a convivência para a transmissão da tradição e das memórias, assim como é importante conservar e transferir essa tradição para que permaneça viva e assegurada a sobrevivência do grupo. Em consonância com essa análise, da

possibilidade de continuação e de convívio no grupo, nos transparece um dos nossos atores sociais:

O Candomblé ele é muito bom. Ele exige muito o respeito, exige muita responsabilidade [...] A aprendizagem, agente tem que ensinar direito os fundamentos, aqueles do santo [...] as rezas. Ensinar o *iaô* saber respeitar a casa, a mãe de santo [...] os outros pais de santo que vem e os visitantes também [...] O *iaô* tem que respeitar a autoridade (Maria Marlene – Mãe *Delewi*³²).

Bonvini (2001) nos informa que a tradição só existe para a vida e a permanência de um grupo, pois este só vive na medida em que consegue fazer com que todos seus membros participem da vida comunitária e sobrevive simplesmente por assegurar uma continuidade desta participação. “Compartilhar tradições orais assegura a conservação da História dos costumes de um povo” (BONVINI, 2001, p. 37). E continua o autor:

A tradição oral afro-brasileira, longe de se enfraquecer em razão do dilaceramento operado pela escravidão e pelas condições particularmente desconfortáveis para sua manutenção, soube guardar uma vitalidade extraordinária. Ela guarda essa vitalidade, por um lado pela determinação dos negros que escolheram como um dos meios mais eficazes de guardar a sua própria identidade e firmar sua dignidade de homens, e, por outro lado, por sua dupla coragem; a nação africana da palavra e sua inserção no universo religioso afro-brasileiro (*Id, Ibidem*, p. 47)

Nessa mesma trajetória, nos são oportunas as ponderações de Cunha Jr.(1999) quando trata da relevância da palavra no que tange às relações das comunidades africanas, sejam dentro ou fora do terreiro. A oralidade reforça a interação dos atores sociais, edifica e preserva identidades, refaz a História de ancestrais e garante sua atuação pela pronúncia.

A palavra ao ser proferida, pelo ato da fala, garante a existência de algum ser, isto é, não é apenas simples convenção como defendem alguns filósofos da corrente

³² *Delewi* é a digina dada a mãe-de-santo responsável pelo terreiro o qual foi objeto de estudo deste trabalho. Na linguagem de terreiro o significado para a palavra nome é digina. Quando se quer dizer, por exemplo: o nome de fulano é... Diz-se: A **digina** de fulano é...

nominalista³³. Para compreendermos o grau de complexidade e relevância da oralidade para as sociedades africanas é preciso entender como elas se envolvem com a palavra, o significado e a função da palavra. Esta funciona como a essência de todas as coisas que existem e está na origem de cada uma; advertindo que nos povos africanos todas as coisas existentes têm sua essência que as constitui e que as determina (CUNHA Jr., 2009). Martins (1997) expressa bem esse poder de fazer existir o Ser pela palavra dita:

E é pela epifania da linguagem e na linguagem que o ser se torna imanente. Se a realidade às vezes se vela, por um processo numinoso de ocultação, é a força da palavra, como *alethéa*³⁴, aparição, não-esquecimento, que propicia o fulgor da revelação e da desvelação, fundadora da *arkhé*³⁵ e do *Axé*, do logos³⁶, enfim. Nesse processo mediado pela *Mnemosyne*, a Memória, e por *hesmosyne*, esquecimento, o narrar, contado e cantando, é a energia e o fôlego que presentificam o sujeito, por força de sua nomeação [...] (MARTINS, 1997, p. 22).

Embora a Palavra e a Essência nessas comunidades se confundam. Sendo que a Essência, também denominada na Literatura de Energia Vital ou Força Vital e é elemento pertencente a todo Ser existente. Isto é, “dentro do universo africano a palavra emerge como fator ligado a noção de essência ou força vital pela [...] A palavra pode aparecer como substancia, ou parte dos dons da força divina utilizada para a criação do mundo” (CUNHA Jr., 2009, p. 8).

Nas sociedades africanas, a palavra estrutura com todo vigor a realidade, organiza o mundo social, religioso, político e cultural. A oralidade ou a palavra tem o poder de reestruturar o passado, manter a ancestralidade e sacralizar ações humanas (CUNHA Jr., 2007; CUNHA Jr., 2009; ZIÉGLER, 1972). A tradição da História Oral e, conseqüentemente, a memória, são um dos objetos fundadores da História africana. É

³³ Para melhor entender a nominalista ver: ANSELMO e ABELARDO, Pedro. **Lógica para Principiantes**. São Paulo: Abril, 1973. WITTGENSTEIN, Ludwig. **Coleção os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultura, 1999. HOBBS, Thomás. Da liberdade dos Súditos. in: **Leviatã**. São Paulo: Martin Claret, 2003. VYGOTSKY, Lev Semenovitch. **Pensamento e Linguagem**. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

³⁴ Palavra de origem grega a qual é traduzida como verdade suprema.

³⁵ Origem grega traduzida por origem, princípio.

³⁶ Origem grega traduzida como linguagem falada ou escrita; compreendida também como razão do sujeito; significando ainda organização e estruturação do mundo

uma reordenação do passado e de suas variadas facetas na tentativa de entender o desdobramento das relações sociais (ZIÉGLER, 1972; MONTENEGRO, 1992).

Indicando a afirmação de que somos um povo oral, temos que a oralidade é um valor social africano para a transmissão do conhecimento e está ligado a cosmovisão africana, como concepção de mundo próprio de uma cultura particular. Este valor social da oralidade é resultado das concepções sociais e filosóficas das sociedades de base da cultura africana [...] A palavra tem grande importância nas sociedades africanas, pois é socialmente respeitada e cultuada pelos membros destas sociedades, sendo básica para transmissão de conhecimentos e negociações dentro dos coletivos sociais (CUNHA Jr., 2007: 5).

Dessa maneira, o imaginário e a ancestralidade, emersos pela ação da memória, são fatores decisivos para as comunidades tradicionais africanas as quais se revelam e se mantêm em pleno sincronismo com a realidade material e espiritual (CUNHA Jr., 2007; CUNHA Jr., 2009). Atentamos para algumas considerações de Ziégler (1972):

Imagem histórica das sociedades africanas tradicionais, é essencialmente uma captação do passado feita em moldes imaginários. Ou por outra, é uma visualização do que hipoteticamente se passou; uma visualização coerente, efetuada a partir de um presente que, nessa construção imaginária da história, impõe suas exigências implacáveis. Ou melhor, ainda: o “passado” designa uma produção social do grupo. Para o sociólogo, o passado nunca equivale a “percepção superada” (ZIÉGLER, 1972, p. 127).

A utilização da palavra, na Cultura de base africana, não está presa ou limitada somente à projeção da imaginação humana, não é apenas reprodução vazia do passado, da História ou da ancestralidade, ela é mais do que simples convenção do Pensamento e da Consciência sobre os objetos materiais do mundo. A Palavra-Oralidade é sagrada, é ritualizado, garante a fertilidade, a Essência das mulheres, dos homens e da natureza (ZIÉGLER, 1972; CUNHA Jr., 2007; CUNHA Jr. 2009).

A palavra permite e garante a existência ontológica de todos os seres que se encontram no mundo material e espiritual, regula a estrutura, consagra a vida dos seres no mundo. A força da palavra ritualizada é garantidora de atuações divinas no cosmo

(ZIÉGLER, 1972; CUNHA Jr., 2007; CUNHA Jr. 2009). Os africanos, sendo essencialmente orais, far-se-ão entender que é fato indubitável que para conhecer tais sociedades é de suma protuberância compreender a importância da palavra para as mesmas. A fala é um artefato de concepção da Existência das comunidades, através dela os seres recebem o significado da Existência. “A palavra é um ser sagrado, de importância primordial em tudo, portanto, a palavra é quase que cultuada, sendo respeitada em toda a África” (CUNHA Jr., 2009, p. 8).

A tradição oral está numa direta e recíproca relação com a Sociedade, em que as transformações são dadas na interação entre a oralidade, o mundo material e o espiritual; na Religiosidade de base africana, a palavra tem o poder de ligar esses dois mundos. O poder de atuação da palavra está intimamente ligado às relações da comunidade e ao território. Numa relação mútua, o local de construção do agente social determina como e quando ele deve atuar para transformar o seu próprio meio. Sendo que a estruturação do conhecimento sócio-histórico é coordenada e sincronizada de acordo com a real necessidade da conjuntura. “Seus limites são estabelecidos pela estrutura da sociedade em que se desenvolve” (ZIÉGLER, 1972, p. 183). O autor nos revela essa relação de diálogo:

A profundidade da estruturação da realidade depende igualmente do grupo; as estruturas profundas, complexas, cheias de matizes, geram uma tradição oral rica, ambígua, complicada, de múltiplas facetas. Nem sequer se ergue a questão de uma tradição africana global ou, com ainda maior razão, a de uma concepção universalista da história oriunda da África. A tradição oral cuida exclusivamente do grupo em cujo seio viceja (*Id, Ibidem*).

Ao nos debruçarmos na investigação da Oralidade e Memória é preciso situá-las no seu contexto sócio-histórico para que haja uma melhor compreensão das mesmas. Pois, de acordo com Sodré (1988) e Cunha Jr. (2007), a relação tempo-espaço, ou seja, territorialidade, que as sociedades africanas fazem parte, é o fator garantidor da existência de todos os seres que conseqüentemente interferem sobre a ação da Oralidade e da Memória numa relação de reciprocidade que se edifica da seguinte forma, a palavra interfere no território e este sobre aquele. O que em termos freireanos é denominado de relação dialógica-dialética.

Dessa forma, de acordo com Freire (1987), se faz de indubitável importância o cultivo dos diálogos e das relações práticas da ordem social de maneira a se justaporem no intuito de mutuamente transformarem a realidade dispare existente. A práxis, relação dialógica e dialética, interação entre sujeito e mundo, tão defendida por Paulo Freire, portanto é o fundamento primeiro no que tange um mundo mais justo e igual.

Brandão (1984, p. 7) afirma que “a palavra é um ato de poder” onde se torna possível construir um mundo mais digno e cidadão. A Democracia só é realizada pela concretização da Política, esta por sua vez, está intimamente ligada ao poder de controlar a palavra, já que esta, de acordo com Freire (1987) abre a consciência para o mundo.

O silenciar ou o não conhecer o verdadeiro poder da palavra é ser controlado, é ser subalternizado, é perder o senso crítico da Realidade, é não compreender a força de efetivação e de transformação da fala nas relações sócio-político-culturais. É ainda não notar que o proferir é validar identidade a um indivíduo ou um grupo. Cunha Jr.(2009), tratando a Oralidade nas sociedades africanas, nos ajuda a entender a relação da palavra junto às ações políticas dentro das comunidades africanas:

A palavra faz parte das práticas políticas uma vez que as decisões da família e da comunidade são tomadas em conjunto através de longas discussões. Discussões que também incluem a dimensão dos ancestrais e das forças dos seres da natureza. As discussões têm lugares sagrados ou abençoados para este fim [...] Através da oralidade, a palavra [...] é agregador da identidade (*Id, Ibidem*, p. 9).

Freire (2003) quando em uma de suas visitas à África – países Guiné-Bissau, Angola e São Tomé e Príncipe – fez várias observações importantes e uma delas foi o estima que os africanos dão ao uso da palavra; esta muito valorizada entre as pessoas daquele continente. O autor percebe o contexto local e expõe sua admiração e entusiasmo no que tange o uso da palavra naquela sociedade:

Mas aí é uma coisa engraçada, Sérgio. Como a África vai ensinando a gente! Como a realidade vai ensinando! Por exemplo, se eu estivesse escrevendo para o Brasil, sobretudo para educadores [...] eu teria sugerido que, ao abrir o livro, na introdução, o animador propusesse aos participantes do círculo que fizesse uma leitura silenciosa do texto e que, em seguida, cada um iria fazer a leitura em voz alta. Mas na África, não. Inclusive a minha primeira tentativa foi essa. Imediatamente o lápis parou no caminho e refiz a trajetória. Na África, meu querido Sérgio, a gente está enfrentando uma cultura cuja memória – por *n* razões que não interessa aqui agora conversar – é auditiva, é oral, e não escrita. Então, antes de uma leitura silenciosa, numa cultura de memória oral, tem que fazer a leitura em voz alta, e a tarefa deve ser a do educador [...] em primeiro lugar ele (educador) tem que provocar uma certa convivência entre os educadores e o texto, pela oralidade, e não da escrita do texto. É o som da palavra que o cara deve ouvir [...] (FREIRE e GUIMARÃES, 2003, p. 61).

Notamos que há uma grande importância da oralidade (palavra) para as sociedades africanas e isso também é refletido nos terreiros de candomblé de Juazeiro do Norte. É fator de imprescindível importância na transmissão do conhecimento e da cultura afrodescendente no *locus* religioso de base africana, pois a palavra garante a existência dos seres, a resistência e também a continuidade de práticas religiosas e culturais.

O terreiro é o território de agentes sociais responsáveis pela transformação desse espaço; é ambiente de afirmação da identidade; local onde se busca o poder de conduzir a própria palavra e, por conseguinte, configurando-se lugar de libertação, conscientização política e construção da História de um povo. Por meio da oralidade a palavra é o artifício fabricante da História, é o componente que estrutura o cerne do grupo, reorganiza e elabora a História de um povo que, por conseguinte, funciona como base para a formação identitária de uma população. Portanto, a palavra institui a essência da Sociedade e está imbricada com o conhecimento e com a transferência do mesmo. Logo, esse conhecimento e sua transmissão são fatores essenciais para a conservação da identidade da comunidade.

Na fala de um dos nossos agentes sociais é possível perceber essa relação memória-oralidade-presevação e significação, no que toca à importância na transmissão dos ensinamentos. Esse conjunto interativo de elementos também dá significado e identidade do local e do grupo em estudo. Sem esquecermos a relevância da ancestralidade que está presente na sua fala, não de forma direta e sim indiretamente

quando a mesma diz “eu fui primeira filha”, isto é, existiu alguém anterior a ela que a permitiu obter os conhecimentos necessários para que pudesse se tornar mãe de santo dentro do terreiro. Poder esse que será transmitido para gerações seguintes.

Eu fui primeira filha, pra hoje ser zeladora, então eu passei pelo processo de *iaô* que é iniciante no Candomblé. É o filho que entra e passa pelo ritual de aprendizagem. Pra aprender a ser algo grande. Começa menor, pra ser algo grande, entendeu? No meu caso eu comecei menor pra ser grande hoje? Aí é um processo de transmissão. Eu tenho que ensinar meus filhos serem filhos primeiro pra depois ser autoridade. Eu acho que ele tem que estudar ele tem que se aperfeiçoar, tem que aprender, tem que respeitar também pra ganhar um cargo dentro da minha casa (Maria Marlene – Mãe *Delewi*).

É notável a função e relevância da oralidade nos terreiros de candomblé, pois, por seu intermédio é possível criar, recriar e reestruturar toda a Realidade humana, seja material, seja espiritual. A palavra garante os ensinamentos, o continuar da cultura e a presença dos ancestrais. No terreiro, a palavra consagra, seja por meio de cânticos ou de simples palavras, o ato de evocar os *Orixás* e saúda de maneira divina a sua chegada. É pela ação de pronunciar, usar a palavra ou de falar, que a ritualidade e a sacralidade garantem sua permanência e poder transformador.

Nos espaços religiosos de origem africana, a tradição oral permanece efetivando o sagrado e construindo novas Histórias, no entanto, a forte presença da tradição oral não é sinônimo do desconhecimento de uma escrita³⁷ ou analfabetismo dos praticantes. A territorialidade e a palavra-oralidade perpassam uma a outra de forma mútua permitindo a continuidade da ancestralidade nos terreiros de candomblé da cidade de Juazeiro do Norte-Ce.

O processo de resistência afrodescendente é garantido pelas ações “concreto-simbólicas” do povo de santo das roças juazeirenses. Permitindo-nos concluir que essa luta nos assegura uma formação identitária no interior caririense. Os terreiros com suas práticas religiosas e com sua presença tímida assegura, de forma artilosa, sua participação no que toca pertencer ao processo de identidade da região sul cearense e também do próprio Estado.

³⁷ Para melhor compreensão das escritas africanas ver: CUNHA, Jr. **O Etíope: Uma escrita africana**. Revista Educação Gráfica. 2007. Vol. 11, pp. 1-10.

Ao arrazoarmos acerca dos atos concreto-simbólicos, na formação da identidade e da conservação seja da cultura ou das práticas religiosas de base africana, é notar que o terreiro é um patrimônio cultural material e imaterial, que com suas formas estratégicas de existência vai perpassando o tempo e também os espaços. Os ensinamentos desse *locus* sagrado vão mudando de lugar à medida que seus sacerdotes, por meio de palavras, de gestos e de seus artefatos, levam a outros ambientes suas aprendizagens, suas práticas e seus conhecimentos. Fora do barracão existe uma miríade de práticas religiosas afrodescendentes que pessoas não praticantes da religião executam e não tem a mínima ideia de sua origem.

As ações realizadas pelo povo de santo da cidade vão além do espaço religioso, o que nos dá sustentabilidade para afirmar que a identidade do terreiro perpassa por aqueles que frequentam a casa, sejam iniciados ou apenas aqueles que procuram fazer trabalhos. Os frequentadores levam as raízes afrodescendentes além das fronteiras dos terreiros. Aprendizados chegam em outros espaços religiosos que não os de origem africana. A exemplo, mais concreto, desse rompimento de fronteiras se tem as duas caminhadas contra a intolerância religiosa.

Ambas ocorreram em 21 de Janeiro e contaram com a participação e organização do terreiro *Omin Danidereci Mutaleji* (casa sob liderança da mãe Maria) e do movimento negro. A 1ª Caminhada de Combate à Intolerância Religiosa ocorreu em 2010 e a 2ª Caminhada Pela Paz e Contra a Intolerância Religiosa em 2011. Nas duas caminhadas estiveram presentes ativistas do movimento negro, acadêmicos, professores universitários, praticantes, frequentadores do candomblé juazeirense e outras religiões. Foram noticiadas em jornais escritos e televisivos.

Nesses episódios viam-se entusiasmos de uns espectadores/expectadores e espantos de outros enquanto olhavam mulheres, crianças e homens vestidos com roupas brancas e ornamentos do Candomblé. Um grupo sobre o trio elétrico e outro a frente em caminhada, percorrendo uma das ruas centrais da cidade de Juazeiro do norte, cidade majoritariamente católica e fundamentada nos ensinamentos do Padre Cícero Romão Batista. Coisa que há alguns anos atrás era impossível cogitar.

Mas lá estavam pessoas espectadoras das mais diversas camadas sociais e das mais variadas religiões, uns participavam de forma tímida nas calçadas das lojas da rua

São Pedro; outros ativistas do movimento e não praticantes do Candomblé participavam integralmente sem medo de represália ou discriminações futuras. Alguns iniciados se resguardaram e preferiram não revelar sua participação. Assim, se procedeu esse ato político com as mais variadas identidades coletivas e individuais, mas que no fim conseguiu concretizar um sonho de militantes do movimento negro e dos praticantes de religiões de base africana.

Notamos que as práticas religiosas de origem africanas, em formas estratégicas de resistência, reproduzem a Cultura africana e garantem o rompimento das fronteiras do preconceito quando pessoas de outras religiões visitam os cultos, mesmo que neguem a inserção nas religiões de matrizes africanas. O poder da palavra, concretizada pelo ato de pronunciar e, por conseguinte, resistir, suplanta os limites do espaço religioso quando os frequentadores levam, pela ação oral ou por atos políticos, para além das fronteiras dos cultos e do espaço sagrado, práticas e ensinamentos afrodescendentes. Logo, percebemos que os aprendizados religiosos afrodescendentes, por meio dos sacerdotes e de frequentadores, excede o próprio território religioso e rompe, mesmo que de maneira incipiente, com algumas visões preconceituosas.

Com essas ponderações buscou-se entender o funcionamento da oralidade nas sociedades africanas e investigar suas contribuições nas roças quando se trata de resistência, transmissão dos ensinamentos ritualísticos, mitológicos e morais. Embora esses atos também determinem rompimento de barreiras limítrofes e “expansão” de identidade afrodescendente para além do lugar religioso.

Ainda é de grande relevância salientar que o uso constante da palavra, na tradição africana, é alvo de críticas de pesquisadores “desavisados” e que se utilizam dos conhecimentos de base eurocêntrica ocidental. Produtores do conhecimento, utilizam-se de conceitos por eles mesmos consolidados como verdadeiros para determinar o que é verdade e o que é falso. E dessa forma negam e excluem outras maneiras de elaborar conhecimento, que não estejam dentro de seu padrão europeu e branco, e são considerados falsos (ZIÉGLER, 1972; CUNHA Jr., 2007; CUNHA Jr., 2009). Entretanto, é preciso entender que:

Encaramos agora a outra face desta pretensa antinomia, a sociedade dita sem história. A imensa maioria das sociedades africanas é representada por sociedades de tradição oral. A história – palavra que requer uma definição, dentre deste novo quadro – é transmitida oralmente. Com única exceção: algumas cidades africanas conhecem a escrita, há muito tempo. Coexistem uma tradição escrita e uma tradição oral (ZIÉGLER, 1972, p. 182).

A grande importância dada à oralidade pelas sociedades africanas e, conseqüentemente, as más, equivocadas ou voluntárias, interpretações de pesquisadores, intencionados ou não, geraram uma falsa ideia de que povos africanos eram, ou melhor, continuam sendo vistos como, ágrafos e analfabetos (ZIÉGLER, 1972; CUNHA Jr., 2007; CUNHA Jr., 2009). Este senso persiste na atualidade e continua a ser reproduzido. Os produtores dessa ideologia consideram analfabetas todas as sociedades que não usam as línguas de origem europeia, portanto, isso cria uma imagem negativa dos negros e fortalece as ações racistas que tanto segregam africanos e afrodescendentes, colocando-os as margens da sociedade e das oportunidades. Logo, trazendo como consequência a negação de pertencimento de afrodescendentes à sua origem.

Entretanto, precisamos entender que é mais uma verdade construída e tomada como absoluta e que continua forte no seio social, dissimulando a realidade no intuito de separar e marginalizar povos. A credibilidade de pesquisadores que defenderam tal ideia ainda é forte dentro da academia e fora dela. Tais concepções vêm colocando em xeque a produção de conhecimento e a capacidade intelectual dos africanos e afrodescendentes (CUNHA Jr., 2007; CUNHA Jr., 2009). Não obstante, o alto valor dado a palavra-oralidade nas comunidades africanas e até hoje refletida nas casas de candomblé não é sinônimo de falta de escrita, mas sim uma excessiva valorização da tradição oral, responsável por gerir a organização social.

É importante destacar que a oralidade é cultivada como fator essencial na construção da sociedade, manutenção da existência, conservação e continuidade de identidades, preservação da ancestralidade e da História mesmo em grupos que tinham como fonte de arquivamento a escrita ou outras formas simbólicas gráficas. Isto é, a presença, nessas sociedades, de algum tipo de escrita não é sinônimo de desvalorização ou menosprezo da palavra, da mesma forma que aquelas sociedades essencialmente orais valorizam a oralidade, assim também o fazem os povos africanos essencialmente regidos

pela escrita. Portanto, a presença da oralidade nas culturas africanas não significa a ausência de escrita. Cunha Jr. (2007) nos ajuda a refletir:

Os africanos persistem no imaginário brasileiro como povos ágrafos e de conhecimentos restritos à transmissão oral. Não subestimado a importância do conhecimento oral e dos métodos da sua transmissão desenvolvidos na África, seria importante registrar a presença de africanos alfabetizados [...] Nos conhecemos nas sociedades africanas pelo menos dezesseis formas diferentes de escritas desenvolvidas ao longo da história das sociedades africanas. Destacamos aqui que as formas escritas africanas evoluíram das formas simbólicas, pictóricas, ligadas à vida social, para as formas escritas, silábicas e alfabéticas. Existe uma forte dependência entre a forma gráfica, símbolo e a inscrição deste na sociedade antes da passagem deste para a forma escrita (CUNHA Jr., 2007, p. 1).

Contudo, ao contrário do que pensam muitos intelectuais que desconhecem grande parte da História africana, a utilização de forma contínua da oralidade não deve ser confundida com a falta de escritas. A oralidade tem a sua importância pelo respeito e pela grandeza em que é dada à palavra. Os alfabetos utilizados, e não reconhecidos pela cultura branca eurocêntrica e ocidental, nas sociedades tradicionais africanas foram diversos em todas as partes do continente, nos diversos períodos históricos (BERKERLE, 1997; CUNHA Jr., 2007; CUNHA Jr., 2009).

Por isso é preciso perceber e consequentemente demonstrar que em resumo as sociedades tradicionais são comunidades primordialmente orais em função de utilizar a palavra em sua essência e relevância enquanto detentora de um potencial de construir e transformar todos os seres da natureza. A palavra nas africanidades é a essência do sujeito, abona a individualidade ou a singularidade dos humanos permitindo uma construção de pertencimento em determinada comunidade.

A palavra é parte e faz parte do existente, quando mal utilizada causa angústia, demole sonhos e utopias, destrói relações sociais, subjuga grupos, gera guerra e conflito, gera “des-sincronismo” e perturbações entre natureza, humano e mundo. Por isso tem que ser usada seriamente e de forma a fazer bom uso. Quando bem usada fecunda boas relações entre os seres existentes e o mundo, concretiza sonhos, gera sincronismo na sociedade.

3.2.2. Memória: *locus* de preservação da história e da resistência

Os ritos param o tempo, a fim de se fazer reviver, simbolicamente, o que já passou (CARTROGA, 2001, p. 55)

A Memória tem função importante na construção da realidade, seja ela material ou imaterial. Ajuda-nos a compreender os fatos e permite reestruturar a existência; edifica a identidade individual e também coletiva dos grupos. A Memória, quando concretizada pelo ato da pronúncia garante a continuidade da História de segmentos sociais (LE GOFF, 1996; POLLAK, 1992; CARTROGA, 2001; CUNHA Jr., 2007; CUNHA Jr., 2009). Para ser mais claro, “cada vez que uma memória está relativamente constituída, ela efetua um trabalho de manutenção, de coerência, de unidade, de continuidade, de organização (POLLAK, 1992, p. 206). Pollak (1992) ainda reforça seus ajuizamentos com a seguinte colocação:

A memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLAK, 1992, p. 204).

A Memória, dessa forma, é agente cristalizador das identidades de sujeitos singulares e dos grupos; é expressão coletiva das relações sociais. Pode-se entender ainda que a constituição de uma memória individual se dá nas relações com outras memórias individuais, o que quer dizer que, uma memória não é constituída somente pelo Sujeito isolado das relações sociais. A alteridade³⁸, isto é, a relação com o outro garante a

³⁸ Para maior apreensão acerca do conceito ver: SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988; SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1999; OLIVEIRA, Eduardo. **Filosofia da ancestralidade: corpo de mito na filosofia da educação brasileira**. Curitiba: Gráfica Popular, 2007; MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença. Uma leitura do Sofista**. Belo Horizonte, UFMG: 2006.

composição da Memória; logo a edificação da identidade sendo por sua vez solidificado pela Memória é algo construído coletivamente em relação com a sociedade (LE GOFF, 1996; HALBWACHS, 2006; FREITAS, 2002; CUNHA Jr., 2007; CUNHA Jr, 2009).

Pollak (2004) em suas considerações com relação identidade/alteridade/memória afirma que caso se faça uma aproximação ou se estabeleça similitude entre a identidade edificada dentro de uma sociedade e a imagem do próprio sujeito-indivíduo, em si mesmo, para si mesmo e para os outros que compõem um grupo. Existe um fator desse conjunto que indubitavelmente foge ao controle do agente e, conseqüentemente, da comunidade; e este componente que não está sob competência do sujeito-indivíduo é o outro. Isto é, a relação de alteridade é determinante na edificação da identidade do ator social. Não se é possível erguer uma imagem de si mesmo que não se tenha em sua base as variações conjunturais, que não tenha influência mútua com a situação sócio-histórica, o que só é possível enquanto momentos de adesão, aceitação, rejeição, negociação, isso tudo requer uma interação dialógica e dialética com o(s) outro(s).

Segundo Le Goff (1996), Halbwachs (2006), Freitas (2002), Cunha Jr. (2007, 2009), em consonância com Pollak (2004), afirmam que a construção da Memória se dá numa relação de reciprocidade dos agentes que compõem um determinado grupo social. Não existe memória estritamente individual, toda memória se dá na relação com outros. “Erro de perspectiva reduzir a Memória à autarquia do Sujeito; ela recebe sempre uma sobredeterminação social” (CARTOGRA, 2001, p. 44).

Já se tratando de Memória-Identidade, Le Goff (1996) nos permite entender esse movimento entre ambas afirmando que “a Memória é um elemento essencial do que se costuma chamar *Identidade*, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje [...]” (LE GOFF, 1996, p. 476). Para este pesquisador a Memória tem sua incontestável contribuição na formação identitária seja de agentes individuais ou de grupos sociais. Não se é possível construir sem as lembranças dos outros um sentimento de pertencimento a uma comunidade. Sem ter o fator de reminiscência, como base da e para a identificação com o povo com o qual se diz pertencer, não se arquiteta a Identidade.

Nesse sentido, a Memória se entrelaça numa estrutura de mutualidade com a Realidade sócio-histórica, esta, por sua vez, composta e construída pelos agentes. Mas

não significa dizer que a Memória é imitação das outras memórias que a compõem, a Memória individual absorve as relações sociais afim de se auto-estruturar, embora seja preciso entender que essa absorção não é mera cópia das memórias alheias, cada Memória tem sua peculiaridade, tem em sua construção a individualidade de cada ser.

A Memória reorganiza as ações recebidas e vivenciadas dentro de um segmento social; ela é edificada em uma determinada sociedade, experimenta fatos quando se relaciona com grupo no qual está inserida e mantém a identidade com o mesmo. A Memória, portanto, é Dinamismo social; é Interação entre o passado e o presente; é Diálogo com a Realidade do mundo físico e o simbólico (HALBWACHS, 2006; CARTOGRA, 2001; LE GOFF, 1996). Nora (1993) ilustra bem tais considerações quando trata da tese de Halbwachs:

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento... A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente... Ela se alimenta de lembranças... globais... particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censuras ou projeções... A memória emerge de um grupo que ela une... como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é por natureza múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada... A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto... A memória é um absoluto (NORA, 1993, p. 73)

Pode-se cogitar que a Memória de cada ator é estruturada em um todo, esse todo é a Sociedade, logo, a Memória individual é parte desse todo, enquanto parte compõe o todo na medida em que contribui na rememoração de fatos que a sociedade experienciou. Alguns fatos são lembrados na proporção que um Sujeito está inserido num determinado grupo. Em alguns casos somente a vivência em grupo permite ao indivíduo revivenciar fatos que há tempos se passaram ou mesmo foram esquecidos (HALBWACHS, 2006; CARTOGRA, 2001; LE GOFF, 1996). Como mostra Freitas (2002) em algumas considerações sobre os estudos de Halbwachs (2006):

A reconstrução do passado, portanto, irá depender da integração do indivíduo em um grupo social que compartilha de suas experiências. Será esse grupo que

dará sustentação a suas lembranças. Porém, segundo Halbwachs, é indispensável que haja entre o grupo e o memorialista uma identidade, pela qual se evidencie uma memória coletiva. Consequentemente, o isolamento ou a falta de contato com o grupo significará a perda do passado (FREITAS, 2002, p. 27)

Nesse caso, a Memória e a Identidade se aproximam e estão em Sincronismo com a Realidade, fazendo-nos perceber que a Identidade e a Memória são constituintes na e da Sociedade, de certo modo estando em constante movimento, num movimento dialético entre o ator social e a sociedade vigente. Logo, “a Memória é um fenômeno construído social e individualmente [...] podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a Memória e o Sentimento de Identidade [...]” (POLLAK, 1992, p. 204).

Permanece, entre pesquisadores uma relativa consonância afirmando a real necessidade da rememoração quando se trata de constituição das identidades particulares e sociais. O ato de recordar pode ser traduzido como fator de identificação com o grupo ao qual pertence (CARTOGRA, 2001; LE GOFF, 1996; POLLAK, 1992). Como podemos observar nas declarações de Cartogra (2001):

É que a memória, reavivada pelo rito, também tem um papel *pragmático e normativo*. Em nome de uma história, ou de um patrimônio comum (espiritual e/ou material), ela visa inserir os indivíduos em cadeias de *filiação identitária, distinguido-os e diferenciando-os* em relação a *outros*, e impor, em nome da identidade do *eu*, ou da perenidade do grupo, deveres e lealdade endógenas. Para isso, o seu efeito ritual tende a traduzir-se numa *mensagem*. E esta, ao unificar recordações colectivas, constrói e conserva uma *unidade* que domestica a fugacidade do tempo num presente que dura (CARTOGRA, 2001, p. 50)

As lembranças comuns, as reproduções da ritualidade, a continuação dos conhecimentos, da simbologia existente na sociedade, ficam a cargo da transferência a qual, por sua vez, é realizada pela força da memória. Fatores esses garantidores da Identidade e da Existência de segmentos sociais e que em suas particularidades se diferenciam de outros grupos. As reminiscências comuns não são sinônimos de

homogeneidade da Memória, esta é dinâmica e possui suas particularidades para cada indivíduo ou grupo social (CARTROGA, 2001; HALBWACHS, 2006).

Os legados sejam materiais ou imateriais, são categorias imprescindíveis para a concepção de um “*sentimento de pertença*, em que cada subjetividade se auto-reconhece filiada em totalidades [...] vindas do passado, se projectam no futuro” (CARTROGA, 2001, p. 50-51). O desempenho primordial dessa função é reconstruir e perpetuar o sentimento de pertença e de prosseguimento, numa resposta contrária a efemeridade do tempo (CARTROGA, 2001). A perda da Memória Coletiva pode levar junto as características determinantes que asseguram o pertencimento de um determinado grupo, isto é, “a falta ou a perda, voluntária ou involuntária, da Memória Coletiva nos povos e nas nações [...] pode determinar perturbações graves da Identidade Coletiva” (LE GOFF, 1996, p. 425)

O ato de existir e permanecer dos grupos na História é fator conseqüente da Memória quando esta é efetivada pelo Poder da Fala. Isto é, a memória é condição *sine quo non* para a História de um Povo (BONVINI, 2001). A Memória evocada e concretizada pela Palavra: é presentificação do tempo passado; é Construção de Identidade; é salvaguardo das Histórias e Mitos de segmentos sociais; é a Constituição social, Cultural, Política e Religiosa de uma sociedade; é dinamismo entre as personagens da História; é articulação entre esses próprios agentes sociais na tentativa de construir algum o mais comum possível da sua Realidade (CUNHA Jr., 2007; CUNHA Jr., 2009; OLIVEIRA, 2006; OLIVEIRA, 2007; FREITAS, 2002; LE GOFF, 1996). O comentário de Pollak (1989) se aplica a esta discussão:

Maurice Halbwachs insinua não apenas a seletividade de toda memória, mas também um processo de ‘negociação’ para conciliar memória coletiva e memórias individuais: ‘para que nossa memória se beneficie da dos outros, não basta que elas nos tragam seus testemunhos; é preciso também que ela não tenha deixado de concordar com suas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre ela e as outras para que a lembrança que os outros nos trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum’ (POLLAK, 1989, p. 4).

De acordo com Cunha Jr. (2007; 2009), Oliveira (2006; 2007), Freitas (2002) e Le Goff (1996) a memória é efetivada na vida social; é lembrança passada “incrustada e misturada” pela ação do presente; é o manter a ancestralidade viva; é, para as africanidades, reviver e atualizar o poder dos ancestrais. As lembranças são fatores que junto a oralidade tornam presente e garantem a existência dos seres; destarte, “a memória será sempre fundacional, sacralizadora e reatualizadora de um passado que, ainda vivo, tende a fundir-se num eterno presente” (CARTROGA, 2001, p. 54). Freitas (2002) analisando as ponderações de Halbwachs (2006) faz a seguinte observação:

Maurice Halbwachs... desenvolve uma teoria... na qual salienta que lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje. A conservação total do passado e a sua ressurreição só seriam possíveis se o adulto mantivesse intacto o sistema de representações, hábitos e relações sociais da sua infância – o que é impossível. O passado não sobrevive ‘tal como foi’, porque o tempo transforma as pessoas em suas percepções, ideias, juízos de realidade e de valor (FREITAS, 2002, p. 26-27)

Com base nas análises anteriores é notável concluir que o terreiro tem memórias e é lugar de Memória; é um patrimônio cultural material e imaterial, de sentido e faz sentido na proposição de existência e identidade de uma comunidade. A memória de terreiro é dada no espaço-tempo do terreiro. Nas relações existentes dentro desse *locus* religioso é possível construir Histórias, reaver a ancestralidade, reconstruir passados, edificar e reelaborar identidades.

É nesse espaço litúrgico que a memória refaz vidas, legitima a existência de seres materiais e imateriais; transmite conhecimento e pedagogias capazes de resistir à efemeridade do tempo. Pedagogias que dão continuidade e mantêm vivos ensinamentos, ancestralidades, identidade, em suma, mantêm a existência de grupos. Melhor esclarecendo, a Memória tem a função mantenedora da Existência do povo de Candomblé, permite pela ação da oralidade manter viva a História desse segmento social.

A Memória de terreiro aviva lembranças dos fatos pela prática da ritualização, esta, por sua vez, entendida como repetição dos ensinamentos de cultos e de ações cotidianas. O ato de repetir as ações religiosas dentro do culto permite a efetivação da

ancestralidade, manutenção da identidade e o permanecer cultural de um povo. A resistência é ativada pela ação da memória concretizada, tanto pelas práticas cotidianas quanto pelos cultos realizados.

O fato de se efetuar uma festa, uma liturgia, ensinar como fazer rituais para determinado *Orixá* requer um domínio de conhecimento o qual foi aprendido por meio da memória ou dos lugares de memória³⁹. Tais ações dentro da roça são provas de que a memória está sendo reativada e, conseqüentemente, repassada para aqueles que compõem o grupo realizador daquela tarefa. Nessas atividades ritualísticas, iniciados ou não participam desse processo de manter a memória viva.

A memória concretizada em espaço sacro de base africana é efetivação das africanidades, é reativação das ancestralidades, é reafirmação da identidade africana. Essa memória permite edificar histórias renegadas pelos colonizadores europeus, ou seja, é resistir à opressão do dominador de origem europeia. As realizações ritualísticas de terreiros é ato de resistência dos afrobrasileiros, é manter viva e ativada a cultura e a religião de matrizes africanas.

Logo, a memória de terreiro consente essa reatualização e reestruturação do que chama religião negra no Brasil. Esse conjunto de práticas realizadas dentro do território de base religiosa africana é fruto da memória-ancestral em interação com os agentes sociais que formam a comunidade. Conforme sugere Oliveira (2007) “os ancestrais [...] são a referência cultural maior para orientar as ações do grupo [...] detém a memória do grupo e é seu principal arquiteto na construção de uma vida comunitária saudável” (OLIVEIRA, 2007, p. 266).

³⁹ Aqui se toma o conceito de lugares de memória de Ecléa Bosi (1994) a qual conceitua: “[...] Mais que um sentimento estético ou de utilidade, os objetos nos dão um assentimento à nossa posição no mundo, à nossa identidade [...] A ordem desse espaço povoado nos une e nos separa da sociedade: é um elo familiar com sociedades do passado, pode nos defender da atual revivendo-nos outra. Quanto mais votados ao uso cotidiano, mais expressivos são os objetos: os metais votados se arredondam, se ovalam, os cabos de madeira brilham pelo contato com as mãos, tudo perde as arestas e abranda” (BOSI, p. 441, 1994). Para maior compreensão ler: BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: Lembranças dos velhos**. São Paulo, 1994. NORA, Pierre. **Entre memória e história: problemática dos lugares**. Projeto História, São Paulo, vol. 10, 1993.

A identidade⁴⁰ do povo de santo é aquilo que a memória traz em seu dinamismo com o mundo; é a relação do não sacro com o sagrado; é tempo passado em interação com o presente; é memória individual em parceria com a coletiva; é permanência e descontinuidade; esquecimento e lembrança. Enfim, Identidade, é o agente responsável pela continuação da História e da cultura de terreiro; é um constante vir a ser no mundo que exige interação do sujeito com o meio para poder existir e permanecer. O sentimento de pertença desse povo é construído nessa rede complexa e móvel em que a tríade ancestralidade-memória-oralidade é fator determinante para a existência do grupo.

3.3. Pesquisa participativa.

De acordo com o pensamento de Orlando Fals Borda (1999) a pesquisa de cunho participativa põe em evidência uma indubitável necessidade de mudança nas formas de investigação científica. É óbvio que essas transformações levam a novos olhares no que toca a produção dos conhecimentos produzidos acerca da sociedade. Logo, não se tem como negar a importância da mudança de novas perspectivas de pesquisa, visto que novos aspectos geram novas conclusões.

Orlando Borda (1999) concorda que não há substituição de uma velha metodologia de pesquisa por uma nova, mas na verdade apenas uma reestruturação do foco da pesquisa, pois o sujeito-objeto está dado em ambas as situações, o que muda é a forma de abordagem com que tratam o sujeito-objeto. Na proposta de pesquisa que permaneceu por muito tempo predominando na academia, baseada no viés positivista de

⁴⁰ O conceito de identidade aqui é pensado a partir de: SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções de território.** São Paulo, Expressão Popular, 2010. SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1999. JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra.** Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

investigação, não havia uma relação mais entusiasmada entre o pesquisador e o sujeito-objeto da pesquisa.

Em sentido contrário, no modelo erigido pela pesquisa participativa, existe uma maior interação entre o ator pesquisador e sujeito-objeto pesquisado (BORDAS in: BRANDÃO, 1999, p. 57). E reforça tais ponderações expondo o modo em que, sutilmente, atua o método de pesquisa participativa:

Não parece que está se formando um novo paradigma científico para substituir qualquer um já existente, através da pesquisa participante. No entanto, podemos nos aproximar de um tipo de brecha metodológica se os pesquisadores engajados seguirem os efeitos dinâmicos do rompimento da díade sujeito-objeto que esta metodologia exige como uma de suas características básicas. São muito evidentes as potencialidades de se obter um novo conhecimento sólido a partir do estabelecimento, na pesquisa de uma relação mais proveitosa sujeito-objeto, isto é, uma completa integração e participação dos que sofrem a experiência da pesquisa [...] Isto é igualmente importante [...] Rompem com as relações verticais e paternalistas tradicionais (BORDAS in: BRANDÃO, 1999, p. 57)

E continua Bordas (1999) em suas apreciações, a pesquisa participante está justamente mudando seu foco de investigação e seu lugar de origem, os “donos do poder” e os “construtores da verdade” estão tendo o “duro prazer” de aceitar o conhecimento ordenado por um grupo que antes era marginalizado e visto como “incapaz” de produzir informação com os devidos respaldos e força de verdade.

A origem da ciência toma um novo rumo com a pesquisa participativa, pondo em xeque e questionando as verdades construídas por grupos hegemônicos que dominavam, à moda cartesiana, a estruturação do pensamento intelectual (BORDA, 1999). Portanto:

A potencialidade da pesquisa participante está precisamente no seu deslocamento proposital das universidades para o campo concreto da realidade. Este tipo de pesquisa modifica basicamente a estrutura acadêmica clássica na medida em que reduz as diferenças entre objeto e sujeito de estudo. Ela induz os eruditos a descer das torres de marfim e a se sujeitarem ao juízo das comunidades em que vivem e trabalham, em vez de fazerem avaliações de doutores e catedráticos (*Id, Ibidem*, p. 60).

Esse método, conforme sugere Costas Sales (1999), ainda admite entender que as informações obtidas entre os pesquisados podem ser revistas e reelaboradas, numa troca de experiência entre pesquisador e sujeitos pesquisados, em que todos em uma forma mútua, trocam ideias e aprendizagens, na intenção de obter uma maior contribuição e colaboração para a comunidade em que se encontra num processo de pesquisa. Dessa forma funcionando para reelaboração de pensamentos críticos no intuito de entender a própria realidade e buscar mudanças estruturais da mesma (SALES in: BRANDÃO, 1999)

Para Rosika D. de Oliveira e Miguel D. Oliveira (1999) o caminho seguido pela pesquisa participativa vem à tona em detrimento dos modelos de pesquisa positivista e cartesiano. Estas formas hegemônicas de pesquisa nas mãos de um grupo opressor ou pelos seus representantes, identificavam os marginalizados e determinavam o que, como e onde investigar. Permaneceram por muito tempo em vigor criando e dogmatizando “verdades” e subtraindo o direito do próprio agente pesquisado.

Assim, de acordo com as considerações de Oliveira e Oliveira (1999), com olhares externos ao ambiente pesquisado esses “donos do poder e da verdade científica” edificavam um conhecimento à sua vontade e medida, as opiniões do sujeito-objeto em nada contribuem para a estruturação do pensamento intelectual, ou seja, o próprio ator estudado não colabora na constituição de sua realidade e do estudo sobre si mesmo.

Os detentores do discurso “legal” manipulam os fatos ao seu bel prazer, elaboram e reestruturam a realidade no intuito de beneficiar seu próprio grupo, na intenção de cada vez mais manter-se no poder, controlando e mantendo sempre às margens da sociedade aquele grupo pesquisado, sem o mínimo de interesse em contribuir na transformação desse sujeito-objeto. Os atores pesquisados, nos olhares desses pesquisadores opressores, são apenas empecilhos quando se trata de ordem social. O que estamos expondo é bem ilustrado por Oliveira e Oliveira (1999):

São sempre os oprimidos e os contestatórios que são identificados, analisados, quantificados e programados *de fora* pelo opressor ou por aqueles que o representam. São sempre aqueles que detêm o saber e o poder social que, com auxílio dos instrumentos científicos, determinam unilateralmente o que, como e quando deve ser feito dos resultados da pesquisa. Os grupos

“observados” não têm nenhum poder sobre uma pesquisa que é feita *sobre eles* e nunca *com eles*. Para o pesquisador, tais grupos são simples objetos de estudos e pouco se lhe importa que os dados e respostas colhidas durante a pesquisa possam ser utilizados pelos que financiam o seu trabalho para melhor controlar os grupos que ameaçam a coesão social. Na verdade, os problemas estudados não são nunca os problemas vividos e sentidos pela população pesquisada. É esta população em si mesma que é percebida e estudada como um problema social do ponto de vista dos que estão no poder. As ciências sociais transformam-se, assim, em meros instrumentos de controle social (OLIVEIRA e OLIVEIRA, in: BRANDÃO, 1999, p.19)

Oliveira e Oliveira (1999) continuam suas ponderações, no que trata o modelo positivista e cartesiano de fazer pesquisa, revelando que essa forma de ciência visa, apenas, manter o poder de um grupo e nega a responsabilidade de si mesma como potencialmente responsável pelas mudanças sociais. Essa é uma ciência que se detém somente a “notificar” e anotar o que ocorre na sociedade, que se presta apenas a copiar vilmente os acontecimentos sociais de forma a não tentar reestruturar ou mudar a realidade social dispare que existe.

Essa forma de fazer conhecimento não pode ser entendida como uma ciência compromissada com as transformações sociais, não visa mudanças estruturais na sociedade, logo, manter o poder e as desigualdades é prioridade. A ciência de cunho positivista regida por segmentos detentores do poder não tem um interesse de mudar a realidade da classe oprimida e muito menos contribuir nessa transformação, porque mudar a realidade é perder o poder, é permitir que outros tenham as mesmas oportunidades (*Id, Ibidem*).

A ciência, por esses moldes, tem como objetivo apenas copiar a realidade e mantê-la de forma estática como se não precisasse de mudança. Esse formato de pensamento intelectual se isenta da responsabilidade social, desobriga-se do compromisso de alterar as estruturas dispare que se cultivam na realidade (*Id, Ibidem*).

Essa ciência apenas abstrai a realidade e não retorna com novas perspectivas, é uma mera ação parcial, não há interação entre ciência e realidade social. Os problemas sociais não são de responsabilidade dessa ciência, coordenada por opressores e detentores do poder; na visão dessa ciência as “falhas sociais” devem ser reparadas pelo

poder político, é função do Estado corrigir esses problemas, não é a ciência que deve buscar soluções. Oliveira e Oliveira (1999) apontam tais ponderações:

Essa ciência se limita a previsão e elaboração de resultados utilizáveis se presta facilmente a todo tipo de manipulação por parte dos que controlam os centros de decisão e de poder. Sua tendência será sempre reduzir a complexidade do real a uma visão simplista e superficial, bem como congelar o dinamismo social numa fotografia estática. A redução do complexo ao simples e do dinâmico ao estático são típicas do pensamento conservador [...] Se a sociedade desigual, hierarquizada e autoritária, pouco importa. Isto são problemas que escapam da esfera própria da ciência [...] Não se deve misturar ciência com política [...] A missão da ciência é constatar o que existe, sem se aventurar pelo terreno arriscado e imprevisível dos julgamentos de valor [...] Para não cair em armadilhas deste tipo, mais vale, então estudar o que é mediatamente visível e quantificável, sem querer mexer ou desenterrar sonhos, esperanças e ilusões que podem revelar o desejo reprimido de mudança e desvelar um outro real possível (OLIVEIRA e OLIVEIRA, p. 23-24, in: BRANDÃO, 1999)

Na verdade, o ideal positivista, não problematiza o foco da pesquisa, entende que a realidade pesquisada pode ser medida com os mesmos métodos que as ciências exatas. As estruturas sociais são vistas como sendo algo imóvel na realidade e que a forma de analisá-las devem ser feitas por grupo exógeno ao meio ponderado. Método esse, segundo o qual tudo pode ser apreendido, monitorado e medido pela ciência, não leva em consideração as variações, mudanças, interações dos sujeitos sócio-históricos com sua realidade (*Id, Ibidem*).

A reciprocidade existente entre agente social e espaço não é levado em consideração por esse modelo de ciência de base positivista-cartesiana. Existe, de acordo com Oliveira e Oliveira (1999), um desapareço para com as “interrogações e questionamentos sobre as causas profundas dos fenômenos sociais e sobre seu dinamismo interno” (*Id, Ibidem*, p. 22).

Logo, percebeu-se que esse modelo de Ciência, à moda positivista-cartesiana, estava obsoleto quando se tratava de investigar a atuação do contexto sócio-histórico. Novos atores sociais surgem, novas realidades, novos métodos, por conseguinte, devem vir à tona para que possa conseguir um efetivo e adequado método de pesquisa. Novas configurações para se ver a Sociedade e seus problemas emergem, portanto, um viés

crítico e problematizador é o meio mais justo para se entender a mobilidade da existência humana (OLIVEIRA e OLIVEIRA, in: BRANDÃO, 1999). A nova ordem exigia uma nova modalidade de pesquisa:

A racionalidade dos valores essenciais pareceria irracional se lhe aplicássemos os critérios cartesianos que foram inculcados nas universidades e academias, sobre os quais se construiu a ideia dominante e contemporânea de Ciência. Mas de fato tratamos aqui de uma construção racional diversa, que possui linguagem e sintaxe próprias. A fim de alcançar e compreender os valores desta natureza racional e popular, é necessário superar os obstáculos cognitivos dominantes e adotar atitudes originais da essência das experiências de vida (*Id, Ibidem*, p. 60)

A neutralidade do agente pesquisador é posto abaixo, não existe ator sócio-histórico investigador fora da realidade social; essa personagem tem o compromisso com as relações sociais e deve com ela buscar mudanças que visem maior participação, interação e contribuição dos agentes pesquisados. Esse novo modelo de pesquisa está inerentemente incorporado ao compromisso com as transformações sociais dispare; logo, nessa composição de constituição de conhecimento, é notável a presença de uma influência mútua entre esse modelo de ciência e sujeito-objeto (*Id, Ibidem*).

Assim, existe, nesse método, uma real e clara mudança de perspectiva positivista-cartesiana, em que existe a negação do agente pesquisado enquanto transformador da realidade e a consequente necessidade de mudança das relações sociais, para uma participação efetiva dos atores sociais investigados como responsáveis pelas melhorias de sua própria realidade e o compromisso da ciência como fator de extrema importância nessa mudança (*Id, Ibidem*).

Desse modo, essa maneira de organização de pensamento intelectual aspira à autonomia e à independência dos sujeitos-objetos, instiga esses personagens a colocar em prática seu potencial transformador, estimula-os a questionar os discursos impostos e dados como legítimos (*Id, Ibidem*). Os autores revelam o que é a verdadeira obrigação de uma ciência social compromissada com as transformações do mundo:

Uma perspectiva crítica e problematizadora das ciências sociais implica [...] na recusa dos mitos da neutralidade [...] e obriga o pesquisador a assumir plenamente uma vontade e uma intencionalidade política. Ao invés de se limitar a constatar como pensam, falam ou vivem as pessoas de determinado grupo social [...] O que nos interessa é mergulhar na espessura do real, captar a lógica dinâmica e contraditória do discurso de cada ator social e de seu relacionamento com os outros atores, visando a despertar nos dominados o desejo da mudança e a elaborar, com eles, os meios de sua realização [...] Para isso, é preciso interrogar constantemente a realidade, assumir o direito e o dever, formular julgamentos de valor que conduzam a denunciar e recusar tudo aquilo que, na ordem social, nega a liberdade e a autonomia criadora dos movimentos sociais ((OLIVEIRA e OLIVEIRA, in: BRANDÃO, p. 25-26)

Todos esses fatores anteriormente expostos determinaram para nossa escolha no que tange caminhar seguindo o método de pesquisa participativa, visto que, segundo Cunha Jr. (2006), nos permite compreender as representações e significados no ambiente o qual está ocorrendo o processo investigativo.

Esse modelo de estudo permite uma adaptação ao campo de estudo, facilitando uma maior aproximação do pesquisador para com o pesquisado, pois, o fato do pesquisador não fazer parte de seu campo de pesquisa causa estranhamento, ou melhor, em muito contribui para a estranheza daqueles que estão sendo pesquisados (BRANDÃO, 1999; CUNHA Jr., 2006).

Diante disso, saliento a importância desse processo de aproximação do campo de pesquisa, pois não somos iniciados na Religião, o que dificultou os primeiros contatos e gerou desconfiança dos praticantes. A posição de pesquisador “exógeno” ao campo de investigação nos permitiu entender o porquê de ser encarado com indiferença, pois, todos aqueles que não participam do Candomblé veem essas práticas religiosas com olhares eurocêntricos, recriminando-as e tachando-as como “coisa do diabo”. Logo, o método de pesquisa escolhido nos facilitou no que tange à familiarização com o povo de santo.

O terreiro passou muitas vezes a ser nosso lugar de finais de semanas e, também, na semana. Algumas festas ocorriam nos sábados e domingos e lá estávamos com olhar de pesquisador, felizes por termos conseguido a confiança de todos, os quais demonstravam um grande interesse e apreço pela nossa presença.

Ficávamos vendo, analisando o processo e as formas de culto na tentativa de absorvermos o máximo daquilo que nos propomos a pesquisar, anotações e mais anotações eram feitas no intuito de coletar tudo, um tudo que era impossível apreender por completo, pois nos rituais haviam muitas informações.

Nessas visitas começamos a perceber o quanto da nossa ancestralidade estava naquele lugar; vieram algumas lembranças do tipo: somos militantes do movimento negro, sempre questionávamos as formas equivocadas que a sociedade recriminava as religiões de bases africanas, porém, não tínhamos aparatos suficiente para rebater os termos discriminatórios.

Embora, tempos depois, surgiu a proposta de estudar a temática, não pensei duas vezes, aceitei sem nenhuma resistência e receio. Nas visitas aos terreiros lembrávamos-nos da infância, quando minha mãe, hoje extremamente católica, ia ao terreiro de umbanda e algumas vezes íamos junto com ela; lembramos ainda, na cidade em que nascemos próximo a capital Fortaleza, quando minha mãe algumas vezes ia à praia colocar oferendas para *Iemanjá*.

Aí a nossa memória fez sua função, refez e reacendeu meu território de pertencimento, sentia minha história, rememorizou fatos, reacendendo as coisas que ficaram no passado, revirou nossas lembranças e presentificou o que havia ficado para trás. Mostrou a presença dos ancestrais, o porquê sentir que minha ancestralidade, de uma forma ou de outra, era de terreiro. Destarte, conforme mostram em suas análises Cunha Jr. (2006) e Brandão (1999), a pesquisa participante permite-nos dizer, de alguma maneira, que pesquisamos do lugar que somos ou de onde viemos.

Logo, veio por água abaixo aquela ideia inicial de que éramos pesquisadores exógenos e concluímos, podemos ser sim de fora, mas somente enquanto iniciado, porque o fator determinante que nos garante de onde viemos, está comprovada, isto é, a nossa ancestralidade nos legitima. Portanto, pesquisamos o *lócus* de nossa origem, escrevemos história da nossa história, da nossa gente que foi negada e marginalizada.

De tal modo, a pesquisa participante pretende entender o mundo daquele agente que pesquisa a si mesmo ou seu grupo; é um novo viés. É uma auto-investigação feita por aqueles que estiveram sempre às margens da sociedade, é o compartilhar da

edificação do conhecimento com os seus; conhecimento este que antes estava nas mãos de um grupo dominante fazendo e refazendo histórias deturpadas.

Pesquisa participativa é, ainda, ter o domínio da informação erigida e dela se servir para obter a liberdade de produzi-la não equivocadamente, é o fazer história sobre si mesmo sem discriminações, sem falsas verdades, é construir uma história em que aqueles que estiveram sempre às margens da produção do conhecimento agora venham a tê-lo, é ter o poder de elaborar e transmitir o conhecimento acerca do seu grupo e de si mesmo (CUNHA Jr., 2006; BRANDÃO, 1999). Dessa forma, fazendo-nos compreender que são os atores e não o ator que constrói a realidade social em que essa edificação depende da interação do pesquisador e dos pesquisados. Como podemos observar nas afirmações de Brandão:

Aprender a reescrever a História através da sua história. Ter no *agente* que pesquisa uma espécie de *gente* que serve. Uma gente aliada, armada dos conhecimentos científicos que foram sempre negados ao povo, àqueles para quem a *pesquisa participante* – onde afinal pesquisadores-e-pesquisados são sujeitos de um mesmo trabalho comum, ainda que com situações e tarefas diferentes – pretende ser um instrumento a mais de reconquista popular (BRANDÃO, 1999, p. 11).

Então esse método de pesquisa permite o surgimento de novas formas de conhecimento coletivo das relações sociais, das maneiras de viver das pessoas e de segmentos populares. Garante a construção de informações para a coletividade a qual se dá a partir do exercício de recriar de dentro de seu grupo, de pertencimento, para fora do mesmo, com a intenção de mostrar formas palpáveis da realidade anteriormente construída por olhares de grupos hegemônicos que falseavam a realidade (BRANDÃO, 1999).

Nessa perspectiva de pesquisa busca-se fazer com que o grupo pesquisado, e anteriormente excluído, venha a participar e construir uma nova realidade, fazendo com que participem de forma efetiva do direito que lhe foi negado durante séculos. Esse método permite ao agente investigado o direito de produzir conhecimentos e

organizarem pensamentos acerca de si mesmos que venham a garantir uma imagem não negativa de quem sejam eles (BRANDÃO, 1999).

Pois, construir o saber sobre si mesmo é desfazer histórias desvirtuadas responsáveis por criação de estereótipos. O pensamento elaborado por grupos sociais marginalizados torna-se um instrumento a mais de poder no combate a disparidade social. A elaboração do conhecimento revela o potencial de transformação de segmentos sociais excluídos e a tentativa de reverter a realidade edificada por classes dominantes (*Id, Ibidem*).

O que se entende por *pesquisa participante*? Antes de tudo, não se trata do tipo conservador de pesquisa planejada [...] Ou as propostas respeitadas de reforma social e a campanha contra a pobreza nos anos 60. Refere-se, antes, a uma '*pesquisa da ação voltada para as necessidades básicas do indivíduo*' (Huynh, 1979) que responde especialmente às necessidades de populações que compreendem [...] as classes mais carentes nas estruturas sociais contemporâneas – levando em conta as suas aspirações e potencialidades de conhecer e agir. É a metodologia que procura incentivar o desenvolvimento autônomo (autoconfiante) [...] (BORDA, in BRANDÃO, p. 43)

3.4. A Escolha da Pesquisa

Juazeiro do Norte foi um lugar específico de centro de região, localizado no Sul do Ceará, espaço de agricultura e entreposto com os estados vizinhos; importante por ter suas terras como passagem de entre Bahia, Pernambuco, Piauí e o Maranhão. Hoje recebe peregrinações de todas as partes do Nordeste em pagamento de promessas e em louvor ao Padre Cícero. A cidade vive em função desse papel místico-religioso. Neste ambiente, o candomblé acaba por ser, com certo grau de proporção⁴¹, invisibilizado

⁴¹ Neste exato momento toma-se o cuidado de ressaltar que essa invisibilidade foi um dos frutos que alimentaram o foco da pesquisa, todavia, após ingressar no curso de mestrado foi possível perceber notável aparecimento dos praticantes de Candomblé em Juazeiro do Norte. No decorrer da pesquisa a

como manifestação de um número expressivo de seguidores. O Candomblé na cidade, surgido em casas, segundo notícias dos frequentadores, da década de 70 e 80. Entretanto essas fecharam e hoje tem o terreiro mais antigo, aberto no início de 80, e que permanece em exercício e já passa dos trinta anos de fundação.

O Candomblé da cidade tem se mantido através de oito casas de culto; salientamos que aqui trabalhos com a auto-identificação. Assim sendo, o número de 8 terreiros de candomblé é dado a partir da visão do seus sacerdotes e frequentadores, eles se auto-identificam como praticantes do Candomblé. As raízes de referências da maioria são oriundas da Bahia e São Paulo, porém a casa que está sendo investigada nesta pesquisa é da nação Angola e sua origem é de Maceió (AL) e Aracaju (SE). Em capítulos posteriores nos deteremos em detalhar a História desse terreiro.

Nossas visitas e conversas com algumas lideranças tem demonstrado, que há pouca receptividade da sociedade juazeirense para com as casas de culto de matrizes africanas. Embora, evitando dar maior ênfase ao fato, algumas de nossas informantes falam da presença de policiais, em algumas ocasiões, propondo encerrar os momentos de função religiosa diante da argumentação de estarem desrespeitando as leis relativas ao silêncio. Outra informação nesta ordem refere-se a momentos em que são interrompidas oferendas em áreas públicas, pela mesma força policial.

O que nos move na direção desta investigação é o fato de residirmos na região, em Juazeiro do Norte, e perceber um grande número de pessoas adeptas do Candomblé que abrange, até onde temos observado, dois perfis diversos. Primeiro, um dado marcante é o número expressivo de praticantes das religiões afro-brasileiras, na cidade, que não revelam aos seus familiares sua inserção no Candomblé.

A explicação sobre tal negação repousaria no medo destas pessoas diante da retaliação advinda de um grupo familiar tradicionalmente oriundo das religiões cristãs. Isto é, aquelas que são seguidores, em muitas vezes iniciadas, guardam segredo e continuam como católicas, aos olhares das famílias e da sociedade em geral. Fato que veio mudar um pouco com as duas caminhadas anteriormente citadas.

sociedade juazeirense presenciou duas passeatas que visaram o combate a intolerância religiosa no município. Em janeiro de 2010 e a outra em janeiro de 2011.

Outro tipo é o das pessoas que se comprazem em anunciar o seu pertencimento religioso fazendo disto alvo de manifestação de pessoas que não são de religiões afrodescendentes. Ainda assim, as praticantes e iniciados têm papel preponderante na manutenção da existência do Candomblé em Juazeiro do Norte. Os cargos, as posições nobiliárquicas e as hierarquias tradicionalmente legadas aos seguidores nas religiões afro-brasileiras são mantidas ali.

Juazeiro do Norte, carregada daquele “mito” brasileiro e cearense, dos séculos XIX e XX, de um Brasil miscigenado, sem negro e conseqüentemente sem racismo. É muito freqüente ouvir-se “no Ceará não tem negro”. Frase que traz uma carga de ironia e marca de um equívoco histórico (CUNHA Jr., 2009; FUNES, 2004).

A idéia de que no Ceará não tem negro porque a escravidão foi pouco significativa é uma lógica incoerente e perversa, uma vez que assim sendo só é possível associar o negro à escravidão criminosa. Logo, acredita-se que no Estado cearense não teve negros por que a escravidão não existiu e quando existiu foi mínima, quase insignificante, foi um escravismo relativamente pequeno com relação a outros estados brasileiros (FUNES, 2004).

A população juazeirense ignora a maioria negra ou afro-descendente. É difícil aceitar a afirmação de que não há cultura e característica negras na cidade, pois essa negritude se confirma pelas reminiscências arraigadas hoje, as quais vieram do período colonial (NUNES, 2007). Apesar da região ter sido ocupada de forma diferente do restante do Nordeste, com a criação do gado, isso não significa dizer que não houvessem pessoas escravizadas.

O gado e em seguida a produção do algodão no século XVIII, trouxeram mão-de-obra escravizada e/ou afro-descendentes (FUNES, 2004). Porém, não serão apenas essas duas razões apontadas que configurarão a presença negra, mas também nos engenhos de açúcar em que estava presente o negro na produção de água-ardente e rapadura (NUNES, 2007).

No seu trabalho que se dedicou a estudar os Reisados do Juazeiro do Norte, Nunes (2007) demonstra que a alta representação demográfica de população negra na Região contribuiu para a continuidade e resistência dos afro-brasileiros no Ceará. O que

subsídia nossa pesquisa sobre a presença de religiões de matrizes africanas na cidade de Juazeiro do Norte, foco de nossa pesquisa. Pois a presença de manifestações culturais nos leva a crer na existência de uma continuidade, tanto da cultura quanto da própria presença negra na cidade. A existência destes hoje é expressiva na cidade e a confirmação é constatada pela presença de várias formas culturais, como o Reisado de Congo, e dentre essas manifestações também estão inseridos os cultos afro-brasileiros.

Os dados logo abaixo nos darão uma certeza com relação à presença dos negros no Ceará e conseqüentemente seus resquícios culturais e religiosos na contemporaneidade. As estatísticas confirmam a presença de negros no Ceará no início do século XIX e conseqüentemente suas práticas humanas. No século XIX a presença de afro-brasileiros já era significativa, onde negros, pardos e libertos somavam 60,7% de uma população total de 77.375 (FUNES, 2004).

Neste universo, a população negra e parda cativa somava 12.254, ou seja, 15,8% da população. Em 1991, a representação étnica cearense do total da população predominou o mestiço-pardo. Nesse ano, a população total no Estado do Ceará que somava 6.366.647, 187.750 era preta; parda somava 4.290.828 e sem declaração 13.617 (FUNES, 2004). Os dados são condições que ajudam a comprovar a existência de um grande contingente de negros no Ceará no período escravocrata.

Se não bastasse toda uma expiação sofrida, na época do escravismo criminoso, pelo negro, ainda permanecem na atual sociedade ações que degradam a imagem dos afrodescendentes e sua cultura. Líderes evangélicos fanáticos e cheios de ações preconceituosas dizem que a cultura negra é coisa do diabo e desprezível para uma sociedade que tem como fundamento de vida o cristianismo (JESUS, 2003).

O que tem sido pregado atualmente é resultado de uma forma racista de conceituar as religiões africanas e os elementos da cultura negra. Se da forma que tratam o escravismo já é causa para a autonegação do afrodescendente, imaginemos quando se buscam as discussões de cunho religioso, pois “a macumba e o candomblé têm sido estigmatizados como coisa do demônio” (CUNHA Jr., 2007, p. 5).

A maior parte da sociedade local não dá a “mínima atenção” para as ações aviltantes e humilhantes que os afro-descendentes e seus locais de culto sofrem. As

ações verbais depreciativas são constantes para com os praticantes. Atitudes essas vindas, com mais frequência dos evangélicos pentecostais e os neopentecostais, que são vistas como atitudes comuns, não sendo consideradas como práticas de racismo na visão de muitos (JESUS, 2003).

Realidade essa, repleta de preconceito racial, em que o fato de participar de práticas religiosas afrodescendentes é motivo para “chacotas”, apelidos pejorativos, ações depreciativas e que levam conseqüentemente à negação dos seguidores. Assim sendo, negar a identidade, a cultura e a religião de origem africana é a melhor maneira de ser aceito na sociedade (*Id, Ibidem*).

Então, diante dessa forma de ver o mundo que pertence aos afrodescendentes, ao qual pronuncio pertencer, despertou-me o desejo de pesquisa, pois como diz Cunha Jr. (2006), a nossa evidência é construção do conhecimento que nos leve a interferir na conjuntura estrutural que molda a vida da população de origem africana. A partir daí, iniciamos nossa participação no grupo de estudos anteriormente citado, coordenado pela professora Dra. Joselina da Silva, que tinha como um das áreas de pesquisa a religiosidade de raízes africanas.

Um dos intuitos, entre outros, que despertaram a edificação desta pesquisa é quebrar paradigmas e preconceitos eurocêntricos que ainda predominam na sociedade corrente e que subjagam e estereotipam as pessoas e a cultura de origem africana, sendo Juazeiro do Norte um exemplo desta prática.

A busca por romper com a hegemonia se mostra através de vários projetos de cunho científico e a utilização da pluralidade cultural e do uso da base africana é um deles. Visto que a “retomada do pensamento africano foi um grande passo para a crítica e formulação de um processo de ruptura com a hegemonia do eurocentrismo e sobretudo como o brancocentrismo brasileiro” (CUNHA Jr., 2006, p. 6).

Dessa maneira, só que no ano de 2003, peguei uma pequena carona naquele bonde em que os estudos sobre a população afrodescendente realizado pelos mesmos ganharam amplitude na década de 80 do século passado. Pois ainda continua pequeno o interesse acadêmico pelos temas voltados para as questões étnico-raciais. Sempre diminuto e encarando os diversos obstáculos (*Id, Ibidem*).

4. CAPÍTULO III

4.1. Territorialização: o espaço da pesquisa.

4.1.1. Delimitando, demarcando e contextualizando território: entrelaçando passado e presente.

Para entendermos a pesquisa, nos parece de indubitável importância compreendermos o contexto sócio-histórico onde estão estruturadas as relações dos sujeitos sociais. Estas, por sua vez, se encontram em uma determinada conjuntura onde a transformam e são transformadas. Uma vez que a realidade é construída numa relação de interação entre atores e a estrutura tempo-espacial.

Para isso, vamos recorrer ao entendimento das estruturas social-cultural-político e econômico no decorrer de um processo histórico. Assim, é o que nos faz ir averiguar o contexto juazeirense partindo de um olhar mais amplo em direção a uma delimitação do espaço na perspectiva de chegarmos ao que hoje se chama a Juazeiro do Norte, a “Terra da Mãe de Deus”, nas expressões de Barros (1988).

Logo, é importante entender que a delimitação geográfica de um determinado lugar é construída dentro de relações que incluem clima, questões econômicas, políticas, sociais, culturais, religiosas, etc., resumindo, a conjuntura é fator determinante de um território, as relações temporais também são fatores de indubitável importância. Portanto, cada lugar possui suas próprias características e o Cariri difere de outros ambientes. As apreciações que serão expostas mais adiante nos ajudam a apreender como se imprime a estrutura social da região.

Dessa forma, encontramos a diferença existente no mapeamento de Pinheiro (1950) e a atual limitação territorial quando analisamos dados do IBGE⁴² e IPECE⁴³. No mapeamento feito, na década de 50 do século XX, por Irineu Pinheiro apenas os

⁴² Instituto de Brasileira de Geografia e Estatística

⁴³ Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará

seguintes municípios compõem a região: Crato, Barbalha, Juazeiro, Missão Velha, Milagres, Mauriti, Brejo Santo, Jardim, Santonópolis, S. Pedro, hoje Caririáçu, Quixará, hoje Farias Brito. Santonópolis não aparece em mapeamentos atuais feito pelos institutos supracitados e destacamos que em pesquisa não conseguimos descobrir que fim ou quem sabe conversão tomou o nome da cidade.

Os institutos acima em destaque fazem uma divisão e uma subdivisão, primeira divide em “Macrorregião do Cariri Centro Sul” composto por 41 cidades: Cedro, Crato, Barbalha, Juazeiro do Norte, Jati, Iguatu, Orós, Altaneira, Campos Sales, Farias Brito, Brejo Santo, Penaforte, Barro, Jucás, Acoiara, Lavras da Mangabeira, Icó, Várzea Alegre, Baixio, Nova Olinda, Antonina do Norte, Santana do Cariri, Jardim, Missão Velha, Aurora, Quixelô, Catarina, Cariús, Umari, Ipaumirim, Potengi, Saboeiro, Araripe, Assaré, Salitre, Tarrafas, Granjeiro, Caririáçu, Mauriti, Milagres, Abaiara e Porteiras. Dentro dessa macrorregião centro sul do estado existe uma subdivisão chamada de “Região Metropolitana do Cariri” composta por: Farias Brito, Caririáçu, Nova Olinda, Santana do Cariri, Crato, Juazeiro do Norte, Barbalha, Jardim e Missão Velha.

Diante dessas análises iniciais, temos a ideia da relevância de se entender o espaço caririense em suas transformações e contribuições sócio-históricas. Para isso, precisamos entender que a circunstância muito contribui para essa delimitação espacial. Pinheiro (1950) facilita nosso percurso quando se trata de fazermos uma investigação partindo da compreensão histórica da construção da Região Nordeste, do Estado do Ceará e da Região do Cariri. Isso nos parece necessário em função de que os ocorridos numa amplitude maior influenciam em uma menor e esta sobre aquela, não se pode negar que existe uma relação de mútua interação estrutural entre as regiões do lugar, dos estados e do conjunto dinâmico nordestino.

Assim, quando se fala de um espaço demarcado, podemos entendê-lo como sendo local possuidor de estrutura complexa, em que há relações de sujeitos sócio-históricos que são responsáveis por produzirem um emaranhado de pequenas relações que permitem a uma representação de uma determinada realidade. Diremos que existem pequenas relações, que em conjunto formam uma estrutura maior, que por sua vez compõem outra relação ainda maior.

Em resumo, a conjuntura da cidade de Juazeiro está imbricadamente ligada à estrutura do Cariri que por sua vez está ligado à realidade estatal, que conseqüentemente está numa estreita imbricação com a região Nordeste e, esta, logo ligada à nacional; assim sucessivamente. Portanto, essa relação é o que nos exige fazer essa investigação averiguando a ordem mais ampla da realidade até o território referente à cidade de Juazeiro do Norte. Fazendo-nos afirmar que não é apenas um olhar analítico geográfico e sim estudo de território constituído.

Dito em outras palavras, as relações dadas numa “macroestrutura” refletem na “microestrutura”⁴⁴ e vice-versa, queremos dizer com isso que os acontecimentos os quais ocorreram e ocorrem no âmbito regional, estadual e local refletiram especificamente sobre Juazeiro do Norte e as ocorridas nesta cidade refletiram e refletem nas maiores. Nosso ambiente de investigação está intrinsecamente ligado a outros setores sócio-históricos numa relação de reciprocidade. Logo, isso é o que nos faz de forma análoga estudar o Juazeiro caminhando nesse processo metodológico.

Para vermos a organização do ambiente juazeirense é preciso fazermos um voo panorâmico o qual nos permita conhecer as contribuições exógenas ao próprio local pesquisado, em vista disso, conhecer um pouco do território circunvizinho no que tange a estrutura social, econômica, política e também natural, pois aqui há muito o que se analisar sobre as contribuições naturais as quais deram uma grande singularidade a região.

Não podemos deixar de demonstrar e perceber as contribuições dos atores sociais, que permitem haver a organização e os aparatos que consentem a reestruturação da realidade que os mesmos estão inseridos. Assim, os sujeitos sócio-históricos da região caririense constroem um território em que seu passado foi espaço de lutas e confrontos contra poderes naturais e de senhores. O Cariri foi ambiente de disputa religiosa e também política.

⁴⁴ Utilizamos os conceitos de macro e microestruturas da seguinte forma: Microestruturas são disposições de padrões de relações sociais dadas no cotidiano, assim podemos entender que a organização de um terreiro de candomblé se enquadra nessa categoria. Macroestruturas são organizações da sociedade em um contexto tempo-espaço mais amplo, isto é, fatos ocorridos em âmbito de uma cidade, um estado ou uma nação.

A região foi e continua sendo terra de disputa de poderes políticos, eleitorais. Lugar de sagrado e profano, onde existiu e existe uma estreita relação entre religião e política. Políticos disputam poder usando a imagem do patriarca como meio para se chegar ao poder, discursos basilados sobre o nome do Padre Cícero. As terras caririenses foram ambiente de refúgio, de sobrevivência, foram também lugar de seca e de epidemias, hoje é espaço de visitas de romeiros e de turistas. Segundo Pinheiro (1950) o Cariri foi espaço abençoado e assolado pelas doenças e pela seca.

No Cariri também se reproduziram teorias racistas, da eugenia, passando pelo mito da democracia racial e do paraíso racial, como veremos no próprio Irineu Pinheiro, em *O Cariri: seu descobrimento, povoamento, costumes*. Obra, de 1950, referencial de leitura para quem deseja estudar o Cariri. Pinheiro (1950), leitor de Gilberto Freyre, Artur Ramos e outros autores importantes, no passado, sobre a constituição de discussões étnica do Brasil, foi produto de seu meio e de suas leituras; reproduziu as teorias acerca das discussões raciais na região do Cariri.

Quando lemos Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala*, década de 1930, e confrontamos com Pinheiro (1950) percebemos o quanto este recebeu contribuição freyreana. A forma de escrever em Pinheiro (1950) em muito se assemelha a Freyre (1933), claro que se nos dias atuais este continua sendo referência para academia em todo o Brasil, imaginamos na década de 50 do século XX, apenas dezessete anos após a primeira publicação da *Casa Grande e Senzala* (1933), obra que estava sendo lida por parte dos intelectuais brasileiros preocupados com a explicação das relações étnicas e com a formação do povo brasileiro; não poderia ser diferente a influência sobre Pinheiro (1950). Mas críticas a parte, podemos sim levar em consideração as contribuições de Pinheiro (1950) para os estudos acerca do Cariri, para compreensão das estruturas sociais, culturais, políticas e o cotidiano da região.

Logo, abramos um parêntese para ressaltar a importância de se ler, além de Irineu Pinheiro, Luitgarde Oliveira Cavalcante Barros, com a publicação intitulada *A Terra da mãe de Deus* (1988) e Ralph Della Cava com a obra *Milagre em Joazeiro* (1967), pois a partir dessas leituras podemos conhecer muito sobre o cotidiano, a estrutura política, religiosa e cultural da região. Óbvio que devemos ir com alguns cuidados ao lê-los, pois os sujeitos sociais são produtos da estrutura na qual estão

inseridos. As teorias predominantes daquela época estão, com certo grau de proporção, presentes nesses autores referenciais. Muitas delas reproduziam preconceitos e discriminações, sejam de gênero, de raça e de faixa etária.

Retomando a compreensão do contexto local utilizamos Luitgarde Barros (1988), visto que, esta busca investigar o espaço religioso juazeirense, faz uma visão ampla analisando a região, assim como fez Irineu Pinheiro. Todavia, a autora se sustenta em bases gramscianas, em que os problemas da sociedade estão ligados às relações de dominadores que detém o poder de todos os aparatos ideológicos ou coercitivos, sustentáculos da sociedade. A Religião é vista como aparelho de poder ideológico e a “Igreja estudada como uma organização intelectual” desse aparato ideológico (BARROS, 1988, p. 27). E continua: “na relação estrutura-superestrutura, a instância dominante no bloco histórico considerado é a superestrutura ideológica, especificamente a Religião Católica” (*Id, Ibidem*, p. 27).

Apoiada em Gramsci⁴⁵, a autora observa fenômenos religiosos do Juazeiro como um movimento social, embora essa mobilização da sociedade esteja estreitamente conectada a luta de classes. Do mesmo modo, como todos os marxistas, Luitgarde Barros (1988) amortiza o cotidiano e as múltiplas facetas que existem no movimento religioso local à simples luta de classes. Dessa maneira, põe à margem todas as outras categorias analíticas existentes que permitam infinitas ponderações. As questões de gêneros, raça, faixa etária, entre outras não são vistas como categorias passíveis de apreciação.

Logo, nesse caminho de estudo, a autora nos faz entender que a Realidade é algo mecânico em grande estrutura, assim sendo coloca em xeque a capacidade de estratégia, de luta e de mobilização da massa nas pequenas relações de poderes. Na ótica marxista, não há relações de micro poderes e, conseqüentemente, não existem transformações nas pequenas estruturas já que estas não existem. Logo, não tem como se pensar transformação da Realidade que não seja nas relações macros. As camadas populares,

⁴⁵ Obras de Gramsci utilizadas por Luitgarde Barros (1988) para construção de sua pesquisa: GRAMSCI, A. **Obras escolhidos**. Lisboa, Editorial Estampa, s/d. v. 1 e 2. GRAMSCI, A. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1968. GRAMSCI, A. **Maquiavel, a política e o estado moderno**. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1976. GRAMSCI, A. **Cartas do cárcere**. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1978. GRAMSCI, A. **Concepção dialética da história**. 2 ed. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1978.

portanto, dentro das pequenas relações de poderes não possuem métodos de luta para desfazer ou fragilizar o poder dominante. Nesse formato marxista, é assim que se pode entender a realidade conjuntural.

As reproduções das teorias estão presentes sejam de forma consciente ou inconsciente em grande parte dos intelectuais brasileiros; como exemplo temos Luitgarde Oliveira que “bebeu” em Irineu Pinheiros, para obter informação acerca do Cariri. Quando nos debruçamos acerca das análises de Barros (1988) é perceptível, quando ela trata dos negros ou dos afrodescendentes, que encontra apenas uma imagem negativa que até então era, e ainda continua sendo, reproduzida pelos grandes teóricos e intelectuais da História sociológica brasileira. O Negro é apresentado no texto apenas como trabalhador quando presta assistência à igreja, os descendentes destes cresciam e mantinham padrões “avessos aos códigos dos senhores” (BARROS, 1988, p. 117). No referente à cultura de origem africana, o samba está ligado à cachaça e, claro, à promiscuidade. O que entendemos quando se trata de expressões como “avessos” e “promíscuo”.

Recorremos ao dicionário Houaiss versão eletrônica 2009, para entendermos as duas palavras acima, em destaque. Averso: quando em sentido de um adjetivo quer dizer: contrário; antagônico; não inclinado (no sentido moral – destaca o dicionário); danoso e desfavorável. Quando em sentido de substantivo significa: lado oposto ao dianteiro; ao direito; enverso; o oposto, em termos de temperamento, de caráter, de atitudes; dano, malefício, ofensa. Já promiscuidade significa: característica do que é promíscuo; mistura confusa, desordenada; convivência muito próxima com pessoas de todo tipo; relacionamento sexual não regida por leis ou regras. E quando vamos mais a fundo vendo o que é promíscuo o dicionário nos detalha: em que se confundem elementos heterogêneos; misturado, baralhado, confuso; em que há uma mistura mal aceita ou suposta degradação moral. Foi tendência da Literatura sobre o Nordeste fazer sempre esta leitura.

O que dizer da análise de Barros (1988)? Abaixo, trazemos na íntegra a análise da autora para não concluirmos precipitadamente e acreditarmos que são apenas jogos de poucas palavras.

O primeiro capelão da igreja de Nossa Senhora das Dores, Padre Pedro Ribeiro de Carvalho, ao morrer deixa forros os escravos, com a condição, porém de prestarem assistência à igreja de Nossa Senhora. De 1856, data de sua morte, até 1871, quando da chegada do Padre Cícero Juazeiro, trabalharam na capela quatro capelães, enquanto a povoação crescia e, multiplicando-se os descendentes dos antigos escravos forros, constitui-se uma população de homens despossuídos, avessos aos códigos dos senhores [...] Os habitantes não primavam pela repetição em suas práxis de vida, dos ensinamentos dos capelães. Cultivavam os hábitos de samba e cachaça nas horas de lazer e viviam em promiscuidade (BARROS, 1988, p. 117).

Assim como levamos em grande estima a importância de Pinheiro (1950) para conhecermos a construção histórica e social do Cariri, o mesmo fazemos com Barros (1988), ambos têm sua relevância nesse tema. Feita tais análises críticas acerca dos dois autores continuemos a nossa delimitação territorial. Não podemos esquecer ainda que o Cariri também foi: lugar onde existiram Irmandades de Nossa Senhora do Rosário⁴⁶ que coroavam reis; ambiente de festas populares de reis africanos; foi e continua sendo lugar de reisados.

Nas análises de Barros (1988) foi no Cariri, precisamente em Juazeiro do Norte, que viveu a família Silva, proprietária da maior e mais conhecida Editora de Cordel do Ceará, Tipografia São Francisco, mais conhecida como A Lira Nordestina, a qual é alvo de investigação de pesquisadores, para citar um caso temos o livro lançado recentemente da professora Rosilene Alves de Melo intitulada *Arcanos do verso: trajetórias da literatura de cordel*. O negro e poeta popular Bernardo da Silva, patriarca da família e se encontrava à frente d'A Lira Nordestina. Segundo Barros (1988) essa família foi responsável por esconder e proteger outro negro e beato José Lourenço, este,

⁴⁶ A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos é uma associação de homens e mulheres descendentes de africanos cujo princípio está baseado em fins sagrados; reunidos com objetivos a louvar a Nossa Senhora do Rosário. De acordo com Martins (1997) “O culto à Nossa Senhora do Rosário é difundido na Europa e na África através dos dominicanos. Segundo Van der Poel, há notícias do uso do rosário de Maria pelos cristãos em 1090, tendo sido sua divulgação e expansão obra de ‘São Domingos de Gusmão (1170-1221), fundador da ordem dos dominicanos...’. Nos séculos seguintes, a devoção do rosário esteve sempre ligada à vitória nas batalhas que os cristãos moviam aos considerados hereges pela Igreja Católica [...]” (MARTINS, 1997, p. 48). “A devoção à N. S. do Rosário em África e sua entronização como padroeira dos negros teriam sido pulsionadas pela aparição de uma imagem da santa em Angel, possivelmente no deserto, inaugurando, em relação a essa divindade católica, todo um processo de reelaboração mítica, que se estende da África ao Brasil [...] No Brasil, as várias versões da lenda fundacional constituem um rico tecido textual de variações em torno de um mesmo tema [...]” (*Id*, 1997, p. 49). Para maiores detalhes ver: MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: O Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Mazza Edições, 1997.

nos dizeres de Ramos (2004), formou a comunidade o Caldeirão dos Jesuítas mais conhecido como Caldeirão

No Cariri, nas análises de Ramos (2004) e Barros (1988), também acontece um milagre importante para a história religiosa da região. Na cidade de Juazeiro do Norte que ocorre o milagre com a Beata Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo. No ano de 1889 a hóstia transmuta-se em sangue quando a beata negra recebia a comunhão pelo Padre Cícero. Razão pela qual vinham e continuam a vir milhares de povos de diferentes partes do Brasil à Juazeiro em busca de pagar promessas já consumadas ou fazer pedidos ao Padre.

Na leitura de Pinheiros (1950) e Barros (1988) vemos que o Cariri também é território de monocultura da cana-de-açúcar e, por conseguinte, a implantação de engenhos de fabrico de rapadura, da cachaça e do próprio açúcar. “Foi levada a cana para o Cariri na primeira metade do século XVIII [...] Daqueles tempos para cá, aumentou notavelmente no Cariri, o cultivo dessa preciosíssima planta” (PINHEIRO, 1950, p. 54). Ainda que a região fértil caririense tenha voltado sua produção econômica para a pecuária e para o cultivo de atividades agrícola diversas, é relevante salientarmos que sua produção de maior destaque no século XIX foi a dos engenhos de rapadura e cachaça com produção escravista e mão de obra intensa.

Característica essa que faz com que o Cariri seja diferente da parte da região nordestina que se dedica a produção de monocultura açucareira. “Todo o sertão nordestino se transformou no mercado consumidor de rapadura do Cariri, situação que perdurava até a metade do século XX” (BARROS, 1988, p. 88). Cultiva-se cana-de-açúcar, nas cidades do extremo sul do Estado do Ceará, do Crato, Barbalha, Jardim (PINHEIRO, 1950). E continua o autor entrelaçando suas ponderações acerca da chegada da cana-de-açúcar na região fértil do “Vale do Cariri”, momento em que, nos anos 60 do século XVI na capitania de São Vicente, o açúcar era moeda de troca no comércio.

Já não havia mais um pedaço de terras devolutas naquelas paragens [...] e a povoação congregada aplicou-se à agricultura e a criação de gados. Ficavam à pequena distância as serras e os brejos do Araripe, terrenos dos mais férteis

e irrigáveis do Ceará que continuaram a atrair povoadores; e veio o plantio da cana de açúcar para tornar permanente a imigração. Foi ali que começou para o Ceará a indústria açucareira (PINHEIRO, 1950, p. 54).

Cabe esclarecer que o açúcar era mais comercial no Pernambuco e na Bahia, o Ceará se destacou pela rapadura. A técnica de fabricação de rapadura marcou a evolução do Vale (BARROS, 1988). Esse ciclo da cana de açúcar também garantiu a modernização da região e conseqüentemente transformações nas relações sociais. A instalação de engenhos para moer a cana em muito modifica a estrutura sócio-histórica da região. No decorrer dos anos instalaram inúmeros engenhos de madeira, feitos pelos carpinteiros locais, ou seja, os engenhos de pau puxados a bois, os quais desaparecerão em substituição a outros mais modernos os quais utilizarão outro tipo de força motriz, como os movidos a água (PINHEIRO, 1950).

Na região também registra-se a chegada do primeiro engenho movido à água e o primeiro motor de melhoramento da produção da cana-de-açúcar no Cariri. Nos anos 40 ou 50 do século XIX foram instalados os primeiros engenhos de ferro no Cariri, a montagem se registrou no sítio Cabo Verde localizado entre Crato e Juazeiro do Norte (PINHEIRO, 1950). Nos anos de 1950 o pesquisador registra os seguintes números:

Hoje é de 74 o número de engenhos de rapadura, no Crato: 29 movido por máquinas a vapor, 5 por água e 40 a bois. Contam-se 12 alambiques. Isso segundo dados fornecidos em Outubro de 1941 por José Kleber Macedo, agente municipal de estatística. O cultivo da cana de açúcar, no Cariri, está em mãos de umas três centenas de proprietários (PINHEIRO, 1950, p. 56-57).

Algodão formou um período importante para o consumo interna e também para exportação. O “Vale Fértil” caririense, em termos pinherense, também foi local de produção de algodão para a produção têxtil, lembrando que boa parte da roupa do caririense era produzida pelos artesãos com algodão plantado na região. Para o Cariri vieram as máquinas para descaroçar o algodão, este também teve seu apogeu nas terras fecundas do Cariri. A produção deste aumentou quando da crise ocorrida nos Estados Unidos da América por razão da Guerra de Secessão (1866-1876).

Durante esse conflito civil dos Estados Unidos da América, o governo brasileiro aconselhava o plantio do algodoeiro por que naquele momento era um importante produto para a balança comercial. Nas feiras locais, as redes e algumas roupas eram confeccionadas pelos artesãos locais com o algodão cultivado na região, uma produção também escravista (PINHEIRO, 1950). Chegou um momento em que autoridades locais, jornais e produtores de algodão pensaram em substituir a produção da cana-de-açúcar pela algodoeira. É notável destacar que na década de 1990 ainda havia significativas plantações de algodão no Cariri, no tocante ao tamanho da área e a produção.

Eminentemente democrática no Cariri a cultura do algodão. Todos, inda os mais pobres, plantam por conta própria sua semente de algodão branco, ou a do oco, apanham-no e vendem sem intermediários nas feiras das cidades caririenses (PINHEIRO, 1950, p. 60). Chegaram ambos os jornais, a que nos referimos há pouco, 'O Araripe' e o 'Pedro II' a lembrar que a exploração do algodoeiro no Ceará seria preferível à cana de açúcar, a base da lavoura caririense (PINHEIRO, 1950, p. 62).

Ressaltamos que havia dois modelos de comércio, um local e o internacional, este sob domínio de oligopólios dos grandes feitores regionais e aqueles executados por pequenos produtores para própria subsistência.

A policultura para a subsistência, de acordo com Pinheiro (1950) e Barros (1988), também esteve presente nas terras férteis caririenses, no período de plantação dos algodoeiros havia concomitantemente, e de forma alternada, o plantio do milho e do feijão. A produção regional possuía uma diversidade significativa, pois, mesmo havendo uma expressiva quantidade de engenhos produzindo rapadura, cachaça, açúcar e derivados, existiam as plantações de feijão, mandioca, arroz, milho, batata doce e outros; houve o cultivo do café para fins comerciais. A fertilidade do território garantiu uma ampla e diversificada produção agrícola.

O arroz produzido nas várzeas do Cariri era pilado à mão, uma, duas, três e até quatro pessoas faziam o trabalho de descascá-lo no pilão, retirando a palha ficava pronta, era só por no fogo e o alimento de cada dia estava no ponto para ser ingerido.

Esse mesmo labor era executado na quebra do milho para fazer o fubá, o mugunzá, o pão de milho, conhecido também como cuscuz. A massa mais fina servia para fazer angu (mingau de milho).

Essa tarefa cotidiana, da produção do fubá, vira espaço para cantigas, estórias e sociabilidade entre os que estavam ao pilão a pilar numa tarefa repetitiva e alternada socavam, mostrando a habilidade do sertanejo (PINHEIRO, 1950). Os alimentos tinham a incumbência de saciar a fome de sertanejos aflitos, todavia nem todos os alimentos estavam ao alcance da população pobre. O arroz considerado alimento nobre, de pessoas com melhores condições sócio-econômicas, somente poucos consumiam.

No Carirí cultivava-se arroz, feijão, milho [...] do qual fazem fubá, pão, *mucunzá*, *pipoca*, etc. Quem viajar pelo nosso interior, verá à margem da estrada próximos das casas humildes, pequenas cercadas de varas de marmeleiro, dentro deles o *feijão de corda* a estender-se pelo solo, a enroscar-se nos pés de milho. Nas lagoas, os terrenos mais baixos é que plantam arroz, alimento das pessoas de recursos (PINHEIRO, 1950, p. 65).

Francisco José Pinheiro (2004) entrelaça metodicamente, em *Mundos em Confrontos: povos nativos e europeus na disputa pelo território*, alguns julgamentos acerca da ocupação do interior cearense, afirmando que a produção açucareira e a pecuária como atividade secundária de subsistência foram fatores determinantes na ocupação. O mesmo ocorre com Barros (1988), esta acredita que a formação social constitui-se a partir da criação do gado e da produção do couro, plano de complementação da agricultura, logo nos faz acreditar que, as considerações dessa autora revelam que ela bebeu nas fontes de Pinheiro (1950), já que este também nos informa que primeiro foi a criação do gado e só “depois veio a agricultura que no decurso dos anos, sobrepujou aquela” (PINHEIRO, 1950, p. 26). Eles tentam dar uma explicação plausível para o povoamento da região, Pinheiro (1950) e Barros (1988) nos permitem algumas precisões e nos revelam que:

Povoou-se relativamente rápido o Carirí, desenvolvendo-se, sobretudo, sua agricultura. Tal a expansão da sua riqueza que, em 1839, cento e trinta e seis

anos após seu descobrimento, se cogitou de criar a Província do cariri, cuja capital deveria ser o Crato (PINHEIRO, 1950, p. 31).

É de grande relevância destacar que as ideologias predominantes é que sertão é criação de gado e litoral plantações da cana-de-açúcar. Todavia, o clima mais a terra fértil do Cariri permitiam grandes agriculturas, permitindo, por exemplo, que a rapadura do Ceará chegasse até mesmo a Minas Gerais.

Mas o que nos interessa quando buscamos as informações desses pesquisadores é apenas o fato que os mesmos se aproximam quando se trata de afirmar que a produção açucareira e a pecuária são os carros chefes da ocupação do interior cearense. O Cariri foi área de criação de gados vacum e cruzamento de gado zebu com o crioulo. Os sertanejos buscavam abrigos no Cariri fértil e traziam junto o seu gado no período da seca (PINHEIRO, 1950). E complementa o autor, a “distribuição de Sesmarias na Capitania do Ceará’ retrata a distribuição que possibilitou a ocupação da capitania” (PINHEIRO, 2004, p. 30). Francisco José Pinheiro (2004) e Luitgarde Barros (1988) nos ajudam a entender em suas descrições:

À medida que a produção açucareira avançava pelas terras do litoral [...] pecuária, como uma atividade subsidiária da produção açucareira, foi sendo tangida para o interior [...] Principalmente a dos territórios das capitanias da Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará (PINHEIRO, 2004, p. 17).

Nessa formação social constituiu-se a chamada ‘civilização do boi e do couro’, cujos centros mais importantes, Vila Bela e Salgueiro em PE (por sua posição estratégica de passagem para o Cariri fértil, rio São Francisco e Recife); Juazeiro da BA (centro econômico de Picos, Floriano, Jaicós e Oeiras – PI) (BARROS, 1988, p. 59-60)

A fecundidade da região é legitimada pela Chapada do Araripe, esta garante as riquezas naturais, águas dos rios e das fontes e, também, incentivou a imigração de populações de todo o Nordeste para a região do Cariri. Os estudos de Barros (1988) demonstram que desde o século XVIII há o surgimento do Vale do Cariri como ponto

axial e de referência econômica, servindo para o abrigo de pessoas de diferentes lugares do Brasil. A pesquisadora tece as seguintes considerações:

Situação se justificou pela diversificação econômica aí ocorrida, graças principalmente as suas condições naturais de fertilidade, numa região frequentemente assolada pela seca. O Vale do Cariri constitui-se num celeiro supridor do sertão nordestino (BARROS, 1988, p. 63)

A Chapada do Araripe é o lugar de destaque no Cariri, onde a água é motivo de disputa e de privatizações, as fontes de água são alvo de grandes proprietários que se julgam donos do poder. São criados clubes a beira da chapada com intuito de lucrar com suas riquezas e belezas. As fontes são tornadas particulares, quem possui dinheiro garante uma bela casa no sopé, uma bela e rica fonte. O encanto e opulência da chapada foram observadas e reconhecidas por Pinheiro, na década de 50, e também por Barros (1988), quando o mesmo fala de sua importância e grandiosidade no que tange a fauna, flora e os recursos hídricos que contribuem para o desenvolvimento regional. O autor também nota o potencial e a importância em conservar e preservá-la. E assim o autor que escreve nos anos 50 expõe algumas reflexões acerca da Chapada do Araripe:

Sua vegetação sempre verde e suas águas perenes contrastam singularmente com os sertões semi-áridos que o circundam. É verdade podemos considerar o Cariri uma zona à parte no interior do nordeste. O Cariri é lindo e rico, não pode ser sertão (PINHEIRO, 1950, p. 7).

Continua o autor sem medir o tamanho dos elogios, louvores, apreço à chapada; arrisca até uma relação analógica com o historiador Heródoto. “É o Cariri uma estreita faixa de terreno sertanejo com fontes que nunca secam” (PINHEIRO, 1950, p. 8). É óbvio que não podemos negar a contribuição da Chapada do Araripe para o desenvolvimento regional. Conversando com o chefe da APA⁴⁷, Willian Brito em julho de 2010, o mesmo afirmou que todas as águas da chapada abastecem toda a região do Cariri, os lençóis freáticos recebem as águas da chapada.

⁴⁷ Área de Proteção Ambiental

Lê-se em Heródoto que Egito é um produto do Nilo e egípcios são os que bebem as águas do grande rio. Parodiando o historiador grego, podemos dizer que o Cariri é um presente da chapada do Araripe e caririense os que lhe bebem as águas das nascentes, as quais, em número de cento e tantas, originaram as cidades do extremo sul do Estado e as têm feito progredir (PINHEIRO, 1950, p. 21).

Barros (1988) é um pouco mais cuidadosa nas suas colocações sobre a Chapada do Araripe, todavia não põe em xeque sua opulência e proeminência para o desenvolvimento da região caririense, quando acaba, com certo grau de proporção, corroborando com as análises de Pinheiro (1950). A autora até parece dar continuidade às ponderações feitas acima por Pinheiro e acaba usando o termo dádiva cuja utilização também foi do historiador Heródoto. E logo abaixo podemos perceber como se expõe Barros, tecendo considerações da chapada como sendo espaço de refúgio de sertanejos que fogem da seca:

Esta situação dos despossuídos sertanejos, válida para toda a zona do agreste e do sertão nordestinos, pode ser mais evidenciada no Cariri, para onde convergem, na história do século passado, levas e levas de retirantes açoitados pela seca, dos vários Estados vizinhos, em busca de refrigério nos seus vales férteis e na dadivosa Chapada do Araripe (BARROS, 1988, p. 86-87).

Pinheiro (1950) ainda entrelaça metodicamente considerações no que toca a ótica dos próprios moradores da região, quando estes valoram o Cariri ao um grau que vai além de um sertão. Isso ocorre no momento em que os moradores colocam o Cariri como algo para além do sertão o qual está inserido. Isso é perceptível nos dias atuais, a alta estima que se faz da região negando a afirmação que o Cariri não é sertão. Pois, este é visto como ceifador de vidas humanas, de animais e de vegetais, logo a região, em contraposição a figura do semi-árido, é lugar de fertilidade e de riquezas naturais não podendo ser assemelhado ao sertão. Então:

É verdade podermos considerar o Cariri uma zona à parte no interior do nordeste. Por isso, em geral, se não julgam sertanejos os caririenses. Em virtude de um certo orgulho nativista, talvez por que o termo sertão lhes dê a

ideia de zona sêca e estéril, acham que sua terra, muito bonita e fértil, não deve incluir-se naquela designação. O Cariri é lindo e rico, não pode ser sertão [...] Ufanam-se de suas águas correntes, suas paisagens verdejantes nos mais rigorosos estios, suas fruteiras, seus brejos, o *habitat* [...] (PINHEIRO, 1950, p. 7).

Não podemos negar que realmente é essa aparência de oásis no sertão que faz o Cariri virar lugar de refúgio e espaço para sobrevivência de pessoas que fugiam das secas que assolaram todo o Nordeste. Claro que depois do Milagre do Padre Cícero esse número de refugiados irá crescer consideravelmente. A figura do Padre Cícero e o fato do Milagre, em que a hóstia transmuta-se em sangue na boca da beata Maria Madalena do Espírito Santo de Araujo, foram fatores determinantes e que muito contribuíram para o crescimento acelerado da região, principalmente da cidade de “Padim Ciço”.

Pinheiro (1950) não se esquece da importância que tem a chapada quando se trata de achados paleontológicos e arqueológicos, pois, são considerados fatores de grande estima para a região e que devem ser levados em consideração para compreender a composição geológica local. Pois “ao pé das escarpas da chapada vêem-se inúmeros espécimes de peixes fossilizados” (PINHEIRO, 1950, p. 18). E continua: “seriam de notável valor paleontológico os estudos que se fizessem *in loco* desses vertebrados mortos há milênios” (*Id, Ibidem*, p. 18).

A grandiosidade da chapada é reconhecida por Pinheiro (1950) quando nos revela que “dos sertões do Ceará e Pernambuco avista-se, distante de léguas, a serra do Araripe na sua imponente altitude, a separar-se do espaço por uma regular, extensa e nítida linha horizontal” (*Id, Ibidem*, p. 15). O autor nos demonstra seu interesse e preocupação em revelar a magnitude quando relata que “a chapada do Araripe, ‘mais comprida do que larga, de direção geral de leste a oeste, entre as cabeceiras do Salgado [...] que flui para o Paraíba, com altitude de 900 a 1000 metros’” (*Id, Ibidem*, p. 15).

É da Chapada do Araripe que existem belas narrativas, as quais representam o Cariri, que meu avô e minha mãe reproduzem (hoje ela com 71 anos e ele com 99 anos e ambos com uma saúde e sanidade que há de invejar e que muitos duvidam até conhecê-los) a estória da Pedra da Batateiras. Esse mito relata a estória de umas correntes que mantem algumas pedras firmes e quando as correntes se romperem as

pedras desabarão e todo o cariri será inundado. De acordo com a narração dos mais velhos, a Pedra da Batateira segura uma grande quantidade de água. Na verdade, podemos entender um pouco desse relato quando temos a oportunidade de conhecer o local que a originou.

É uma entre tantas belas fontes existentes na chapada que jorra água impressionantemente. Na Pedra da Batateiras estive pela primeira vez no ano de 2006 e tinha uma caixa feita de ferro, presa a pedras e protegida por correntes, dessa caixa saía um tubo que coletava a água. Dessa forma foi possível começar a criar algumas compreensões acerca das narrativas populares acerca da Pedra da Batateiras, comecei a entender o porquê das correntes que apareciam na fábula. As amarras que no mito eram responsáveis para proteger toda a região, na verdade era um sistema de privatização da fonte. Aquele lugar que jorrava água era de um dono e por isso estava acorrentado.

Na verdade, o local tinha sido privatizado por aqueles que detinham o poder, quando retornei lá no ano de 2009, a situação havia piorado, pois já não era apenas um único cano para direcionar as águas, mas sim vários. Em 2006, havia um único tubo para a canalização da água de responsabilidade da companhia de água e esgoto que redistribuía para a cidade do Crato, agora havia tantos outros que iam direto para propriedades privadas. Ressalto que essa fonte é apenas uma de tantas que existem no sopé da chapada e que são privadas ou estão dentro das propriedades com muros enormes.

Claro que a análise não se esgota aqui, existe também o lado religioso, o qual acreditam os devotos do Padre Cícero, que o alto número de pecado no mundo faria com que as correntes se rompessem e tudo seria inundado e que apenas o Horto, local onde se encontra a estátua do Padre Cícero, não seria inundado. As investigações poderiam ser mais minuciosas e aprofundadas, porém aqui nosso intuito é outro que não esse.

Próximo a chapada e ainda nas terras “Férteis do Cariri”, formou-se a comunidade do Caldeirão, afixado no sítio Baixa Danta no sopé da Chapada do Araripe, ambiente fértil e propício à plantação de frutas, legumes, verduras. Espaço de auto-sustentabilidade coletiva, a comunidade produzia e dividia tudo. Assim, numa ação mais tranqüila quando comparamos com Canudos e após a morte do Padre Cícero, o

Caldeirão foi alvo das forças repressivas do Estado com apoio da Igreja Católica e de latifundiários. Os camponeses foram expulsos da terra onde produziam a subsistência. Ramos (2004) ajuda-nos a entender como se deu o processo de destruição do Caldeirão, pois, em 1936, os padres salesianos começaram a reprimir o ‘fanatismo de Juazeiro’ e deram amplo incentivo para a operação militar que expulsou os camponeses do Caldeirão (RAMOS, 2004, p. 375).

Conforme o jornal *Gazeta de Notícias* do dia 17 de setembro de 1936, a polícia do Ceará acabava de cumprir uma honrosa tarefa em nome do progresso. Sob as ordens do tenente Cordeiro Neto, um destacamento militar havia destruído ‘um grande núcleo de fanatismo em pleno Cariri’. Com o apoio da Igreja e alguns latifundiários, o Estado decidira que a melhor forma de evitar complicações futuras na terra d padre Cícero era dissolver o grupo de sertanejos que vivia no Caldeirão (*Id, Ibidem*, p. 375).

A operação bélica iniciou-se na madrugada do dia 15 de setembro de 1936. Para evitar um novo ajuntamento, os militares incendiaram todas as moradias. Nesse mesmo dia, ao cair da tarde, os seguidores do beato ficaram encurralados em frente a capela, esperando as ordens do tenente e vendo, de longe, o fogo que consumia as casas (*Id, Ibidem*, p. 375).

Cariri, local de turbulências e conflitos em que estavam presentes desde questões religiosas e até mesmo as políticas, a exemplo temos a comunidade Caldeirão, comunidade fruto dos ensinamentos do Padre Cícero. Depois de causar temor nos senhores, o Estado Brasileiro, foi destruída e eliminada qualquer tentativa de prática comunitária na região. Tocando na figura do sacerdote, é importante ressaltar que o mesmo foi emblemático, figura simbólica, quando se trata de contribuição na estrutura da cidade de Juazeiro do Norte. Nos dias atuais, continua a ter grande representatividade na organização social e econômica da cidade. As bases da cidade também foram erguidas sobre a imagem do padre e ainda hoje grande parte do município se mantém sobre os mesmos pilares (Chapada, Vale Fértil e Padre Cícero).

Padre Cícero Romão Batista, nascido em 1844 na cidade de Crato, no 1865 em Fortaleza adentrou no Seminário. No ano de 1870 é ordenado pela igreja católica, no ano seguinte volta à cidade natal e passar e ensinar em uma escola local. Ainda em 1871

realiza a missa natalina na Capela de Nossa Senhora das Dores na vila Tabuleiro Grande, pertencente ao Crato. Em 1872 veio morar no povoado que futuramente iria se chamar de Juazeiro em alusão a árvore de nome juazeiro. Em 1889 acontece o fato (o milagre da hóstia se transformar em sangue na boca da beata Maria de Araújo) que irá ficar marcado na História do município e destacará o Padre Cícero como personagem único na região.

Boato do milagre se espalha e a Igreja católica entendeu que a posição do Padre Cícero caracterizava desobediência por não ter informado do fato. A hierarquia católica afirmou que os devotos não teriam o poder de determinar se era ou não um milagre, enviou comissões para comprovar o milagre, as juntas não conseguiam respostas plausíveis e materiais para provar. Com receio das proporções que vinha tomando a situação, o bispo Dom Joaquim suspende as ordens do padre, a beata Maria se recolhe. Todavia, os decretos feitos pela Igreja não são suficientes para evitar o contato do Padre Cícero com seus devotos, estes o visitavam para pedir benção e receber conselhos (RAMOS, 2004).

Na tentativa de retomar a sua legalidade frente a Igreja Padre Cícero envia recurso ao Santo Ofício, a resposta chega a Juazeiro em 1897 negando seu pedido de apelação e junto vem a informação que ele deve deixar a cidade, do contrário será excomungado. Assim vai para a cidade de Salgueiro, estado do Pernambuco. Em 1898 viaja a Roma, recebe perdão, no entanto não pode celebrar missa em Juazeiro nem em suas proximidades. O milagre, pelo menos aos olhos da Igreja, deveria ser esquecido, no entanto, proposta inadmissível pelos devotos, pois estes continuam a lembrar e louvar o padre em função do milagre (*Id, Ibidem*).

Quase todos os peregrinos procuravam sarar alguma enfermidade. Acreditavam, que, naquele “santo lugar”, Deus estaria de ouvidos abertos para atender aos pedidos. Fazendo penitências e orações, cada devoto tentava mostrar que merecia a atenção e Deus. Juazeiro era um lugar onde se construía mais confiança em torno da realização de milagres, alimentando esperança em dias melhores (*Id, Ibidem*, p. 348).

A notícia acontecida em 1889 se espalhou por todas as regiões vizinhas, muitos romeiros vinham em busca da “terra santa” na intenção de obter milagres, em busca de um lugar para morar, pagar promessas, etc. Os dias de hoje ainda refletem esse pensamento de lugar sagrado e de fertilidade e por isso ainda milhares de nordestinos visitam o local após percorrerem vários quilômetros até a cidade para pagar suas promessas consumadas ou solicitá-las ao “santo” do Cariri.

No início do século XX, muitos dos nordestinos vieram até a cidade no intuito de morar, aqui permaneceram e criaram seus filhos, a esse exemplo tenho meu avô, seus pais venderam o que tinham no Estado de Alagoas para vir embora para “Juazeiro do Padim”, porque era “terra santa, abençoada e tinha muita fertilidade”. Seu relato bem demonstra o imaginário nordestino, pois sua mãe era muito adoentada e após fazer uma promessa com o Padre Cícero e se conseguisse a cura se desfaziam de todos os bens e viriam morar em Juazeiro. No dia seguinte sua mãe estava curada, venderam tudo, compraram farinha e rapadura; colocaram água nas cabaças e vieram caminhando todos da família; depois de 30 dias de viagem chegaram à terra “abençoada”.

Em se tratando das questões políticas, Padre Cícero tinha, segundo Ramos (2004), um grande interesse em obter a emancipação da cidade de Juazeiro do Norte, até então dependente do Crato. Em julho de 1911 a cidade torna-se emancipada e o padre seu primeiro prefeito. No ano de 1914 derrubou, com o apoio de Floro Bartolomeu, o governo de Franco Rabelo, no movimento chamado de Sedição de Juazeiro e se tornou vice-presidente do Estado do Ceará. Esses fatos nos fazem concluir a importância de trazermos à tona o contexto histórico local para compreendermos a formação sócio-histórica.

4.1.2. Números da atualidade: Cariri e Juazeiro do Norte

O Cariri fica localizado ao extremo Sul do Estado do Ceará, dividido em dois setores, Macro Região do Cariri Centro Sul e a Região Metropolitana do Cariri, esta de acordo com o censo de 2010 soma um total de 564.921 pessoas. Situado nesta região, Juazeiro do Norte possui o maior número de habitantes com 249.936, em segundo lugar Crato com 121.462, em seguida Barbalha 55.737, Missão Velha 34.258, Jardim 26.697, Caririáçu 26.387, Farias Brito 19.007, Santana do Cariri 17.181 e Nova Olinda 14.256⁴⁸. De acordo com os dados de 2009 que tratam da densidade demográfica, Juazeiro, mesmo tendo o menor território, ocupa o primeiro lugar com um dígito de 1.005,1 (hab./km²)⁴⁹. A população da cidade se concentra na zona urbana possuindo 240.121 pessoas e 9.815 moradores no meio rural⁵⁰.

De acordo com dados do IBGE e IPECE, a região Metropolitana do Cariri possui área de 5.025,7 km². Composta pelos municípios de Barbalha, Caririáçu, Crato, Farias Brito, Jardim, Missão Velha, Nova Olinda, Santana do Cariri e Juazeiro do Norte com seu território de 248,6 km². Em termos de espaço geográfico a cidade de Juazeiro está em ultima posição com comparadas com as demais. Não obstante, quando se trata de desenvolvimento econômico está entre as primeiras do Estado e a primeira da região. Ainda em 2007, a região Metropolitana do Cariri somava PIB de R\$ 2.298.037, Juazeiro tinha seu produto interno bruto de R\$ 1.165.066, isto é mais da metade do total produzido na região. Isto é, as 8 cidades juntas das 9 que compõem a região não superavam a economia juazeirense⁵¹. Com o crescimento econômico da cidade registrou-se no ano de 2008 um Produto Interno Bruto (PIB) total de 1.986.996 e a Per Capita ficou em R\$ 8.060,35⁵².

⁴⁸ IBGE: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/>

⁴⁹ Retirado do Perfil Básico Regional 2009. Governo do Estado do Ceará. Secretaria do Planejamento e Gestão (SEPLAG). Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará (IPECE).

⁵⁰ IBGE: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/>

⁵¹ *Idem*.

⁵² IBGE / IPECE (Resultados do Produto Interno Bruto dos Municípios Cearenses, 2008).

E a economia da “Terra do Padim”, de acordo com dados levantados em 2008, continuou a crescer. Nesse mesmo ano o PIB de Juazeiro do Norte assumiu terceiro lugar no Estado ficando atrás somente de Fortaleza e Maracanaú, primeiro e segundo lugar, respectivamente. Apresentando crescimento de 157,9% entre os anos de 2004 e 2008, ficando a sua frente apenas São Gonçalo do Amarante com 464,07 pontos percentuais. No tocante ao PIB per capita, a cidade de Juazeiro, em relação à região do Cariri Metropolitano, ficou em 9º lugar; quando comparado a Região Nordeste ocupou 23º maior⁵³. Mas uma variante que demonstra o crescimento local, visto que no ano de 2006 a cidade ficou em 41º posição enquanto Região Nordeste.

Referente às cidades com menor participação na agricultura, o município de Juazeiro é o terceiro, novamente a sua frente apenas Maracanaú e Fortaleza. Isso significa que a produção local está voltada para outros setores que não a plantação. Em se tratando de produção industrial, na tabela do IPECE, Juazeiro do Norte não é citado nem entre os 15 maiores e também não está entre os 15 menores colaboradores da indústria do Estado. Porém, quando vão expor os dados sobre os serviços lá está Juazeiro em primeiro lugar da tabela.

Sua participação no setor de serviços em 2008 corresponde a 84%, esse percentual é notado quando analisamos de forma comparativa os valores por setores, em que a agropecuária teve uma contribuição de R\$ 7.427, a Indústria R\$ 263.964 e serviços, superando os demais, com R\$ 1.461.700. A receita orçamentária desse mesmo ano chegou, de acordo com IBGE, a cifra dos seus R\$ 203.719.886,10. O cadastro central de empresas neste mesmo ano registrou 5.360 unidades dentre as quais 5.215 ativas. Empregando 35.616 pessoas dentre estas 29.988 recebiam proventos com base no salário mínimo, este, por sua vez, ficava em média de 1,6⁵⁴.

Outros dados revelam o potencial desenvolvimentista da cidade de Juazeiro do Norte. Acerca da Educação, no ano de 2009 havia um total de 302 escolas entre públicas e privadas, distribuídas da seguinte forma: 152 de Ensino Fundamental, 20 de Ensino Médio e 130 pré-escolas; com um total de 54.198 alunos matriculados⁵⁵. Em relação ao ensino superior, existe um grande número de Universidades e Faculdades,

⁵³ IPECE (Resultados do Produto Interno Bruto dos Municípios Cearenses, 2008) e IBGE

⁵⁴ IPECE (Resultados do Produto Interno Bruto dos Municípios Cearenses, 2008) e IBGE

⁵⁵ IBGE Censo 2010: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/>

distribuídas da seguinte maneira, presenciais: Universidade Federal do Ceará (UFC); Universidade Regional do Cariri (URCA); Instituto Federal de Educação, Ciências e Tecnologia (IFCE); Instituto Centro de Ensino Tecnológico Estadual (CENTEC); Faculdade de Medicina de Juazeiro do Norte (FMJ); Faculdades de Ciências Aplicadas Doutor Leão Sampaio (FLS); Faculdade de Juazeiro do Norte (FJN) e a Faculdade Paraíso (FAP). Instituições superiores com curso feito à distância: Universidade Anhanguera (UNIDERP); Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL); Universidade Estácio de Sá (UNESA); Universidade Salvador (UNIFACS) e a Faculdade de Tecnologia e Ciência (FTC)⁵⁶.

As estatísticas apresentadas servem para nos situar e revelar o grau de potencialidade econômica do município. Esse salto da economia nos parece ser reflexo do início do século XX em razão da presença do Padre Cicero e da concretização do milagre, dos fatos que fizeram com que a cidade não parasse de crescer. As impressões de Ramos (2004) mostram muito bem as perspectivas que a cidade deixava transparecer aos nordestinos. O desenvolvimentismo local trouxe inúmeros romeiros na tentativa de conseguir vida melhor.

Em fins do século XIX, Juazeiro [...] sua região periférica aumentava de tamanho todos os dias. Em 1890, havia no povoado cerca de 2.245 habitantes. Número que se elevou a 15.000 em 1909. Enquanto muitas localidades do sertão perdiam habitantes, Juazeiro vivia em significativo aumento da densidade demográfica. No início do século XX, o povoado possuía [...] um aglomerado de atividades comerciais [...] Na “cidade sagrada” dos fiéis começava a crescer a “cidade profana” dos comerciantes e artesãos, que negociavam com estabelecimentos de outros estados [...] Uma larga e diversificada produção de objetos [...] (RAMOS, 2004, p. 355)

A experiência religiosa era o grande motor das migrações, mas o crescimento do comércio foi, paulatinamente, transformando-se em grande atrativo. As atividades artesanais ou industriais e as transações de compra e venda vão assumindo uma proporção mais significativa para quem desejava montar um negócio ou arranjar um emprego (*Id, Ibidem*, p. 356)

⁵⁶ <http://emec.mec.gov.br/>

Os jornais locais também percebiam o quanto crescia aquele antigo povoado que deixara de ser simples vila dependente da cidade vizinha para se tornar o município de Juazeiro do Norte do “Padim Ciço”. Em 1911, o município havia se emancipado e nos anos seguintes revelou sua potencialidade. Passadas algumas décadas a “terra santa” já era destaque no sertão nordestino, se tornava o centro religioso, local de comércio e produção artesanal. A fama do local se espalhou, as visitas aumentaram e a população das adjacências a percebia como espaço de sobrevivência.

A reportagem “Mãos que produzem milagres”, publicado no dia 27 de fevereiro de 1949 pelo jornal *Correio do Juazeiro*, afirmava que a cidade era a “São Paulo do Cariri”. Para mostrar que a inferência era correta, o reporte mostrava que o alto número de “pequenas indústrias” colocava Juazeiro em posição de destaque diante de outras cidades do interior. Pelos sertões, dizia-se que esse era um lugar onde não havia falta de emprego (RAMOS, 2004, p. 356)

De acordo com a descrição do sociólogo Sylvio Rabello, Juazeiro em fins da década de 60 era uma “cidade oficina”. Suas ruas estavam pontuadas de atividades ligadas ao artesanato, em uma intensidade que chamava atenção dos visitantes. Era uma (con) fusão de residências, oficinas e pontos de comércio, como uma “aldeia do oriente” (*Id, Ibidem*, p. 356).

As romarias de visitas à cidade moviam e continuam a movimentar a economia, esse ato simbólico social começou quando o Padre Cicero estava vivo e permanece até a contemporaneidade. Ramos (2004) textualmente, em suas investigações históricas, afirma o grau de relevância da presença massiva dos devotos e a preocupação dos mesmos em manter sua lealdade no ato em que deixam seus recursos na cidade, pois isso revela um compromisso e respeito ao “santo” do Juazeiro; prática essa que ocorre nos dias atuais:

O maior aquecimento nas vendas dos produtos artesanais acontecia durante as duas grandes romarias do ano, quer dizer, na festa da padroeira em setembro e no Dia dos Finados. Paulatinamente, os fieis cultivam a tradição de fazer compras em Juazeiro como uma prática de devoção (*Id, Ibidem*, p. 356).

Outros fatores, na atualidade, como foram demonstrados em dados anteriores, abastecem muito mais a economia local que as romarias, todavia não podemos deixar de salientar que a presença anual de muitos devotos do Padre Cícero vem complementando o crescimento econômico da cidade. Fato esse que é comprovado quando observamos que os poderes públicos locais estão investindo no setor e buscando incentivar a vinda de pessoas de outras localidades. A princípio, como é observável em Ramos (2004) havia duas romarias, uma realizada no mês de setembro, a de Nossa Senhora das Dores, padroeira da cidade, e a de 2 de novembro, dia de finados. Hoje as duas permanecem e com o decorrer do tempo surgiram outras, a “romaria do Ciclo Natalino” que começa no mês de dezembro e termina na semana referente a dia de reis; romaria de “São Sebastião”, em janeiro e a romaria “das Candeias”⁵⁷. Em fontes oficiais do município notamos o grau de importância que se dá ao evento social:

ROMARIA DO CICLO NATALINO: É a romaria de maior duração, pois compreende desde a Festa de Natal até o Dia de Reis. Ultimamente essa romaria tem atraído a atenção de muitos romeiros, sendo uma romaria bastante diversificada que se distribui ao longo dos dias finais de dezembro e começo de janeiro⁵⁸.

ROMARIA DE SÃO SEBASTIÃO : Ocorre no dia 20 de janeiro e coincide com a data da tradicional Missa do Dia 20, celebrada mensalmente em sufrágio da alma de Padre Cícero. Tal como a romaria do Ciclo Natalino essa romaria está em franca ascensão⁵⁹.

Parte do crescimento econômico e da realidade social juazeirense pode ser entendida quando demonstramos dados os quais revelam o número de romeiros que frequentam anualmente a cidade. Logo, o turismo religioso complementa a máquina de aquecimento da economia local, fazendo com que a gestão governamental criasse uma secretaria voltada para este fim, esta, por sua vez, vem investindo na divulgação das romarias e de rotas turísticas. Com base em informações cedidas pela secretaria da paróquia da Igreja Nossa Senhora das Dores conseguimos obter alguns números desde o

⁵⁷ Fonte: <http://www.juazeiro.ce.gov.br> - Texto: Daniel Walker

⁵⁸ *Idem*

⁵⁹ *Idem*

ano de 2005 a junho de 2010. Os elementos demonstrados nos dão a noção da dimensão do fato religioso, Padre Cicero.

No ano de 2005, a sala de Informação do Romeiro, coordenada pela irmã Doraci Araújo, registrou 166.709 romeiros vindo de vários estados do Nordeste, em sua maioria do Pernambuco 53.347 mil, Alagoas 43.729 e Paraíba com 29.738. Em 2006 contabilizaram 163.939 visitantes, Pernambuco 51.383, Alagoas 45.182 e Paraíba 23.068. No ano seguinte houve aumento significativo contabilizando 201.064 mil devotos vindos a Juazeiro pagar promessas e pedir benção do Padre Cicero; mais uma vez se destacam os estados de Pernambuco, Alagoas e Paraíba, o primeiro com 68.868, segundo com 42.248 e o último com 33.533.

No ano de 2008 é notável mais um crescimento, 210.668 foi a cifra de turistas que vieram à cidade, novamente destacam-se os estados de Pernambuco, Alagoas e Paraíba com 69.342 mil, 48.153 e 33.694 respectivamente. Em 2009 houve uma diminuição que os responsáveis pela coleta das informações não souberam nos explicar o porquê; neste ano, somente 177.498 romeiros se cadastraram na igreja. Desse total 62.828 de Pernambuco, 36.380 de Alagoas e 31.447 da Paraíba. No ano seguinte foi possível conseguir dados coletados até junho, os quais revelam o total de 75.472 distribuídos na mesma proporção e entre os mesmos estados dos anos anteriores.

Pretendemos destacar algumas particularidades nas estatísticas analisadas, primeiro é que o Ceará está entre os Estados com menor dígito de romeiros a visitar a cidade, ficando a sua frente até mesmo o Estado do Piauí e do Rio Grande do Norte. Outro ponto a ser apontado é que não são apenas visitantes nordestinos que vem ao município, destacamos também a presença de pessoas vindas do Sudeste como Estado de São Paulo, Norte (Pará e Tocantins), Sul (Paraná) e Centro Oeste (Distrito Federal). É importante ressaltar que existe uma maior presença de estados do Nordeste como: Bahia, Maranhão, Sergipe e os demais que já foram citados.

Outra observação importante a ser registrada é que, de acordo com os apontamentos da própria sala de Informação do Romeiro, os dados coletados são apenas de romeiros que se concentram próximos a paróquia Nossa Senhora das Dores e que o registro é algo voluntário. Logo, isso significa que os dados aqui apresentados representam apenas 25% do total de romeiros que visitam a cidade. Porém, a informante

complementa, que enquanto a igreja se refere a um percentual de 25% anual, o governo municipal acredita que esse número representa apenas 10% do número de romeiros que vem ao município⁶⁰.

5. CAPÍTULO IV

Cariri, local de concentração de culturas de raízes africanas devido às origens populacionais e correntes migratórias. A população do interior cearense surgia na mesma proporção que iam aparecendo pequenas propriedades rurais as margens dos rios, estas condições primeiras para a ocupação das terras caririense. É possível inferir tal afirmativa quando averiguamos os estudos realizados por Funes (2004). O autor apresenta a sua tese afirmando que “na medida em que as fazendas de criar vão sendo estabelecidas ao longo dos rios, os negros também foram ocupando estes espaços, não só como cativos mas como trabalhadores livres, como proprietários” (FUNES, 2004, p. 104).

Pinheiro (2004) ao se deter na análise da ocupação da capitania do Ceará tece breves considerações acerca das prováveis datas e teorias as quais buscam explicar as formas de povoamento da região. Assim, apresenta as teses⁶¹ e os debates travados por

⁶⁰ Informações dadas por uma das secretarias da sala de Informação de Romeiros.

⁶¹ “Capistrano de Abreu afirmava que a ocupação do Nordeste teria ocorrido seguindo duas grandes rotas: a do sertão de dentro – dominados pelos baianos, que teriam sido responsáveis pela ocupação do Piauí e do Sul do Ceará [Cariri] – partindo do rio São Francisco; a do sertão de fora – dominado pelos pernambucanos. A partir dessa afirmação travou-se um frutífero debate sobre a ocupação da capitania do Ceará. Para estudiosos como João Brígido e o padre Antônio Gomes, a ocupação se deu do interior para o litoral, isto é, a área de ocupação mais antiga seria a do Cariri cearense. No entanto, Antônio Bezerra, em 1901, apresentava a primeira versão de um estudo que iria modificar por completo toda a discussão sobre a ocupação da capitania. Bezerra comprova com farta documentação que essa ocorreu do litoral para o interior [...] Bezerra afirmava que: ‘Até 1678, garanto que na capitania do Ceará só era habitado o presídio de Fortaleza, e pontos circunvizinhos à costa’. Macedo, um dos discípulos de Pe. Gomes, ao estudar o povoamento e os povoadores do Cariri cearense afirmava que: ‘... situamos o povoamento regular do Cariri nas primeiras décadas do século XVIII, repetimos, com fixação definitiva dos colonizadores, a instalação das primeiras fazendas e sítios, fundação de engenhos e a ereção de capelas’

Capistrano de Abreu, Antônio Bezerra, Padre Antônio Gomes e João Brígido. Depois das suas ponderações o autor deixa claro que prefere a afirmar que a ocupação do Cariri se iniciou em fins do século XVII, se firmando nas primeiras décadas do século XVIII e que houve grandes conflitos com os índios que já habitavam o local. O autor nos é conveniente com a seguinte explanação:

Podemos concluir [...] afirmando que a ocupação da capitania do Ceará estava consolidada na década de 1720 e que a violência contra os povos nativos possibilitou a transformação do território livre para esses em área para a pecuária. Esse período que se estendeu de 1680 até por volta de 1720 representou o primeiro momento de expropriação dos territórios indígenas. O processo foi marcado pelo genocídio mas, também pelo etnocídio [...] (PINHEIRO, 2004, p. 37).

A introdução da mão de obra africana na capitania do Ceará para o trabalho nas lavouras de cana de açúcar, de algodão e na produção da pecuária foram atrativos para a ocupação de todo o estado e, conseqüentemente, do Cariri. No final do século XVIII toda a província estava ocupada em sua maioria pela população africana e afrodescendente (FUNES, 2004). “O Ceará estava incorporado ao mercado colonial graças à força de trabalho [...] em especial do negro e mestiço liberto e do cativo nacional e africano” (*Id, Ibidem*, p. 106). E complementa o autor:

A mão-de-obra escrava no Ceará se faz presente em todo o campo de trabalho, seja no espaço rural ou no urbano [...] foi incorporado ao setor produtivo estando presente na pecuária, na agricultura, em serviços especializados, nos serviços domésticos, ou ainda como escravo de aluguel e de ganho (*Id, Ibidem*, p. 110).

Então, nessas levas de ocupação vieram para a região “Fértil do Cariri” grupos étnicos de negros para trabalhar nas lavouras, nos engenhos, nos trabalhos domésticos, nas feiras, entre outros. De acordo com a investigação de Funes (*Ibidem*, p. 104) “no

(PINHEIRO, 2004, p. 29-30). Para melhor compreensão ver: PINHEIRO, Francisco José. **Mundos em Confrontos: povos nativos e europeus na disputa pelo território**. In: SOUZA, Simone de (Org.). **Uma nova História do Ceará**. 3ªed. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2004. PINHEIRO, Irineu. **O Cariri: seu descobrimento, povoamento, costumes**. Fortaleza: FWA, 2009.

início do século XIX, a presença de afro-brasileiro já era significativa por estas terras cearenses”. Somando um percentual superior a 60% da população do Estado, os descendentes de africanos estavam presentes na região do Cariri e registros oficiais nos permitem encontrar presença dessa população nas cidades do Crato e também Jardim. Assim “chama atenção, nos dados de 1804, a vila do Crato com uma população de 20.681, onde 67,5% era de ‘pretos e pardos’ livres e cativos [...] Em 1813 [...] Crato e Jardim que juntos somavam 32.822 habitantes, com apenas 5,3% de brancos[...]” (*Id, Ibidem*, p. 104-105).

O aumento demográfico nas terras cearenses e no Cariri traz esses africanos e em suas bagagens eles trazem suas manifestações culturais e religiosas. De acordo com os estudos de Nunes (2007) na região encontra-se vários vestígios da presença negra. Os Reisados, as Congadas, a Dança do Coco, a Dança de São Gonçalo, os terreiros de Umbandas, Maneira o Pua, as Irmandades dos Homens de Preto, entre outras manifestações, são provas cabais da existência de afrodescendentes nas terras caririenses.

Pode-se, dessa forma, conjecturar que os princípios do Candomblé, na cidade de Juazeiro do Norte, e tendo em vista o grau de sua importância, tenham vindos em meio à mesma bagagem. Uma vez que, é, também, na religião que os negros africanos e afrodescendentes encontram seus refúgios, sua segurança, reproduzem seu mundo e refazem a África (OLIVEIRA, 2006; OLIVEIRA, 2007; LIGIÉRE, 1993).

5.1. Candomblé: contextualização, caracterização e conceituação

Apesar das perseguições que sofreu no Novo Mundo, onde chegou através das levas de escravos trazidos da África, o Candomblé conseguiu sobreviver com os mistérios dos ritos e de uma filosofia religiosa que aproxima os seus fiéis dos deuses de uma maneira fascinante [...] capazes de

indicar ao homem moderno novos caminhos para se relacionar com o divino (LIGIÉRO, 1993, p. 1).

Nas investigações acerca da origem etimológica da palavra candomblé encontramos, com base em Ligiéro (1993), a afirmação de que havia o ato de resistir de grupos religiosos, os quais, de forma secreta, tinham estabelecido os primeiros cultos de candomblés. No entanto, de início, esses cultos não possuíam relação ou algum tipo de vínculo ao que se caracterizava como cultura do povo iorubano, visto que a estrutura etimológica do termo Candomblé é do tronco quicongo-angola.

Dessa forma, a origem da palavra aqui tratada é variante das expressões: *Ká-n-dón-id-é* ou *Ká-n-domb-ed-e*; sendo que a utilização mais comum é *Ká-n-domb-el-e*, cujo significado quer dizer “ação de orar”. Palavra com caráter de substantivo proveniente da “forma verbal *Ku-dom-ba* ou *Kulomba*”, o que se traduz por “orar, saudar ou invocar”. Logo, a expressão Candomblé tem como significação “adoração, louvação e invocação”. Assim, pode-se pensar, de maneira consequente, que essas significações levam a entender que Candomblé é o *locus* de práticas sagradas, espaço de realizações de cultos, é um lugar cerimonial, de efetivação da sacralidade afrodescendente (LIGIÉRO, 1993).

Edison Carneiro (1950) por sua vez, afirma que o termo Candomblé é originariamente de base africana e expressa, desde tempos remotos, as festividades e comemorações anuais das religiões dos africanos em regiões onde habitavam povos Yorubás e Ewês. Tais festas tinham datas marcadas para ocorrerem, não era durante o ano todo que podiam realizá-las, havia uma organização e ritualização para efetivação dos festejos. Durante um período que variava entre 3 e 4 meses, começando no mês de agosto, eram realizadas tais celebrações. Todavia, na contemporaneidade, a expressão não se trata apenas de significar festa, mas se trata de designativo para as religiões de origem africana que cultuam os *Orixás*; *xirê* é a palavra mais utilizada para designar os festejos nos candomblés atuais.

Arrazoar a terminologia da expressão Candomblé é remeter a origem geográfica, logo, refletir como veio e que povos africanos trouxeram para o Brasil essa prática religiosa. Em navios vieram africanos, aqui escravizados pelo sistema de produção,

juntos com eles suas práticas sócio-culturais; nesse ato de migração forçada chegaram às terras brasileiras as mais diversas etnias africanas. Numa ação predatória os europeus matavam e dominavam negros além Oceano Atlântico, povos *Bantu*, *Sudaneses* (*minas*, *jêje*, *nagôs*), *Ewês*, *Fon*, sob julgo dos brancos chegaram em porões de navios negreiros para trabalhar em engenhos de açúcar, plantações de café, nos garimpos. O solo brasileiro serviu de “reduto”, ponto de concentração de negros escravizados (ALMEIDA, 2007; CARNEIRO, 1950; LOPES, 1988; SANTOS e SANTOS, 1994).

Das regiões como Reino do Congo (sudoeste da África no território que hoje corresponde ao noroeste de Angola, a Cabinda, à República do Congo, à parte ocidental da República Democrática do Congo e à parte centro-sul do Gabão), Angola, Antigo Daomé (atual Benin), Nigéria foram capturados negros e em suas memórias trouxeram lembranças, sentimento de identidade, suas histórias e suas práticas religiosas. Parte desse povo conseguiu sobreviver ao cruzamento do oceano e aportaram em terras estrangeiras. No Brasil, disseminaram sua cultura e religião mesmo diante de ações que proibiam tais práticas (ALMEIDA, 2007; CARNEIRO, 1950; SANTOS e SANTOS, 1994).

Na tentativa de ampliar conceitualmente a designação do que seja Candomblé Ligiéro (1993) prefere utilizar a palavra Religião ao invés de seita, pois este conceito remete a coisas negativas quando se trata de religiões de origem africana. Reforçando que o Candomblé, assim como tantas outras religiões, tem sua base filosófica, seus mistérios, suas crenças, rituais, integração comunitária na elaboração e efetivação dos cultos. Essas práticas religiosas têm seus princípios éticos os quais vieram na bagagem de muitos africanos; nas memórias desses viajantes vieram ensinamentos e conhecimentos acerca de como cultuar os *Orixás*.

No olhar de Ligiéro (1993), Oliveira (2006) e Oliveira (2007) candomblé é espaço de resistência da cultura e história africana e afrodescendente, é lugar de permanência de ensinamentos, é relação direta com a natureza, é vida comunitária. Nesse território sacro se realiza atividade comunitária, divide e repassa conhecimentos ancestrais, busca-se o bem estar de toda a comunidade. Ao se cultuar os *Orixás* nesse ambiente visa-se harmonia social e espiritual, satisfação das necessidades iminentes e

transcendentes da população de uma localidade. Faz-nos notar que é na realização dos ritos que se busca o júbilo na esfera do sagrado e do social. Sodré (2006) complementa:

Aos conflitos impostos pela sociedade, cada orientação religiosa responde de maneira especial. Quanto ao candomblé, através de procedimentos que veiculam uma tradição africana de manipulação das forças da natureza, busca equacioná-los intervindo no social, explicando-os, e transformando-os. Em resumo, o Candomblé, diante da realidade e do indivíduo, interfere, do ponto de vista espiritual e, até mesmo, material, no destino do homem, na tentativa de otimizá-lo, tratando-o, nos mais amplos aspectos, com toda sua capacidade simbólica, inscrevendo-o numa ordem metafísica (SODRÉ, 2006, p. 130).

O Candomblé, nos dizeres de Oliveira (2007), Sodré (2006) e Almeida (2007), é um mundo dentro do mundo, é a arte de refazer e reconstruir o mundo e os costumes africanos em território estranho. É luta pela permanência e existência, é o ato de resistir de uma cultura produzida em um mundo proibido, é conservação e reprodução de identidades. O Candomblé é ainda lugar de produção do conhecimento africano, território de transmissão dos conhecimentos ancestrais, é harmonização social e dos humanos com a natureza, é relação com o mundo espiritual. Em síntese, Oliveira (2007) nos dá uma visão mais geral e precisa afirmando que “o candomblé é um microcosmo africano dentro do macrocosmo brasileiro. É uma África reinventada e recriada a partir das contingências brasileiras, e no Brasil, recriada a partir das diferenças regionais” (OLIVEIRA, 2007, p. 4).

E continua Oliveira (2006), no Candomblé não há salvacionismo, não existe o pecar, não tem sentimento de culpabilidade como é visto em outras religiões, não existe o paraíso, muito menos inferno; esta invenção das religiões de base cristã, assim como a noção de bem e de mal. Aqui se vive o tempo dos ancestrais e esse tempo sacralizado é que rege a existência de terreiro. Essa vida requer que seus sacerdotes e iniciados tenham profundo conhecimento da realidade social, esta implica conhecimento da natureza, entendendo que a comunidade é inteiramente dependente dos elementos naturais (OLIVEIRA, 2006; SODRÉ, 2006).

A dinâmica das energias, de acordo com as ponderações de Oliveira (2006), Sodré (2006), Cunha Jr. (2009) é dos princípios básicos do Candomblé, este assume símbolos e códigos da sociedade vigente com a finalidade de se conservar como uma religião de origem africana. Essa relação dialógica-dialética não muda de forma significativa a essência das ações ritualísticas e muito menos a visão de mundo das religiões afrodescendentes. Pode-se pensar que essa estratégia facilite no que toca à sustentação de seu patrimônio, seja religioso ou cultural. Essa parece ser uma dinâmica na tentativa de manter identidades civilizatórias. Sodré (2006) abona tais considerações fazendo a seguinte afirmação:

O Candomblé é, então, o veículo possível de sobrevivência, referência e resistência de uma cultura étnica produzida pela presença escrava no Brasil e é, também, a possibilidade de manutenção de uma identidade e solidariedade que o violento processo escravocrata não conseguiu extinguir (SODRÉ, 2006, p. 131).

O Candomblé será a força expressiva, mesmo se dando no âmbito religioso ele atingirá os mais diversos campos sociais. As raízes africanas se mantêm, como expressão de resistência, no Brasil, se adaptando ao contexto tempo-espacial. O Candomblé surge como um espaço de resistência e continuidade da cultura africana (LIGIÉRO, 1993; CARNEIRO, 1950; OLIVEIRA, 2005; SODRÉ, 2006). Afinal de contas “os africanos e afrodescendentes sempre realizaram lutas contra o sistema” (CUNHA Jr., 2007, p. 7).

Conforme os estudos de Ligiéro (1993), Carneiro (1950), Oliveira (2005) e Sodré (2006) as religiões de matriz africana – o Candomblé – passou por um processo de reestruturação e readaptação, no decorrer dos séculos, instigadas pela própria conjuntura sócio-cultural. Os autores nos revelam que a metamorfose que se deu na religião trazida da África para as Américas foi pela necessidade de adequação ao contexto tempo-espacial vigente. Isto é, uma tentativa de entrar em sincronismo com a estrutura social atuante. Nas religiões de base africana *Orixás* e natureza estão intrinsecamente ligados. Todavia, paradoxalmente, a natureza fornece meios para

subsistência, ao mesmo instante que com sua fúria pode dificultar a sobrevivência humana, por meio de suas forças causadoras de desastre.

No Brasil, na religião africana as alusões à natureza são simbolicamente cultivadas, as plantas são usadas para lavar, sacralizar os objetos dos rituais, purgar cabeça e corpo, curar doenças e afastar os males. Com o crescimento das cidades, grandes áreas foram se urbanizando não deixando espaço para a plantação. A tentativa de dar continuidade aos cultos e o uso das ervas fez com que os seguidores plantassem em seus quintais as ervas sagradas, ou em sítios afastados. Quando não há possibilidade de cultivá-las, as ervas podem ser compradas em mercados, locais especializados. Isso é uma pura e clara forma de resistência (LIGIÉRO, 1993; CARNEIRO, 1950; OLIVEIRA, 2005; SODRÉ, 2006).

Ligiéro (1993), Carneiro (1950), Oliveira (2005), Sodré (2006), Santos e Santos (1994) refere-se aos espíritos da natureza que cultuados como divindades foram posteriormente conhecidos como *Orixás* possuidores de poder para gerir e controlar as ações da natureza. Enquanto alguns *Orixás* são responsáveis para garantir a proteção dos indivíduos por meio do controle das forças naturais, outros são responsáveis por guardar montanhas, águas e a flora.

A expansão territorial e as novas conquistas, dos povos africanos ainda em suas terras natais, também ajudaram na fusão e disseminação de *Orixás* por boa parte do território africano. Essa mesclagem cultural e religiosa de povos africanos levou conseqüentemente a um afastamento da natureza e uma aproximação do mundo físico dos seres humanos. Assim, de mediadores da natureza passaram a reguladores das relações sociais (CARNEIRO e CURI, 2004; CARNEIRO, 1950; SODRÉ, 2006).

É possível afirmar que no Brasil houve uma acumulação de “cargos”, o *Orixá* que antes tinha o domínio de um campo bem limitado adquiriu atributos que não estavam em seu poder quando residente nos rituais “legitimamente” africanos. Com a chegada dos africanos na América, vindos de diferentes locais da África, os *Orixás* de diversas regiões passaram a ser cultuados juntos nos mesmos locais de culto. Neste sentido, percebemos que a religião dos *Orixás*, no Brasil, foi refeita por afro-descendentes que no século XIX viviam nas grandes cidades da costa, extremamente

urbanizadas na época (LIGIÉRO, 1993; CARNEIRO, 1950; OLIVEIRA, 2005; SANTOS e SANTOS, 2000; SODRÉ, 2006; CARNEIRO e CURI, 2004).

Assim, estas religiões de matrizes africanas que se conservam em constante diálogo, reestruturável e simbolicamente interligado, com a sociedade e a cultura na qual são praticadas, também atuarão de modo análogo quando nos propomos a observar suas práticas pedagógico-religiosas lideradas por mulheres, homens e suas filhas e filhos espirituais. Isto é, há uma estreita proximidade e intertextualidade entre sagrado e profano, apontado por Sodré (2006), Carneiro (1950), Oliveira (2007) e Oliveira (2005), na permanência do cotidiano individual e coletivo dos seguidores de *Orixás*, na transmissão do conhecimento.

Sodré (2006) referindo-se ao candomblé, destaca que a afirmação do negro, não se deu de forma pacata. O negro não aceitou pacificamente as ordens de uma classe dominante capitalista. Em todo o país, a resistência se deu, embora de maneira diferente, em acordo e em sincronismo com a sua conjuntura, com suas peculiaridades. O processo de continuidade também se efetiva nos terreiros. Não podemos esquecer também a reciprocidade existente entre a religião e a sociedade; ao mesmo instante em que a religião sofre influências da cultura, sociedade, política e economia, ela atua diretamente nesses.

Carneiro e Curi (2004) apresentam seus estudos por outro foco, centrando parte de suas investigações na relação do poder e do saber, pois estes estão ligados consequentemente e incomensuravelmente, levando o detentor ou detentora do mesmo a ter o controle e a “gestão” na casa de culto. Esta faculdade adquirida estratifica, fragmenta e hierarquiza a ordem dentro do candomblé. Ambos estão estritamente ligados e dependentes, numa mútua e auto-sustentação. Isto é, o conhecimento leva à detenção e domínio do poder. Este, caminho para a ascensão na ordem sócio-econômica material.

Na discussão emergida por Carneiro e Curi (2004) observamos a existência de uma ligação estreita entre o poder e a hierarquização na religiosidade de matriz africana. Como observa Foucault (2004) a relação de poder está imbuída entre todos os setores da sociedade, pois é a partir desse poder que a estrutura se mantém. O poder, continua Foucault (1985), se dá num caráter micro. Dito de outra maneira, em todos os setores

sociais encontramos a estruturação de poder que, com as devidas proporções, se configura num caráter de resistência.

Da mesma forma se configura o Candomblé, um ambiente que caracteriza o micro poder, pois se dá numa relação em que o povo de santo, neste caso *babalorixá* e a *yalorixá*, são responsáveis pela permanência, na sociedade, da cultura de origem africana. É importante ressaltar que essa mesma relação de poder se confunde na medida em que é encontrada tanto no Candomblé quanto na sociedade.

Assim, se percebe a importância da hierarquia, o quanto é fundamental o tempo de vivência dentro da religião, que ocasiona acúmulo de informações, para quem ocupa cargos honoríficos, recebendo reverências especiais e respeitadas, tarefas importantes e secretas do culto, credibilidade e uma relação de liderança e poder sobre os demais dentro do conjunto que forma a casa, terreiro ou a roça.

Dessa forma, nota-se a participação e interação do povo de santo que vai além do ambiente religioso, revelando ação direta da mulher e do homem afro-brasileiros no contexto social ao qual estão inseridos. Circunstância essa, que por sua vez é um emaranhado de relações sociais e conseqüentemente possuidora de uma diversidade de sujeitos que buscam uma inserção na sociedade que os marginalizou. Inclusão social que em alguns casos tem a mulher e o homem negros, do culto religioso africano, como fio condutor. O sentimento de pertença e aproximação do povo negro com a mitologia e a ritualidade religiosa afro-brasileira transporta o poder até as mãos dos mesmos fazendo com que eles participem direta e indiretamente na construção e reconstrução da sociedade afro-descendente.

O poder do povo de terreiro ultrapassa algumas fronteiras violando limites morais da rotina. A mãe e o pai de santo, responsáveis pela casa, escolheram junto com os *Orixás* aqueles a quem confiar poderes sobre aquelas funções que lhes são apreendidos por natureza. Ao mesmo tempo em que a sociedade recorre aos seus poderes, também os rejeitam, discriminando-os e estigmatizando-os como macumbeiros. Um paradoxo expressivo na estrutura social predominante. Onde a presença de religiões cristãs são significativas.

A transferência de conhecimentos pode ser entendida como uma relação de poder, visto que, para que alguns conhecimentos se mantenham é necessário a sobreposição de outro, este acaba aparecendo como dispensável. Só se apreende aquilo que é útil ou notório, todavia essa utilidade se dá em detrimento de algo considerado desimportante. O cotidiano do terreiro se confunde com a prática religiosa e neste sentido os terreiros de Juazeiro do Norte podem ser considerados espaço de relações de poder. É a partir dessa ambiência religiosa e profana que as vozes, do *babalorixá* e da *yalorixá*, responsáveis pela transmissão das religiões afro-brasileira, é lugar de resistência enquanto expressão cultural, e também, ou principalmente lugar de uma pedagogia afro-brasileira. Contribuindo, portanto, na edificação de uma identidade no interior cearense.

5.2. Candomblé e Umbanda em Juazeiro do Norte

Estudar religiosidade de base africana em Juazeiro é ver uma miríade de probabilidades e também de campo de pesquisa para se investigar. Pode-se assegurar tal sentença em razão de que quando se pára e se centra em averiguar os focos de resistência religiosa afrodescendente na cidade, é possível perceber que existe pelo menos um terreiro em cada bairro da cidade, em sua maioria de Umbanda. No intuito de obter uma estatística, resolvi fazer uma rápida caminhada pelo bairro em que resido e logo consegui localizar dois terreiros de Umbanda em um raio de aproximadamente 1 km.

David Moraes Soares Henrique, quando em 2010 no cargo de secretário da Associação Caririense Espírita e Umbanda (ACEU)⁶², afirmou que na região do Cariri, especificamente no centro Crajubar (Crato, Juazeiro do Norte e Barbalha), havia registrado em documentos 236 casas de Umbanda e 14 de Candomblé. Tais estatísticas

⁶² ACEU foi criada em 18 de abril de 1988.

nos permitem ter uma ideia da dimensão e da presença negra nas terras do vale fértil cariense, no tocante a religiosidade.

Na mesma entrevista David Moraes afirmou que em anos anteriores esse número chegou a atingir o dígito de 350 registros de casas de Umbanda em funcionamento. Todavia, no decorrer dos anos muitas deixaram de ser associadas em função de descontentamento ou simplesmente porque fecharam. Em se tratando de dados estatísticos, de forma semelhante ocorre com Juazeiro do Norte, o secretário da ACEU mostra que existe um número de registro, mas que na verdade não garante quantidade exata de espaços religiosos de base africana, uma vez que, nem todas as casas existentes fazem seu registro na associação.

De acordo com o nosso depoente no ano de 2010 havia 165 terreiros de Umbanda e 8 de Candomblé na cidade de Juazeiro. Em sua fala ele tem a preocupação de evidenciar que esses são números de cadastros na ACEU, e que tais dados não determinam de forma precisa a quantidade de terreiros de Umbandas e Candomblés na terra do “Padim Ciço”. Porém, a partir das análises dessas informações é plausível julgar que, como já vínhamos demonstrando durante todo este trabalho investigativo, a presença dos cultos de origem africana é mantida como *locus* de resistência e propagação da cultura e de religião africana e afrodescendente.

5.2.1. Construindo a História do terreiro Iabasé de Xangô e Oxum em Juazeiro do Norte.

Entre as décadas de 1960 e 2000, segundo relato dos entrevistados, havia muito mais preconceito quando se compara com os dias atuais. Óbvio que ainda hoje podemos afirmar o discurso de que ainda existem ações de discriminação para com as pessoas que praticam religiões de origem africana; porém em menor proporção quando visto de

forma analógica com 50, 40 ou 30 anos atrás. A exemplo dessa mudança de pensamento social brasileiro foram, como já expomos anteriormente, as duas caminhadas contra a intolerância religiosa que ocorreram em Juazeiro do Norte nos anos de 2010 e 2011. Logo, podemos entender que as duas manifestações ocorridas na cidade são prova cabal dessa alteração social em defesa do combate ao racismo.

Ainda seguindo essa mesma linha de raciocínio é notável, nas falas dos agentes sociais, a preocupação que os mesmos têm em demonstrar que permanecem em vigor as ações de cunho racista na sociedade quando se trata de religiões de base africana. Todavia, eles afirmam que houve uma evolução no sentido de diminuir esse olhar segregacionista. Uma das nossas entrevistadas nos demonstra essa dinâmica temporal do racismo que acontece até mesmo no espaço familiar. Sendo assim, o racismo é comum e presente para com aqueles que querem ingressar ou que já são iniciados nas religiões afrodescendentes. Logo, podemos concluir que o racismo não escolhe ambiente e perdura no tempo, se atualiza e se refaz:

Eu comecei eu tinha 7 anos de idade... Eu bolei⁶³, eu tinha 7 anos, dia 8 de dezembro de 67 [...] o *Orixá* queria feitura, só que as minhas tias que me criavam, elas não aceitavam [...] Assim em 67 era uma coisa muito oculta, as pessoas... Hoje, que nós já estamos mais evoluídos, nas pessoas ainda existe aquele preconceito, chamam a gente de macumbeiro [...] Eu fui deserdada da minha família, porque eram as minhas tias que me criaram. Então elas falaram assim: se você... você tem que escolher entre seus *Orixás* e a minha casa. (Maria Marlene – Mãe *Delewi*)

Podemos notar também que o racismo, mesmo tendo sido expresso em momentos passados, permanece vivo na memória dos indivíduos. A fala de outros dois entrevistados reforça essa análise da dinâmica do racismo no cotidiano dos sacerdotes praticantes de religiões de raízes africanas.

Acho que hoje ta mais... assim, quebra de barreira, quebrar esse preconceito [...] Eu sempre fui de candomblé [...] pessoal discriminam o candomblé sem conhecer, eu já sofri preconceito no colégio, tinha colega e tudo, eles não

⁶³ Expressão utilizada para se referir ao transe, a incorporação, momento em o *Orixá* toma posse do corpo.

sabiam que eu era do Candomblé a partir do momento que souberam começaram a si afastar de mim, aí muita gente me perguntava o que o eu fazia. (Cícero Alexsandro - *Ogan*).

Porque já houve muito preconceito quanto a cultura africana né? Hoje não, hoje você ver muito assim... é mais liberto. Sempre que uma pessoa fala bem de uma coisa, já tá quebrando um certo... [preconceito] né? (Francisco Moreira - *Iaô*)

Então é em meio a essa dinâmica do racismo, entre passado e presente, que surge o terreiro *Iabasé* de *Xangô* e *Oxum*, nasceu num período em que muitos estavam em processo de extinção. Existem relatos de existência de terreiros nas décadas de 70 e 80, contudo, início da década de 80 muitos terreiros deixaram de funcionar, alguns desses são citados pelo entrevistado Francisco Moreira, em seu relato cita a existência de um terreiro da década de 70, mas que não teve contato e que já no início dos anos 80 já não mais existia:

Eu não conheci, eu não cheguei a conhecer, eu vi falar que existiu um terreiro entre Juazeiro e Crato [...] Mas eu não sei nem a localidade, assim eu ouvi [...] uma vez um comentário pela boca do próprio João de Lira [...] Da década de 80, que eu entrei em 84 e de 84, pra cá já não existia [...] esse terreiro foi antes [...] esse terreiro aí não conheci, porque os terreiros do meu tempo conheci tudinho, até outros que faz muito tempo que se acabaram, como o do finado Aragão, que era lá no Pio XII, um dos primeiros terreiros. Nezim nas Popular, Zé Pretim na D. Pedro II, finado Salvino, esses daí eu conheci [...] esses daí muitos deles se acabaram em 85, 86. (Francisco Moreira - *Iaô*).

O terreiro da *yalorixá Delewi* emerge nesse contexto em que uns estão se exaurindo e fechando suas portas, outros surgindo e mantendo-se no exercício de sua função enquanto espaço religioso de transmissão de conhecimento. Os nossos entrevistados (as) afirmam que houve muita mudança quando se compara com as décadas de 80, 90 e início dos anos 2000. A história desse terreiro, que nos dias atuais está nos seus 30 anos de existência, segundo relatos de entrevistados, é o mais antigo ainda em funcionamento. Surgido no ano de 80 sobreviveu às perseguições e proibições tanto da sociedade quanto dos órgãos públicos.

Para iniciarmos a história da abertura do barracão de *Iabasé* de *Xangô* e *Oxum* se faz de grande relevância trazer à tona parte da história do ingresso na religião da mãe de santo *Delewi*, que hoje coordena a casa considerada a mais antiga da cidade ainda em exercício. No ano 1967 a então criança Marlene, com seus 7 anos de idade teve o seu primeiro sinal de incorporação. O fato ocorrido em 8 de dezembro desse ano foi marcante e determinou o caminho que a garotinha deveria seguir. Morando na cidade de Senhor do Bonfim, estado da Bahia, logo procurou uma pessoa de terreiro, chamada mãe Laura, a qual identificou que eram os pedidos dos *Orixás* para iniciação daquela criança e logo fez a primeira obrigação⁶⁴. Vejamos:

Era em Bonfim [...] Na igreja de Senhor do Bonfim, em plena lavagem de 8 de dezembro, todo mundo fazia homenagem a *Oxum* e eu tava na missa, eu tava... Simplesmente a *Oxum* me bolou, em 67, eu tinha 7 anos [...] E mãe Laura foi a primeira pessoa que pôs a mão no meu *Ori*⁶⁵, na minha cabeça, foi a filha de *Xangô*, mãe Laura [...] (Maria Marlene – Mãe *Delewi*).

Então, em 1974, já com seus 14 anos de idade, a garota ainda com o nome de Marlene, veio embora para Juazeiro do Norte, junto com suas duas tias. O discurso predominante era de que a cidade era terra santa e que não existia “macumbeiro”⁶⁶. No intuito de fazer “a cura” ou colocar no esquecimento da garota os fatos que ocorreram em Bonfim, para isso, as tias venderam os pertences e vieram morar na cidade. Entretanto, a mudança não garantiu nem muito menos afastou a adolescente das raízes africanas. Aqui teve contato com o senhor de nome Bartolomeu, *babalorixá*, que iniciou a menina no Candomblé. O relato da entrevistada permite ter, com certo grau de proporção, uma aproximação maior com a realidade na qual ela vivia naquele momento:

⁶⁴ São cerimônias realizadas para o *Orixá* ou *Orixás* representantes dos iniciados. Neste caso específico foi um cerimonial de ligação ou primeiro contato com o orixá. Muitos casos usam a expressão fazer trabalho.

⁶⁵ Palavra em *Yorubá* que significa cabeça. A expressão colocar a mão na cabeça é fazer as obrigações primeiras pedidas pelo *Orixá*.

⁶⁶ A palavra deriva de macumba, este por sua vez, instrumento musical de percussão. Macumbeiro seria o músico responsável por tocar o instrumento. Todavia, a expressão é uma das formas verbais de manifestar a discriminação para com os praticantes de religiões de matrizes africanas.

[...] Aí depois de 7 anos foi que eu conheci meu pai [*babalorixá* – pia de santo], *Onedejê*, na época ele era filho de *Kamunkan*. Foi em 74, eu tinha 14 anos [...] foi coisa do destino, porque minha tia veio embora pra cá para o Juazeiro, porque aqui não tinha macumbeiro e ela vendeu tudo lá e no fim viemos morar aqui [...] Terra santa, minha tia dizia que aqui não tinha... Eu lembro como se fosse hoje, eu cheguei aqui no dia 27 de dezembro de 74. Conheci meu pai dia 1º de janeiro de 75. Foi assim ô, eu vinha da missa e escutei só o tambor e logo despertou um interesse [...] Aí fiz minha obrigação e eu recebi um cargo [...] (Maria Marlene – Mãe *Delewi*).

Aos 14 anos de idade, feitas as obrigações necessárias, ingressou de vez no Candomblé. As tias informadas de que a adolescente havia se iniciado na religião resolveram tentar impedi-la ou proibi-la de frequentar os locais de culto. Então, logo veio uma má notícia, ou seja, fato marcante na vida dessa, agora, adolescente, o ultimato dado por suas duas tias que a criavam, ela deveria escolher entre a religião e a casa das tias, logo optou pela prática religiosa. A fala da nossa entrevistada permite-nos entender um pouco de sua indignação, também seu orgulho de ser de Candomblé e sua perseverança em prosseguir na religião e não temer as ações racistas. Vemos também parte de seu percurso até chegar ao cargo de hierarquia maior dentro de uma roça:

Eu renunciei tudo, eu tinha 14 anos e não me arrependo, porque eu fiz meu *Orixá* [...] Hoje eu sou *yalorixá*, eu tenho mais de 30 anos [...] Se eu contar de quando eu entrei no angola já faz 43 anos, eu tinha 7 e hoje tenho 50 anos. Então eu conto quando fui *catulada*⁶⁷, ta entendendo? Eu conto de 75 pra cá, porque de 67 até 75 eu era uma *abian*⁶⁸ [...] Eu fazia parte do candomblé, mas eu não era um *iaô* [...] Então a partir dos meus 15 anos... Meu presente de 15 anos foi meu *Orixá*, porque foi o presente melhor do mundo (Maria Marlene – Mãe *Delewi*).

Aqui, encerramos a história de inserção no Candomblé da mãe *Delewi* e aproveitamos o ensejo, do aparecimento do senhor Bartolomeu, o *Onedegê*, para salientar que este é a figura central na abertura e configuração do terreiro que aqui nos

⁶⁷ A expressão significa cortar o cabelo, porém, muitas vezes é entendida nas falas dos iniciados como sendo o próprio processo de iniciação em si. Mas na verdade é parte desse procedimento, pois para a realização do mesmo é necessário um conjunto complexo de atividades, entre as quais está o corte do cabelo e depois a raspagem da cabeça. O corte o cabelo tem uma representação simbólica, pois é na cabeça onde habita o *Orixá*, é o local de concentração das energias, por meia dela existe o contato entre mundo material e espiritual.

⁶⁸ É a pessoa que entra na religião de Candomblé, fez uma obrigação inicial, mas não se iniciou na religião. Quando iniciado tornar um *iaô*, filho ou filha de santo.

propomos a investigar. Bartolomeu José Coutinho teve sua iniciação confirmada em Maceió, estado de Alagoas, o pai de santo *kamukan* realizou a feitura, anos depois faleceu e Bartolomeu renovou suas obrigações na cidade de Aracaju, estado de Sergipe. De acordo com os relatos dos entrevistados percebe-se que em meados da década de 70, do século XX, *Ondegê*, já era pai de santo e possuía seu terreiro, localizado à Rua Santa Rosa, bairro do Socorro.

No ano de 1980 já havia a execução de alguns trabalhos no terreiro *Iabasé* de *Xangô* e *Oxum*, situado a Rua Leão XIII, bairro do Socorro. Mas somente em 1982 é que é realizada a inauguração do local. O primeiro *babalorixá* da casa foi o senhor Bartolomeu, mais conhecido por sua *digina* – *Ondegê*, que permaneceu a frente até 1985 quando a dona Maria Luiza, a então mãe pequena do barracão assumiu a coordenação. *Kamuqueazaze*, como era mais conhecida dona Maria foi avançando a idade e com tempo surgiram alguns problemas de saúde e teve que deixar o terreiro, em 1994, a carga da mãe *Delewi* que até o momento era apenas a mãe *Kota*⁶⁹. Mãe *Kamuqueazaze* ainda permanece morando no terreiro, mas não exerce de forma efetiva, em razão de sua saúde debilitada, nenhum trabalho dentro do terreiro.

Desde de 1992 a mãe *Delewi* já vinha se preparando para assumir o lugar, mas somente dois anos depois, quando realmente a mãe *Kamuqueazaze* já não podia mais realizar suas funções, concretiza-se sua efetivação de carga e passa a ter responsabilidade de *yalorixá*. A partir do ano de 94 a antiga Mãe *Kota*, mãe Marlene, deixa de ser apenas *Kota* para assumir o maior cargo dentro de um terreiro de Candomblé. Em seus depoimentos demonstra felicidade e prazer em ter assumido a incumbência de tão grande importância da casa.

Manter-se na função requer muito tempo de aprendizagem, dedicação e responsabilidade, a prática dos cultos e o processo de transmissão dos ensinamentos estão principalmente nas mãos da mãe de santo. A perpetuação das práticas religiosas de base africana é o combustível que alimenta a mãe *Delewi*, a *yalorixá* revela seu interesse e preocupação em conservar os ensinamentos religiosos africanos.

⁶⁹ *Kota ambelai*, origem angola-congo, é a mulher que toma conta dos iniciados. Neste caso específico está sendo usado apenas uma forma de contração da palavra: *Kota*. Presente também no Candomblé *Bantu*.

Olha eu gosto do que faço [...] *Orixá* é humildade, é a gente ser companheiro um do outro, ninguém querer ser mais do que as outras pessoas [...] (Maria Marlene – Mãe *Delewi*).

[...] Meu pai [*babalorixá*] fez minha obrigação e eu recebi um cargo [...] como a mãe criadeira da casa, a mãe *Kota*, eu fui a mãe *Kota* 17 anos [...] Todo *iaô* [...] eu ficava 21 dias, pra ensinar as rezas, os ensinamentos... Porque dentro do *roncô*⁷⁰ tem muitos fundamentos, tem preceitos [...] O meu pai me ensinou muita coisas [...] Eu passei 17 anos sendo mãe criadeira, cuidando, ajudando, aprendendo, porque não é fácil [...] porque você vai fazer um *Orixá*, você tem que saber os fundamentos (Maria Marlene – Mãe *Delewi*).

O terreiro de Candomblé *Iabasé* de *Xangô* e *Oxum*, representado na figura da mãe *Delewi*, configura parte da resistência negra enquanto espaço de continuação da religiosidade. Local que busca manter os ensinamentos, busca transferir os ritos, mitos e os princípios da religiosidade afrodescendentes. Assim, podemos comprovar quando da existência de filhos e filhas de santo de seu terreiro que vão além do espaço de culto levando junto em suas cabeças os ensinamentos recebidos dentro do local sagrado. O anseio por ruptura de fronteiras para além do espaço religioso também faz parte do cotidiano do Candomblé. Perguntando por esse processo de rompimento um dos depoentes faz a seguinte consideração:

Ele [ensinamentos] ultrapassa no sentido de que... Porque vai ultrapassar porque você tá fazendo filhos de santo e eles vão e moram não nesse *axé*, moram em outros canto, esses vão com um tempo se graduando, com a graduação eles vão manter o seu próprio terreiro, ou seja, já passou desse terreiro o ensinamento pra outro e assim vai. E outra coisa tem também os convidados, as pessoas que não são ingressados, que vem aqui, conversam, ver, assiste, perguntam, aí aprendi e isso eles passam pra quem? Pra amigos para os familiares [...] Os ensinamentos sai do *Axé* pra fora sim (Cícero Alexandro – *Ogan*).

Outro entrevistado também reforça as ponderações, quando perguntado acerca dos ensinamentos, ultrapassando as delimitações do *lôcus* religioso de raízes africanas:

⁷⁰ É um quarto reservado aos iniciados. Faz parte do processo de iniciação, as pessoas ficam recolhidas nesse espaço aprendendo os ensinamentos, como realizar as práticas ritualísticas, como fazer os alimentos para os *Orixás*, etc. Entendido também como espaço sagrado.

Sai... Sai de várias de maneiras né? Sai na maneira de... Pessoas que vem pra visitar, vê aquele ritual, vê aquela harmonia, aquela vibração dos *Orixás* né? Aquela veneração, aquela louvação e aquela fé. Então ali aquele visitante já passa pra outra pessoa né? Aquela forma. Já tem também pessoas que vem... Atrás de uma ajuda, aí já vê o culto, o trabalho, aí já... Começa a interessar um pouco, aí o que a gente pode ensinar a gente ensina e aquela pessoa já transmite a outra pessoa lá fora (Francisco Moreira – *Iaô*).

Apesar dos praticantes notarem o dinamismo da cultura com relação ao contexto sócio-histórico, eles entendem que algo de essencial permanece e que este permanecer deve ser preservado e repassado. Os sacerdotes do candomblé também percebem que as gerações futuras são segmentos importantes nesse processo de transferência dos ensinamentos e que a essa ascendência devem ser direcionadas as atenções, os ensinamentos dos ancestrais devem ser repassados pela geração que surge no terreiro. Isto é, os jovens e os mais novos dentro do culto são focos principais nesse procedimento de transferir os ensinamentos dentro do terreiro, esse segmento social garante o continuar da religiosidade de origem africana. As considerações – ancestrais, transmissão, ensinamentos – impressas nestas análises são destacadas na seguinte explicação:

A minha intenção é dá caminhos a minha nação, a minha família *Delewi*. Porque tudo isso vai de geração, porque a gente não pode receber um cargo e ficar com ele parado, o *Axé* tem que ser passado, ele é uma energia que não pode ficar só pra mim. Eu quero dividir tudo isso. Porque o caminho do Candomblé é a continuação, é o andamento dele... Que tem que dá [...] pela continuação de tudo aquilo que a gente tem, de tudo aquilo que a gente aprendeu, porque a gente não pode prender o que a gente tem. A gente tem que passar [...] E não deixar morrer, sempre dá continuidade (Sandra Margarethe – *Iaô*).

A importância dos ancestrais é saber de onde vem as origens, você sabendo que tem as origens dos ancestrais, você sabe que seus antepassados cultivava aquilo e que tem certa importância que passou de geração e geração, a obrigação da gente mais novo é tentar seguir o mais perto, daquilo que eles fizeram, possível. Você ver que a coisa muda bastante e a gente tem que se adaptar hoje em dia. A adaptação é crucial, mas você deve manter o que os seus ancestrais passaram pelos mesmos ensinamentos [...] Aquela coisa que tem que ser daquele jeito ali é importante porque vai passar de geração para geração e vai manter aquele equilíbrio (Cícero Alexsandro – *Ogan*).

Na fala de mais um entrevistado nota-se a relevância de conservar os ensinamentos que vêm dos ancestrais, o cuidado em preservar os conhecimentos trazidos pelos primeiros negros:

Porque vem dos antepassados né? Traz as raízes, os *Orixás* são raízes, que vem da cultura, dos antepassados da gente [...] É uma coisa... Um fundamento que pode ajudar muita gente, então a pessoa passa pra não ver se acabando como muita coisa que se acabou no decorrer do tempo (Francisco Moreira – *Iaô*).

Feitas essas investigações, é notável que a Pedagogia Educacional de Transmissão de Ensinamentos de Terreiro possua seu método próprio e que isso não é sinônimo de uma falsa metodologia. As ponderações nos fazem refletir que devemos olhar a pedagogia de terreiro com uma perspectiva que não apenas aquela presa ao modelo determinado por conceitos construídos, por grupo dito científico; e que somente estes podem decidir o que é e o que não pedagogia. Logo, exigindo que todas as outras possibilidades de pensar pedagogia devem ser tal e qual a determinada. Deste modo, para nós, seria um erro delimitarmos a pedagogia de terreiro ao modelo predominante de pedagogia adotada nas literaturas atuais.

5.3. Pedagogia afrobrasileira: uma transmissão do conhecimento - cultura e sentimento de identidade.

Beillerot (1985) apresenta uma definição da ação pedagógica: 'uma prática, ou seja, um conjunto de comportamentos e ações conscientes e voluntários de transmissão de saberes (...) por explicações que apelam à razão de uma ou mais pessoas, com a finalidade de: 1) modificar os comportamentos, os afetos, as representações dos ensinados... (aptidão

para a mudança); 2) fazer adquirir métodos e regras fixas que permitem fazer face a situações conhecidas que se reproduzem com regularidade (aptidão para a resolução de problemas dados); fazer agir' (BEILLEROT, 1985 *apud* LIBÂNEO, 2002)

Para entendermos a pedagogia de terreiro, se faz de grande importância demonstrar o que se construiu acerca de conceito de pedagogia no modo mais trivial do termo. Dessa forma, nos propomos a construir uma discussão analítica a partir das investigações de Libâneo (2002), Cambi (1999) e Gasparin (2005) os quais põem em xeque a existência conceitual daquele modelo de pedagogia presa somente aos parâmetros técnicos que se detém a ensinar apenas conteúdos, ditos formais. Feito tais considerações, passamos a nos deter, e conseqüentemente, compreender os pontos comuns e insuetos entre uma e outra.

Tecidas essas exposições elucidaremos o processo pedagógico de transmissão de ensinamento no terreiro; entendendo que tal procedimento tem como intuito o processo educacional com a finalidade de formar o sujeito de Candomblé para transformar e atuar na comunidade no tangente a conservação, prosseguimento e resistência da Cultura, das práticas religiosas e da história africana.

A visão pedagógica educacional da contemporaneidade veio causar quebras paradigmáticas, negou e transformou o seu modo de ser visto apenas como método e técnica de análise, entrou com todo vigor nos desejos e nas ações que aspiravam mudar as realidades socioculturais. Esse desejo de mudança, essência do fazer pedagógico educacional exposto por Libâneo (2002), Cambi (1999) e Gasparin (2005), também é perceptível quando da investigação acerca da pedagogia de transmissão de terreiro, neste meio, o Educar para transmitir e resistir está para além dos princípios básicos de conservar a cultura, manter a história e o prosseguir da religião; o Formar é também para mudar a realidade, princípio da pedagogia de transmissão de terreiro.

Cambi (1999), Gasparin (2005) e Libâneo (2002) propõem um conceito ampliado de educação e de pedagogia que aqui nós apoiamos para compreender a pedagogia de transmissão dos ensinamentos no terreiro de candomblé. Esse processo de formação educacional dentro do espaço religioso de matriz africana, se confunde irremediavelmente com o que se diz da ampliação do conceito de pedagogia. Esse fazer

pedagógico dentro da roça está preocupado não apenas com os ensinamentos de cunho religioso, mas está interessado também com a formação social do agente sócio-histórico, tem a intenção de formar um cidadão que percebe os problemas emergidos pelo racismo e com essa percepção possa combatê-lo.

De forma introdutória podemos dizer que a pedagogia de transmissão dos ensinamentos de Candomblé tendo como foco a educação de terreiro que, por sua vez, visa, não apenas a manutenção da religiosidade, mas também a atuação da sociedade no combate ao racismo e ao preconceito quando se trata de mudar a realidade sócio-histórica. Ou seja, as pessoas têm que ver “que no candomblé não é aquela coisa do demônio não [...] *Xangô* é o Deus do trovão, *Oxum* Deusa das águas, então... É natureza” (Mãe *Delewi*). Nos dizeres de Gasparin (2005) e Libâneo (2002) é uma prática pedagógica educativa porque tem uma intenção, tem o desejo de mudar a realidade social, pois “em todo lugar onde houver uma prática educativa com caráter de intencionalidade, há aí uma pedagogia” (LIBÂNEO, 2002, p. 51).

5.3.1 Pensando a pedagogia no terreiro de Candomblé

Tudo o que é histórico é mutável. Conquistas históricas, por mais aguerridos que tenham sido, não podem ser cristalizadas. A redução do trabalho pedagógico à docência não pode, portanto, constituir-se em algo imutável [...] As novas realidades estão exigindo um entendimento ampliado das práticas educativas e, por consequência, da pedagogia (LIBÂNEO, 2002, p. 12).

Libâneo (2002), Cambi (1999) e Gasparin (2005) em seus estudos questionam o fator de se pensar a pedagogia como algo restrito somente às análises técnicas e

reflexões teóricas “a partir e sobre as práticas educativas”. Desse modo, os autores entendem como sendo um “equivoco lógico-conceitual”. Isto é:

O senso comum [...] de que a Pedagogia é o modo como se ensina, o modo de ensinar a matéria, o uso de técnicas de ensino. O *pedagógico* ai diz respeito ao metodológico, aos procedimentos. Trata-se de uma ideia simplista e reducionista” (*Id, Ibidem*, p. 29).

A pedagogia e a educação, no entender desses autores, estão diretamente ligadas e, por conseguinte, ultrapassam essa ambiência técnica educacional atuando sobre os mais variados setores da sociedade; estando presente nas relações sociais e tendo como fim transformar a mesma. Cambi (1999) é cabível na sentença quando declara:

Até a pedagogia como saber vem mudando de forma: perde qualquer caráter dogmático, invariante e supra-histórico, e se torna saber das transformações e das formações históricas; liga-se à política [...] como se liga a ciência e a filosofia [...] caminha para uma nova identidade: plural, dialética, crítica (CAMBI, 1999, p. 642).

A pedagogia-educação está relacionada em um processo dialógico e dialético, como defende a teoria freireana, com o sistema⁷¹, este apreendido como uma relação entre as partes e o todo. Sendo assim:

[...] O conhecimento se origina na prática social dos homens e nos processos de transformação da natureza por eles forjados. [...] Agindo sobre a realidade os homens a modificam, mas numa relação dialética, esta prática produz efeitos sobre os homens, mudando tanto seu pensamento como sua prática (CORAZZA, 1991, p. 84 *apud* GASPARIN, 2005, p. 4).

⁷¹ Conceito o qual extraímos da seguinte leitura: “Um sistema é uma organização de fenômenos tão inter-relacionados que a relação de uma parte com a outra é determinada pela relação com o todo [...] a relação do indivíduo com o outro é determinada pela relação indivíduo com o todo. Um sistema é isso” (WHITE, 2009, p. 81)

Logo, pensar a pedagogia, modo mais comum de vê-la, como algo somente da prática do professor é estreitar o conceito e as funções da pedagogia e negar todas as outras possibilidades abertas à atuação da mesma. Ou seja, é “reduzir a ação pedagógica à docência e produzir um reducionismo conceitual, um estreitamento do conceito de pedagogia” (LIBÂNEO, 2002, p. 14).

A pedagogia [...] investiga os objetivos sociopolíticos e os meios organizativos e metodológicos de viabilizar os processos formativos em contextos socioculturais específicos [...] As práticas educativas ocorrem em muitos lugares, em muitas instâncias formais, não-formais, informais. Elas acontecem nas famílias, nos locais de trabalho, na cidade e na rua, nos meios de comunicação e, também nas escolas. Não é possível mais afirmar que o trabalho pedagógico se reduz ao trabalho docente nas escolas. A ação pedagógica não se resume a ações docentes, de modo que, se todo trabalho docente é trabalho pedagógico, nem todo trabalho pedagógico é trabalho docente (LIBÂNEO, 2002, p. 13-14).

Segundo Libâneo (2002), Cambi (1999) e Gasparin (2005) ver a pedagogia por esse foco é restringi-la a apenas um método de pesquisa, o qual visa apenas averiguar ou estudar como funciona o processo educacional no espaço formal de educação; entender a pedagogia por esse viés é “vulgarizar” a essência do fazer pedagógico. Já que “o ponto de partida do novo método não será a escola [...] mas a realidade social mais ampla. A leitura crítica dessa realidade torna possível apontar um novo pensar e agir pedagógico” (GASPARIN, 2005, p. 3).

Libâneo (2002) e Cambi (1999) criticam esse significado fechado e limitado de pedagogia e de educação, o mesmo nos abre um leque de possibilidades para enxergarmos tal conceito; já que é as mudanças e alterações geradas com o decorrer do tempo permitiram condições necessárias para o nascimento dos novos conceitos e de novos formatos de ciências para entender a realidade e a existência humana. A pedagogia contemporânea surgiu nesse bonde, apareceu com diferentes focos e variadas formas de fazer pedagógico, este veio e pôs por água a baixo o dogmatismo de que era apenas um fazer técnico e metodológico. Pois, conforme complementa Libâneo (2002) em seus estudos:

A ampliação do conceito de educação, decorrente da complexificação da sociedade e da diversidade das atividades educativas, não poderia deixar de afetar a Pedagogia, tomada como teoria e prática da educação. Em várias esferas da sociedade surge a necessidade de disseminação e internalização de saberes e modos de ação (conhecimentos, conceitos, habilidades, hábitos, procedimentos, crenças, atitudes), levando a práticas pedagógicas. Mesmo no âmbito da vida privada, diversas práticas educativas levam inevitavelmente a atividades de cunho pedagógico na cidade, na família, nos pequenos grupos, nas relações de vizinhança. Em resumo, estamos diante de uma sociedade genuinamente pedagógica (LIBÂNEO, 2002, p. 27).

No que compreende a pedagogia educacional ampliada, todos os sujeitos são contemplados, e todos fazem parte dessa dinâmica de formação, no sistema em que todos são partes e as partes formam o todo. A estrutura social, política, cultural e religiosa compõe e interage na formação daqueles atores que a fazem, uma relação de interação em que o sujeito constrói o mundo ao mesmo tempo em que sofre ação dele. Esse sistema complexo está presente em todos os segmentos da sociedade e o fazer pedagógico educacional, responsável pela formação e adequação do indivíduo ao meio social, é encontrado também nessa relação de parte e todo. Essa relação parte-todo e fazer pedagógico educacional estão presentes nos mais diversos ambientes, conforme Libâneo (2002) e Gasparin (2005) apresentam:

Em casa, na rua, na igreja ou na escola, de um modo ou de muitos, todos nós envolvemos pedaços da vida com ela: para aprender, para ensinar, para aprender-e-ensinar. Para saber, para fazer, para ser ou para conviver, todos os dias misturamos a vida com a educação [...] Não há uma forma única nem um único modelo de educação; a escola não é o único lugar em que ela acontece e talvez nem seja o melhor; o ensino escolar não é a única prática, e o professor profissional não é seu único praticante (LIBÂNEO, 2002, p. 26).

Este fazer pedagógico é uma forma que permite compreender os conhecimentos em suas múltiplas faces dentro do todo social. Cada conteúdo é percebido não de forma linear, mas em suas contradições [...] Assim, cada parte, cada fragmento do conhecimento só adquire seu sentido pleno à medida que se insere no todo [...] (GASPARIN, 2005, p. 3)

Intuito central da pedagogia, no entender de Gasparin (2005), Cambi (1999) e Libâneo (2002), são os procedimentos da educação, como se organizar e reestruturar as metodologias, as práticas de ensino, mas não somente essas questões “pragmáticas” e

técnicas. Outra parte que compõe a linha de pesquisa da pedagogia, que é consequência de sua forma de atuar, é a investigação dos problemas de cunho sócio-histórico que atingem as relações sociais. Cambi (1999) evidencia as proposições:

A pedagogia é um saber que se tornou (e se torna) [...] cada vez mais central: social, política e culturalmente. De fato, pela pedagogia passam os diversos problemas da convivência social e da projeção política, como também os da continuidade e da renovação, um itinerário de intervenção, uma obra de orientação, de acompanhamento, de interpretação ativa, que só a pedagogia/educação pode desenvolver (CAMBI, 1999, p. 642).

A investigação proposta pelo fazer pedagógico não está fechada somente no conjunto de normas e determinações normativas, ou seja, técnicas, mas sim, tem a pretensão de descobrir as problemáticas surgidas na Educação, esta, por sua vez, voltada para a realidade social, com a intenção de solucioná-las. A técnica encontrada na pedagogia está preocupada não apenas com os fatores metódicos que regem o fazer pedagógico, mas organizar as suas próprias estruturas para melhor tratar dos problemas educacionais, assim tornando possível transformar a realidade social. Logo:

“O *pedagógico* refere-se a finalidades da ação educativa, implicando objetivos sociopolíticos a partir dos quais se estabelecem formas organizativas e metodológicas da ação educativa. Nesse entendimento, o fenômeno educativo apresenta-se como expressão de interesses sociais em conflito na sociedade. É por isso que a Pedagogia expressa finalidades sociopolíticas, ou seja, uma direção explícita da ação educativa” (LIBÂNEO, 2002, p. 30).

Cambi (1999), Gasparin (2005) e Libâneo (2002), ainda complementam suas investigações, afirmando que a pedagogia e seu fazer educacional está voltada em tornar a ações dos sujeitos em atos mais humanos, isto é, no sentido de pensar o mundo mais justo em termos sociais, culturais e políticos, e, no nosso caso particular, o combate às práticas racistas ainda persistentes na sociedade atual que permitem a intolerância religiosa; é com esse fim que a pedagogia de ensino e transmissão de conhecimento nos terreiros se preocupa. O potencial pedagógico educacional aspira a transformações na sociedade com a finalidade de libertar os dominados, retirar das margens sociais os

marginalizados, dar voz aos excluídos e permitir a edificação de uma verdadeira e digna existência humana. Libâneo (2002) completa:

Pedagogia é, então, o campo do conhecimento que se ocupa do estudo sistemático da educação, isto é, do ato educativo, da prática educativa concreta que se realiza na sociedade como um dos ingredientes básicos da configuração da atividade humana. Nesse sentido, educação é o conjunto das ações, processos, influências, estruturas, que intervêm no desenvolvimento humano de indivíduos e grupos na sua relação ativa com meio natural e social, num determinado contexto de relações entre grupos e classes sociais. É uma prática social que está na configuração da existência humana individual e grupal, para realizar nos sujeitos humanos as características de 'ser humano'. Numa sociedade em que as relações sociais baseiam-se em relações de antagonismo, em relação de exploração de uns sobre outros, a educação só pode ter cunho emancipatório, pois a humanização plena implica a transformação dessas relações⁷² (LIBÂNEO, 2002, p. 30).

Libâneo (2002) em seus estudos, averigua outros conceitos no intuito de complementar suas análises acerca de como se estrutura a pedagogia educacional. Esta, afirma o autor, não está presente somente no âmbito da instituição formal, ou seja, escola, universidade, institutos técnicos, etc. Pois, de acordo com suas investidas, a “ação pedagógica” está presente nos mais variados espaços da sociedade, isto é, “o pedagógico perpassa toda a sociedade, extrapolando o âmbito escolar formal, abrangendo esferas mais amplas da educação formal e não-formal” (LIBÂNEO, 2002, p. 28). O pesquisador ainda reforça a afirmativa com o seguinte argumento:

De fato, vem se acentuando o poder pedagógico de vários agentes educativos formais e não-formais. Ocorrem ações pedagógicas não apenas na família, na escola, as também nos meios de comunicação, nos movimentos sociais e outros grupos humanos organizados, em instituições não-escolares (*Id.*, *Ibidem*, p. 27).

⁷² Caso não tivesse esse vínculo coma práxis humana, implicando a crítica dessa práxis e uma consciência prática, a Pedagogia perderia sua capacidade de influir na práxis e se tornaria 'uma ciência profissional pragmática do professor, mera transmissora de conhecimento para o domínio das aptidões técnicas e artesanais da orientação do ensino, submetido a objetivos determinados politicamente (Schmied-Kowarzik, 1983, *apud* LIBÂNEO, 2002)

Todavia, aqui ressaltamos que entender a pedagogia de terreiro é compreender que a mesma, diferente do que pensa Libâneo (2002), está entre o que o autor conceitua como *educação formal, informal e não-formal*. O pesquisador entende estas como sendo algo construído pela conjuntura sócio-histórica, modificada pela cultura, pelas ações humanas e que deste conjunto “resultam os conhecimentos, experiências, práticas” (*Id, Ibidem*, p. 31). Contudo, a *educação informal* não tem relação direta com instituições e não “são intencionais e organizadas”; ou seja, “caracterizando-a educação informal, como não-intencional, isto é, sem objetivos explícitos, sem o caráter de institucionalidade e estruturação” (*Id, Ibidem*, p. 33). Já a *educação não-formal* possui seu espaço em instituições educativas, porém, se mantém distantes dos “códigos”, “regras” e padrões institucionais formais. Embora, a não-formal, diferente da informal, possui “certo grau de sistematização e estruturação” (Libâneo, 2002, p. 31).

A pedagogia de transmissão do conhecimento no espaço do terreiro está fora dos três modelos delimitados e demonstrados por Libâneo (2002). Usar um único molde, com suas demarcações de educação formal, informal ou não-formal não é suficiente para apreendermos a pedagogia que acontece na roça. Isto é, pegar pedagogia do espaço sagrado de Candomblé e tentar enquadrá-la e limitá-la em um único desses moldes é colocá-la à margem da pobreza de conceito, é castrá-la de sua riqueza e complexidade, pois ela é mais que uma educação formal, mais que uma educação informal e mais que a não-formal.

Desse modo, o melhor é pensar a pedagogia de terreiro como um método que possui sua formação própria de propagar para durar e resistir; possui suas particularidades e está para além das fronteiras do lugar religioso. Se a tentativa é compreendê-la com base nos padrões dados por Libâneo (2002) a saída mais viável é ver que o conjunto das educações (formal, informal, não-formal) seus aspectos, suas características em alguns momentos se distanciam e em outros se aproximam do fazer pedagógico de terreiro. Em se tratando do distanciamento da educação formal, podemos garantir que a pedagogia de terreiro está fora do espaço institucional, este, por sua vez, fator primeiro na determinação daquela educação; porém se aproxima no tocante a ter um objetivo explícito, seus atos têm intenções, se propõem a objetivos específicos estruturados e sistematizados, pontos axiais na educação formal.

Quando arrazoamos na diferença ou semelhança da pedagogia de terreiro com relação à educação informal, entendemos o seguinte: ambas se assemelham no tocante a não ter vínculo com instituições formais. Não obstante, ao contrário da educação informal, o fazer pedagógico de terreiro tem intenções⁷³, objetivos claros e organizados e, por fim, tem uma estrutura apropriada e hierarquizada. A fala do entrevistado nos permite ver que existe sim uma finalidade do fazer pedagógico educacional de transmissão do conhecimento dentro do terreiro. Esse fim está voltado: primeiro ao ato de resistir; segundo a ação de combater o racismo, terceiro na luta contra o potencial da modernidade em tornar as coisas obsoletas:

Bom a importância é fazer com que a nossa religião prossiga por vários anos à frente, que hoje em dia, você já deve ter visto, que devido essa modernidade o pessoal tá muito deixando pra trás as religiões mais antigas... O fato... Principalmente o Candomblé... não sabe o que é a importância de passar para gerações é pra que cultive a nossa religião que foi passada de ancestral pra ancestral; e para quê? Melhore também o mundo porque hoje em dia você vê [...] (Cícero Alexandro – *Ogan*).

Analisando e comparando com a educação não-formal, encontramos também justaposições e afastamentos; o refazer da pedagogia de educação do *lócus* de base religiosa africana se afasta dessa não-formal no momento em que não se faz em instituições educativas. Entretanto, ambas se aproximam em dois pontos: a) por não utilizar os códigos e as regras institucionais formais; b) as duas utilizam-se da prática sistemática e estruturada no seu fazer pedagógico. Nas exposições de um iniciado notamos a sistematização e organização no processo de ensinamento:

Bom o ensinamento igual... Como se você estivesse frequentando uma escola, você vai para aprender. Aqui no Candomblé acontece a mesma coisa, vamos dizer que você ingressa como *abian*. Você sendo um *abian*, é como se fosse um aluno do fundamental, você está começando a aprender como é o

⁷³ Aqui usamos o conceito de intenção utilizado por Libâneo (2002): [...] Duas características fundamentais do ato educativo intencional: primeira, precisamente a de ser atividade humana *intencional*; segunda, a de ser uma prática social [...] Existe sempre uma intencionalidade educativa, implicando escolhas, valores, compromissos éticos. No segundo caso, a educação é um fenômeno social, ou melhor, uma prática social que só pode ser compreendida no quadro do funcionamento geral da sociedade da qual se faz parte. Isto quer dizer que as práticas educativas não se dão de forma isolada das relações sociais [...] (LIBÂNEO, 2002, p. 33).

Candomblé em si, você aprende como são as rezas, o que são alguns tipos de ervas, com tempo. Aí depois de algum tempo, você passou sendo *abian* e aí você diz: quero ingressar num *Orixá*, aí você vai se tornar um *iaô*. Depois de raspado, você se tornando um *iaô* raspado, você atingiu um grau maior; aí com o passar dos anos esse grau vai aumentar (Cícero Alexandro – *Ogan*).

Outra fala reforça as análises supracitadas:

Vamos supor, *iaô* é iniciante do filho [...] Ele é um *iaô* porque ele saiu agora [...] Está de *kelê*⁷⁴, está de preceito, pra ele passar a um *ebômi*⁷⁵ ele vai ficar [...] 7 anos. Então eu que sou a *yalorixá*, que é a mãe, faço o *iaô*. Recebe o *deká*⁷⁶ que é um cargo. Você só passa a um *tatá*, que é pai, depois que você tem um *deká*, é um título, é um diploma [...] Olha é o seguinte... É tipo... É como uma formatura, você faz todas as obrigações, de 1 ano, de 3, de 7, 14, 17 anos, aí você passa a receber o cargo, que é um *deká*... É um diploma [...] (Maria Marlene – Mãe *Delewi*).

A prática pedagógica de candomblé tem seus próprios métodos e sistematização, há uma consciência clara de que no cotidiano são concretizados os atos de transferência dos ensinamentos e que tem uma grande importância transmiti-los. Quando indagado acerca da transmissão de conhecimentos nos expõe o depoente:

É passado de várias formas, tá entendendo? É passado no dia a dia dentro do terreiro, nas obrigações. O dia a dia até no jeito de se comunicar tá transmitindo o conhecimento, né? Às vezes chega um *iaô* novo na casa aí ali tá todo mundo conversando [...] Aí tem hora que fala palavra do dicionário *yorubá*, aí a partir dali já é um conhecimento, que aquele *iaô* novo já vai tomar conhecimento dos significados daquelas palavras dentro do dicionário *yorubá* [...] e também tem os ensinamentos que é transmitido dentro das obrigações, quando um *iaô* entra pra ser iniciado ali ele vai tomar conhecimento do dicionário dos *Orixás*, a língua que os africanos trouxeram com eles, que é dividido em várias nações, Angola, Keto, Jeje [...] É passado as orações dos *Orixás*, que é *umburuci*, é passado a maneira de se comportar no ritual, a maneira de dançar, ali é passado tudo para aquela geração nova que vai entrando. É fora do *ronco*, fora do quarto de santo, quando aquele *iaô* sai de obrigação, ele vai tomar conhecimento também, ele vendo os rituais [...] Tem coisas que vão no decorrer dos dias (Francisco Moreira – *Iaô*).

⁷⁴ *Kelê* (uma gargantilha de contas) usado no pescoço após a iniciação no Candomblé. O *Iaô* a usa, junto a outros apetrechos, durante o período de recolhimento e seguindo algumas restrições denominada de *ewo*. Terminado o tempo de *quelê*, é realizada a retirada do mesmo e feita uma festa em comemoração a chamada "caída de *quelê*".

⁷⁵ É o cargo que só pode ocupado após 7 anos de iniciação no Candomblé.

⁷⁶ Representa um ritual de passagem, recebido aos 7 anos de inserção na religião.

O realizar pedagógico de transmissão de conhecimento dentro do Candomblé também forma seus atores sociais para atuar na transformação de uma sociedade mais justa. Como nos demonstra Sandra em suas palavras:

Eu só queria acrescentar que o Candomblé é busca de união, porque é uma religião de muito *Axé*, de muita prosperidade. E o que tá faltando [...] É só falta de caridade e espírito de humanidade de muitos deles [seres humanos] [...] E eu sinto, sinto muito por isso... Porque eu sei, eu sei que é ma força muito grande a união, a união faz muita força (Sandra Margarethe – *Iaô*).

Seja de forma direta ou indireta, esse processo pedagógico de educação de terreiro ajuda no refazer e no reorganizar do mundo africano no Brasil, permite a reprodução e transmissão das memórias que vieram do além mar. A pedagogia do barracão, de forma analógica, funciona como parte modelo de pedagogia e educação impressa por Gasparin (2005), Cambi (1999) e Libâneo (2002):

Educação associa-se, pois, a processos de comunicação e interação pelos quais os membros de uma sociedade assimilam saberes, habilidades, técnicas, atitudes, valores existentes no meio cultural organizado e, com isso, ganham o patamar necessário para produzir outros saberes, técnicas e valores etc. É intrínseco ao ato educativo seu caráter de mediação que favorece o desenvolvimento dos indivíduos na dinâmica sociocultural de seu grupo, *sendo que o conteúdo dessa mediação são os saberes e modos de ação* [...] A *Pedagogia* [...] investiga a realidade educacional em transformação, para explicar objetivos e processos de intervenção metodológica e organizativa referentes à transmissão/assimilação de saberes e modos de ação (LIBÂNEO, 2002, p. 32-33)

Outro ponto bastante comum na pedagogia dentro do espaço religioso de origem africana é a preocupação em colocar seus sacerdotes dentro dos padrões morais estabelecidos na sociedade. Isto é, conduzir seus agentes no que toca aos padrões morais de boa conduta também faz parte da metodologia pedagógica de transmissão de conhecimento dentro do terreiro. Mãe *Delewi* expressa bem esse desejo de que seus filhos sigam os moldes predeterminados pela sociedade. Quando perguntada a respeito das coisas mais importantes a serem ensinadas aos seus filhos ela responde: “É ser humilde, ter respeito pelo *Orixá*, é não querer nunca ser mais do que o outro e sempre

escutar os mais velhos [...] [O Candomblé] É uma família não pode namorar um irmão com outro”.

A pedagogia efetivada dentro do barracão funciona como fator determinante na manutenção, continuação da cultura e da religião negra, exerce a função de inclusão social e refúgio para sujeitos discriminados; permite a continuidade de um segmento colocado à margem da sociedade. No cotidiano e nas práticas ritualísticas, no instante em que torna em ato o seu potencial transformador, legitima a conservação e permite a propagação. Por intermédio dos rituais transmitidos por esse processo pedagógico educacional, concretizado por vias orais ou escritas, existem estratégias para dar prosseguimento do que foi feito pelos ancestrais; de uma forma ou de outra, práticas antigas que foram executadas no continente africano são revividas, reacesas, refeitas no espaço da roça. Vejamos:

Assim, é um ensinamento tão antigo que vem de geração e geração, vem da África, vai passando, vai passando, vai passando, com o tempo vai se aprimorando também, mas tem que manter as raízes, no Candomblé [...] Tem dança [...] Tem música [...] (Cícero Alexsandro - *Ogan*).

Pensar pedagogia de terreiro em alguns momentos é beirar o conceito de pedagogia já existente e comumente aceito na educação. Investigar esse conceito é também fugir do já existente, é reordenar, é repensar, é extrapolar, é mexer com que o que já está dado. É assim que vemos o processo pedagógico dentro do terreiro, algo dinâmico e transformador. Destarte, que é possível ver uma pedagogia feita em *lócus* religioso de base africana. Olhar a pedagogia nesse território é fugir quase que completamente ou em parte à formulação aceita nas literaturas que tratam o conceito; é ultrapassar o conceito mais comum de pedagogia-educação. É fazer inversões de valores morais dominantes, pois, segundo Oliveira (2007, p. 271):

Na Pedagogia do Baobá essa inversão é declarada: busca-se pensar a educação através do repertório cultural de origem africana e não simplesmente pensar o negro na educação [...] Trata-se, efetivamente, de criar outros referenciais – dinâmicos, inclusivos e criativos.

A pedagogia de terreiro tem uma correlação intrínseca com a Pedagogia do Baobá, defendida por Oliveira (2007), no que toca a relevância dos ancestrais. Ela é responsável pela estruturação não só da realidade sociocultural do momento presente, visando uma organização e transformação social futura, como é entendido no conceito de pedagogia comumente usado. A presentificação do passado, o reviver e o retomar os ancestrais, o educar para resistir, para continuar, para mudar a realidade segregacionista, para manter a cultura e a história de terreiro são condições *sine quo non* na pedagogia praticadas no terreiro ou o que dominamos de pedagogia de transmissão de terreiro.

Os antepassados são um fator primordial no terreiro, o processo de transmissão, o formar para e com o outro, o educar para transformar a comunidade desse território de origem religiosa africana é centrado na representação dos ancestrais. Dessa forma, buscando ou refazendo a realidade a fim de construir realidade melhor e a garantia digna da sua própria existência. “Assim, a Ancestralidade converte-se no princípio máximo da educação, por isso, a *Pedagogia do Baobá* é uma pedagogia que tem na ancestralidade sua fonte e fundamento” (OLIVEIRA, 2007, p. 328). O autor complementa declarando que:

Se ‘educar é construir sujeitos semelhantes aos seus ancestrais’, como disse Sara Pain, a Pedagogia do Baobá visa esta construção como um encontro consigo e com o Outro, utilizando-se de uma semiótica produzida em território próprio, valendo-se dos valores forjados na história da comunidade. É assim que o negro-africano forja a si mesmo e, por força da coragem do enfrentamento de si, renasce no Outro, tendo sido ele e o Outro transformados numa *dialética* de amor (*Id, Ibidem*).

Enfim, a pedagogia educacional de transmissão de conhecimento configura-se em ato de resistir às intempéries da realidade sócio-histórica, edificada por grupos dominantes e racistas. É, também, transmissão dos ensinamentos, dos mitos, ritos, dos comportamentos morais e religiosos; é a preocupação com a formação e o comportamento social dos sacerdotes; é permanência e recriar o que ficou em tempos passados; é a transformação da realidade socialmente construída e dispare; é a relação dialética-dialógica dos atores com a existência e o existir do mundo; é a pedagogia da construção e da reatualização da identidade africana; é o rompimento de fronteiras; é o

fazer pedagógico dos ensinamentos morais; é o reavivar das memórias e dos ancestrais. Em resumo, é a pedagogia ancorada em uma educação que nota o racismo e busca mudar tais conjunturas; está voltada para a busca de uma existência mais digna e humana em termos étnico-raciais; esse é o modelo que podemos afirmar da *Pedagogia da transmissão da religiosidade africana*.

5.3.2. Cultura de terreiro e sentimento de identidade

Para entendermos Cultura de terreiro é importante recorrermos às literaturas que apresentam proposta de definição de cultura⁷⁷. Na tentativa de conceituá-la muitos pesquisadores, segundo Vannucchi (1999), Leach (1985), White (2009) e Chauí (1987), divergem. Pois, não se tem como delimitá-la em uma forma pura e acabada, já que, ela é algo pertencente ao humano, que por sua vez é sincrônico dentro do espaço e tempo.

Logo, existe grande dificuldade para se conceituar Cultura. Esta não é algo ou um modelo terminado e completo que permanece da mesma forma em qualquer conjuntura; ela é algo que se reorganiza de acordo com a estrutura em que está inserida. Todavia, em uma coisa os estudiosos e suas respectivas ciências se justapõem no que trata a cultura como sendo algo originalmente humano e transmitida de geração a geração. Nenhum outro animal pode ser cultural na medida em que não muda sua maneira de ser e sua forma de transformar o mundo em que vive (VANNUCCHI, 1999; LEACH, 1985; WHITE, 2009; CHAUI, 1987).

⁷⁷ Para melhor compreender conceito de cultura ver: CHAUI, Marilena. **Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1987. HALL, Stuart. **Identidades culturais e pós-modernidade**. São Paulo: DP&A, 1997. LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. LEACH, Edmund. **Cultura/Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. VANNUCCHI, Aldo. **Cultura brasileira: o que é, como se faz**. São Paulo: Loyola, 1999. SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A, 1983. WHITE, Leslie A. **O conceito de cultura**. Tradução Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

De acordo com Leach (1985), Sodré (1983) e Chauí (1986) a etimologia da palavra Cultura vem de *colere*, do latim-romano, que se traduz por cultivar, cuidar de algo, promover desenvolvimento, educar, formar; seria o aperfeiçoamento da alma, do espírito, este entendido como a capacidade de uso da razão. Ou seja, “concebida como uma espécie de vigília em torno do crescimento natural da potencialidade do homem. A Cultura se desenvolvia do mesmo modo que uma planta” (SODRÉ, 1983, p. 15). Do vocábulo também surgiu *puericultura*, usado para traduzir o cuidado com as crianças, seu desenvolvimento e sua formação educacional. O conceito ainda serviu para o surgimento da palavra agricultura para se referir ao cuidado com a terra. Culto, outro derivado de cultura, teria o sentido de cuidado com os deuses.

Sodré (1983; 2001), Laraia (1999), Chauí (1983), White (2009) e Vannucchi (1999) analisando as mais variadas construções conceituais acerca da Cultura demonstram que a mesma, para as sociedades modernas do ocidente, pode ser entendida como uma “prática diferenciada regida por um sistema”, que organiza a convivência dos atores “com a natureza, com os próprios membros do seu grupo e com outros grupos” (SODRÉ, 1983, p. 14). Cultura ainda serviu para correlacionar com a palavra civilização, nesse sentido, ser culto seria ser “civilizado” e ter uma educação formal. A ausência deste implicaria lugar de barbárie.

Assim, a instrução formalizada tornou-se sinônimo de progresso, ampliação do conhecimento e aproveitamento do aprimoramento do seres humanos. Logo, nesse viés, todas as sociedades seguem indubitável e mecanicamente um caminho em direção a esse dito progresso. De acordo com esse pensamento, os positivistas acreditavam que os grupos sociais seguiriam os seguintes estágios: o primitivismo, depois a barbárie e, por fim, a civilização; um caminho “naturalmente determinado”, em que toda sociedade percorreria, incontestavelmente (VANNUCCHI, 1999; LEACH, 1985; WHITE, 2009; CHAUI, 1987).

Cultura também pode ser entendida como conjunto organizado de símbolos, os quais representam a realidade e organizam as relações das pessoas com a natureza. Ainda pode ser vista como uma forma de relação de poder de um grupo sobre outro. Para alguns antropólogos, poderia ser resumido como a forma de pensar, agir e sentir

característicos dos seres humanos (SODRÉ, 1983; SODRÉ, 2001; CHAUI, 1983; LARAIA, 1999; WHITE, 2009).

Para alemães romancistas, Cultura era o próprio espírito nacional, daí servindo como justificativa para unificação da Nação e delimitação do território. Assim demarcavam as fronteiras nacionais e separavam seu grupo de outros, estes vistos como diferentes por não se enquadrarem nos modelos determinados pelos alemães. Nesse sentido vem à tona questões referentes à diferença, esta fica exposta quando pensamos Cultura como fator determinante para limitar o espaço enquanto nação. Ou seja, o grupo que não se enquadra dentro dos moldes apontados é visto como diferente. Uma nação acredita ser assentada em algumas características comuns, assim crê que faz parte de um grupo seletivo e superior sendo que os demais são vistos como exógenos; logo, não pertencentes a ela; ou seja, o diferente é colocado à parte e visto como inferior (SODRÉ, 1983; SODRÉ, 2001; CHAUI, 1983; LARAIA, 1999; WHITE, 2009).

Sodré (1983) Sodré (2001), Laraia (1999), Chauí (1983), White (2009) e Vannucchi (1999) ainda afirmam que a Cultura não está apenas nas ideias dos seres humanos, é atuação direta e sensível. O mundo é transformado culturalmente pela ação direta e material do ator sócio-histórico. As mudanças nas estruturas resultam da combinação entre a teoria e a prática dos humanos. Ou seja, as relações, sejam elas sociais e naturais são modificadas pela efetivação do potencial transformador do ser humano. Dessa forma, existe um potencial de criação, no campo material e imaterial, que produz acervos ou patrimônios de Cultura de povos em acordo com seus períodos históricos e localidades geográficas.

Vannucchi (1999) afirma que é na cultura que o humano se recria ou se apresenta. É na relação sujeito-objeto que a Cultura se efetiva e se expõe na realidade conjuntural. Como produto essencialmente humano, ela é perpassada pelos atos transformadores do agente humano localizado dentro de um ambiente e a este se adequando. Os humanos criam e recriam a cultura na tentativa de estar em pleno sincronismo com a estrutura socialmente construída. Numa relação de reciprocidade entre pessoas e ambiente é que se dá a edificação da cultura. Ou seja, “Cultura constitui parte indissociável da experiência humana total. Como todo ato humano, ela envolve as

categorias fundamentais do sujeito, do objeto e do processo” (VANNUCCHI, 1999, p. 9). E reforça o autor:

Cultura não existe em seres humanos genéricos, em situações abstratas, mas em homens e mulheres concretos [...] O ser humano não se caracteriza, exclusivamente, como conhecedor de dados e informações culturais. Ele é também e principalmente um agente de cultura, ainda que, muitas vezes, não tenha consciência disso. E agente cultural de atividade incessante, seja caçando, seja recorrendo a divindades, seja ordenhando vacas, seja operando computadores (*Id, Ibidem*, p. 21).

Tudo que o humano produz é cultura, tudo aquilo que é ação do homem é cultura, ou seja, aquilo que não é natureza é cultura. Em termos filosóficos, o fazer e o agir originário do ato de pensar humano é cultura. O convencimento de que o homem é existência fenomenológica também é cultura. Aos olhares do conceito humanista cultura pode ser percebida como “desenvolvimento multidimensional e harmonioso da pessoa. Bem como a transmissão espontânea ou dirigida de valores e conhecimentos” (VANNUCCHI, 1999, p. 24).

Nas óticas dos campos etnológico e antropológico, cultura é vista como um conglomerado de propriedades e de invenções genuinamente humanas e conduzido por variados métodos para gerações posteriores (VANNUCCHI, 1999; LEACH, 1985; CHAUI, 1987; WHITE, 2009). “Isso é o que a cultura faz com as pessoas: a educação um processo de transmissão de cultura entre gerações” (WHITE, 2009, p. 91). “É o modo de viver típico, o estilo de vida comum, o ser, o fazer e o agir de determinado grupo humano, desta ou daquela etnia” (VANNUCCHI, 1999, p. 26).

Feitas tais considerações acerca da cultura, ressaltamos que aqui preferiremos utilizá-la enquanto sendo algo produto do humano. Aquilo que permite aos indivíduos conviver com a natureza de forma a garantir sua própria existência diante das adversidades impostos por ela. O conceito de cultura que aqui nos interessa é aquele que tem como potencial a ação humana, esta, por sua vez, transformadora das relações com a natureza, com sua própria comunidade e com outras. Elegemos aquela entendida como produto de resistência humana, enquanto tradição passada para gerações seguintes,

aquela que permite garantir uma identidade, que garante a continuidade de um grupo; algo originalmente humano. Sales (1999) nos ajuda a compreender tal conceituação:

Definimos como *cultura* o modo específico de sentir, pensar e agir das classes e categorias sociais. Mas não seria algo estático e contemplativo diante da realidade e sim o modo de sentir, pensar e agir, diante das situações e das possibilidades de superá-las. Seria, enfim, o modo de expressar a sobrevivência e sua superação (SALES in: BRANDÃO, 1999, p. 201)

Compreende-se, portanto, o lugar religioso, como espaço educativo de transferência cultural africana e afrodescendente. Sendo assim, podemos perceber o quanto é importante compreendermos que os territórios religiosos sagrados são lugares de Cultura, de produção de conhecimento, de relações sociais, meio onde se dá a construção de Histórias, em resumo, local de ato humano. Este, por sua vez, agente transformador e reorganizador da realidade em que está inserido, cria condições e refaz as que já estão dadas. Do mesmo modo podemos apreender que o terreiro, além de todos esses atributos, também é *locus* de transmissão oral, de contato com o corpo, de aproximação com sagrado. É dentro das fronteiras da roça que se vigoram energias e evocam as forças divinas, é lá também que se dá conciliação entre humanos e deuses, material e espiritual, local onde há pedidos e agradecimentos.

É pelo poder da oralidade em ato, que os ensinamentos são transmitidos, ou seja, é a ação humana que transforma a realidade da roça e mantém as práticas ensinadas pelos ancestrais. Logo, a cultura é feita e refeita nesse recinto. Podemos, portanto, aferir que a difusão dos conhecimentos, que ocorre a partir da vida em comunhão e da convivência no terreiro, é fator de grande relevância quando se trata de manter as práticas culturais. No desempenho dos trabalhos e da vida no lugar do culto, é realizado um processo participativo no terreiro em que todos aprendem ajudando ativamente nas tarefas realizadas dentro desse espaço.

Nesse sentido, o terreiro mantém práticas culturais de origem africana e afrodescendente e os atores sociais estão à frente no que se refere à transmissão e concretização das mesmas. O processo cultural da comunidade do povo de santo segue um sistema de comunhão, logo, esse procedimento dinâmico reforça os laços

interpessoais e comunitários, na medida em que ocorre a transferência do conhecimento que mantém e preserva, por causa do modo de vida, da história e da cultura do candomblé.

E, dessa maneira, podemos entender a importância das pessoas; no processo de continuar a cultura e de reacender as memórias. Novas realidades, novas relações sociais, histórias e estórias são contadas e repassadas entre o grupo. O transmitir memória e o viver o passado são retomados dentro do espaço religioso de base africana. A reativação da memória e as conversas grupais que ocorrem nos rituais, nas festas, na realização dos trabalhos, servem para apoderar, compreender os limites e a força da comunidade no que trata a presentificação dos costumes.

6. CAPÍTULO V

6.1. Dos africanos aos gregos: *Axé (yorubá)* e *Ntu (Bantu)*

Pensar a cosmovisão africana é estar em um “emaranhado” de conceitos, é ver uma grande variedade de realidades sócio-históricas, é se envolver com um mundo material e imaterial, é entrar em uma estrutura complexa e cheia de surpresas, é encontrar novos modos singulares de viver nas relações sociais e agir na natureza. Tudo isso são condições que marcam a organização do mundo africano, essas peculiaridades garantem o diferencial quando se trata de outros modos sociais de existir.

Portanto, nesse potencial de particularidade, no tocante a forma de constituir o mundo em que vive, é que africanos e afrodescendentes formam códigos e funções próprias que objetivam organizar sua existência. Esse conjunto de regras adquiridas pelos ancestrais são repassadas no intuito de manter os princípios fundadores de cada comunidade. Nessa tentativa de organizar mundo material (*Ayê - Terra*) e imaterial

(*Orun* - Mundo Espiritual), de acordo com cada sociedade, é que a essência (força vital) mantenedora de tudo e de todos aparece.

O *Axé* e o *NTU* são pontos embrionários e não físicos que asseguram e estão presentes na composição de tudo que existe. É partindo desse conceito de força vital existente nas relações das comunidades africanas que pretendemos entender a importância e influência dos mesmos no que trata a continuidade da cultura, da religiosidade e da presença ancestral no terreiro, isto é, o modo como se resistir.

6.1.1 Dos conceitos africanos aos gregos: culturas diferentes, funcionalidades semelhantes

Neste capítulo analisamos a importância do terreiro enquanto território que garante a transmutação para além do tempo e da delimitação das fronteiras do seu próprio espaço físico. Sendo que esse ato de uma nova mudança é garantido pela força vital, o *Axé* para *yorubá* e *Ntu* para os *bantu*, que transcursa todos os seres existentes. Ressaltando que ambos os conceitos não são iguais, porém se assemelham mesmo estando em culturas diferentes. Da mesma maneira e analogicamente faremos uma ponderação em relação ao poder de transmutação religiosa africana e/ou afrodescendente para além dos terreiros de candomblé de Juazeiro do Norte.

Para tanto, se faz de indubitável importância entendermos o que se compreende por território e lugar de culto das religiões de matrizes africanas, ou seja, o terreiro. Ressaltando que para tal ponderação faremos necessariamente uma observação sobre a essência que sendo única tem a capacidade de transpor a tudo e a todos. Cunha Jr. nos ajuda a entender quando se refere ao *NTU* da seguinte forma: “o termo *NTU* designa a parte essencial de tudo que existe e tudo que nos é dado a conhecer à existência” (CUNHA Jr., 2010, p. 1). E reforça o autor:

NTU é a força do universo, que sempre ocorre ligada a sua manifestação em alguma coisa existente no campo material ou do simbólico ou do espiritual, nomeados nas formas de *muntu*, *kintu*, *hantu* e *kuntu*. O *NTU* embora não existe por si próprio, ele transforma a tudo que existe com elementos tendo uma mesma natureza em comum. Tudo tem o seu *NTU*. O *NTU* não expressa a força da natureza em si, mas a sua existência. Importante que Deus é a única categoria a parte que não tem necessidade de se expressar pelo *NTU*. O Deus é único é não é um *NTU*, mas os ancestrais e *Inquices*⁷⁸ são parte de um dado *NTU*. O *NTU* é uma expressão de energia. Tudo é composta da combinação ou transformações da energia em qualidades diversas. Cada categoria tem um *NTU* em determinada qualidade ou modalidades (CUNHA Jr., p. 7)⁷⁹.

Segundo Jaime Sodré (2006), *Axé* é uma força que se transfere, está contida nas matérias e também em elementos simbólicos. É o poder que só pode ser contraído pela introjeção ou contato e é transmitido, por meio de métodos apropriados, nas religiões de matrizes africanas de origem *yoruba-nagô*. Pode variar em relação a suas potencialidades, aumentando ou diminuindo mediante determinadas condutas rituais regidas pela doutrina e prática litúrgica.

A autoridade máxima do terreiro, que pode estar representada na figura da *yalorixá* ou do *babalorixá*, detém, administra e guarda o *Axé*. Enquanto guardião ou guardião eles possuem o *Axé* mais poderoso e atuante, que conseqüentemente permite que esses protetores da força vital tenham o poder/saber (conhecimento) de manipular os templos, altares, objetos sagrados. Os estudos feitos pelo autor mostram a importância do *Axé* ou *Àsé* e, de forma simultânea, a relevância do *babalorixá* e da *yalorixá* na condução, na transmissão, na conservação e manutenção dessa força vital (SODRÉ, 2006):

O chefe supremo do 'terreiro' a *Ìyá lôrisá*⁸⁰ ou o *Babalôrisá*⁸¹ é responsável pelo culto dos *Òrisá*, sendo [...] ao mesmo tempo [...] detentora e transmissora de um poder sobrenatural, de uma força mobilizadora [...] É o *Àsé* que permite os objetos funcionarem e adquirirem todo o seu pleno

⁷⁸ Todas as técnicas religiosas e mágicas se destinam a atuar sobre esses seres-força. Utilizam-se imagens de madeira ou de pedra, além de substâncias especiais, para que nelas eles sejam fixados. Cada um desses objetos ou substâncias recebe o nome de *inquice* (*nkisi*) ou *inkita* (*nikita*) (LOPES, 2005, p. 53).

⁷⁹ Para entender os termos *Bantu*: *muntu*, *kintu*, *hantu* e *kuntu* ver: CALAÇA, Maria Cecília Felix. **Arte africana e Afro-descendente**. São Paulo: Terceira Margem, 2006. CUNHA Jr., Henrique. *NTU*. Revista Acadêmica, Nº, ?, 2010.

⁸⁰ Ver notas 21.

⁸¹ Ver nota 22.

significado. *Àsé*, que impulsionam a prática litúrgica, realimentando todo o sistema, mantendo-o ativo e constantemente atuante e mobilizado. O conteúdo mais importante do ‘terreiro’ é o *Àsé* manifestado enquanto ‘força que assegura a dinâmica da vida, que permite o acontecer e o devir’. O *Àsé* é uma força, acumulável, contida por matérias e elementos simbólicos, força que só pode ser adquirida pela introjeção ou contato, podendo ser transmitida, através de procedimentos apropriados. ‘Todo objeto, ser ou lugar consagrado só o é através da aquisição de *Àsé* (*Id, Ibidem*, p. 141-142).

A força que envolve e perpassa todos os seres, sejam sensíveis e inteligíveis, é o poder suprasensível que permite a ação e atuação de tudo que existe na natureza. É pela força vital (*Axé-Ntu*) que há a possibilidade de transubstanciação do material para o espiritual, deste para aquele. O *Axé* ou *Ntu* pode ser representado também pelo poder da memória-oralidade, o que garante a transposição para fora do território religioso de origem africana. O *Axé* ou *Ntu* garante a transposição para fora do território religioso de origem africana.

As fronteiras do terreiro são rompidas pela ação da força que move todas as relações sociais e espirituais. Pelo ato da força vital todas as coisas, vegetais, animais e pessoas, sejam materiais ou espirituais, têm em potência o poder de ser e estar no tempo e no espaço, já que o *Axé* ou o *Ntu* são únicos e presentificam-se em tudo e em todos. Apesar da multiplicidade encontrada nas relações empíricas; ou seja, na sensibilidade a força vital garante a unidade no momento em que está presente em todos os seres existenciais, é o que há em comum em todos os seres. Logo, tudo é um só, ou seja, a própria força vital que em tudo está presente.

O *Axé* e o *Ntu* para os *yoruba-nagôs* e *bantus* respectivamente é o mesmo que seria o *apeíron* para Anaximandro, o ar para Anaxímenes, água para Tales de Mileto e as ideias para Platão. Contudo, devemos ficar atentos que estamos tratando de culturas diferentes, logo, esses conceitos não significam dizer que são iguais, apenas possuem semelhanças em seus ambientes sociais. Ou seja, para efeitos gerais de compreensão exercem funções, dentro dos seus concernentes sistemas de culturas, semelhantes entre si.

De acordo com Chauí (2002) e Barnes (1997) Anaximandro afirmava que o princípio ontológico de todas as coisas era o *apeíron*. O ilimitado, infinito era *arkhé* (princípio) gerador de todos os entes. Nesse princípio se encontravam as forças contrárias

e harmônicas que tornavam possível a criação de tudo que existe. Numa luta entre os opostos, (nestes termos se aproxima de Hegel quando este, com sua dialética: tese – antítese – síntese analisa a estruturação da realidade), em que há possibilidade de existência de todos os seres. Na ambiência paradoxal de oposição e harmonia, existe a probabilidade da manutenção e conservação de tudo que há, porque no movimento – devir ou vir-a-ser – é o próprio ser e este é mantido e conservado na luta harmônica.

Em se tratando do Candomblé, religião de origem *Yurubá-Nagô*, a luta entre os opostos é resolvida pelos *inquices* e *Orixás*. O movimento dialético, representado em Hegel, na cosmovisão africana é dado pelo *Orixá Exú* nas práticas religiosas *yorubá* e pelo seu correspondente no *bantu*, *Npenbe Njira*; a este é incumbida a dinâmica entre os dois mundos, humano e o espiritual. “*Exú* é o mensageiro, responsável pela comunicação deste mundo (*Ayé*) com o mundo dos deuses (*Orum*) [...] Ele é o senhor de todos os caminhos e de todas as direções” (LIGIÉRO, 1993, p. 54).

Nos dizeres de Oliveira (2007, p. 130) “*Exú* é o princípio da individuação que está em tudo e a tudo empresta identidade [...] Ele mantém um equilíbrio dinâmico baseado no desequilíbrio das estruturas [...] Nenhum ser está isento de *Exú*”. Lembrando que *Exú* e *Npenbe Njira* são semelhantes, mas não são os mesmos. Esse *Orixá* garante a atuação e curso das forças, pois:

Transportador das oferendas rituais, *Exú* é responsável pela circulação de *Axé* que dinamiza o ciclo vital. Toda ação e movimento, portanto, depende da atuação de *Exú* [...] *Exú* [...] promove a dinamização e expansão do universo, sendo o responsável pela ação de introjeção e restituição de *Axé* [...] *Exú* assegura e expande a existência (LUZ, 2000, p. 50-51).

Neste ambiente, de boa sintonia e contraposição constante, a única coisa que se mantém é o movimento. O devir ou o vir-a-ser é aquele que continua sempre sendo. O movimento é a máquina propulsora responsável pela permanência da contínua luta harmônica dos contrários. Chauí (2002) e Barnes (1997) corroboram, quando da análise de Anaximandro, da ideia de que o tempo é responsável pela luta harmônica dos contrários que está presente no *apeíron*. No ilimitado e no infinito há a luta e esta é

responsável por separar as coisas do princípio e em seguida retornar à sua mesma genealogia.

Logo, as coisas se separam de sua origem e retornam novamente à sua gênese, essa separação, esse ato de ir e vir é o que permite notar o devir, o movimento, o vir-a-ser existente. Entendemos, portanto, que para Anaximandro o *apeíron*, infinito, ilimitado e o movimento são os mesmos, regulando e organizando toda a realidade seja ela material ou imaterial, sensível ou suprasensível, material ou espiritual, sensível ou inteligível (CHAUI, 2002; BARNES, 1997).

As observações de Chauí (2002) transparecem, quando se trata de Anaxímenes, que o ar (*pneuma*) é o norte para a explicação ontológica do mundo. O ar, o ponto de partida para explicar a gênese de todas as coisas, ordena, organiza e estrutura todas as relações da realidade visível e invisível. O ar, afirma a filosofia de Anaxímenes, é um só, é natureza de todas as coisas, é ilimitado, pois ultrapassar tudo e todos, e ao mesmo instante é definido. É eterno movimento pelo qual se dá a transformação e manutenção de todo que existe. A *physis*, ou seja, a natureza, a essência de todas as coisas é a *pneûma*.

O ar, enquanto *physis*, quando perfeitamente homogêneo e idêntico a si mesmo, torna-se invisível e só pode ser apreendido pelo ato de pensar. Deste modo, sustenta a si mesmo e aos demais entes, possui autonomia ou auto-suficiência, é o próprio fundamento, é o princípio. Ele é presença e difusão infinita no que tange a composição de todas as coisas e seres vivos. Sem esquecer, pois, que respirar é o primeiro e último ato do ser vivo. Determina toda a transformação e organização do real, é um elemento universal, estável em si mesmo e ao mesmo momento indeterminado, já que ultrapassa a variedades infinitas de entes existentes na realidade material. Por sua força interna própria, “movimenta-se: contraindo-se ou dilatando-se, vai engendrando todos os seres determinados como manifestações visíveis de uma vida perene” (CHAUI, 2002).

Desse modo, o ar sustenta a si mesmo e aos demais entes, possui autonomia ou auto-suficiência, é o próprio do fundamento, é o princípio. O ar é presença e difusão infinita no que tange à composição de todas as coisas e seres vivos. Sem esquecer, pois, que respirar é o primeiro e último ato do ser vivo. Determina toda a transformação e organização do real, é um elemento universal, estável em si mesmo e no ao mesmo

momento indeterminado, já que ultrapassa a variedades infinitas de entes existentes na realidade material. Por sua força interna própria, “movimenta-se: contraindo-se ou dilatando-se, vai engendrando todos os seres determinados como manifestações visíveis de uma vida perene” (CHAUI, 2002).

Conforme sugere Platão (2003), o filósofo é conhecedor da verdade (*alétheia*), ele é aquele que pode compreender o que é eternamente constante e que não se perde na multiplicidade das coisas da sensibilidade, do mundo material. A natureza do filósofo, segundo Platão (2003), procura capturar e desvendar o ser (*tó òn - ousia*) eterno que não pode ser alterado pelas gerações e pela corrupção do mundo material, sensível.

O filósofo Platão (2003) se dedica e busca a verdadeira essência, direcionam suas vontades, aspirações e anseios para o conhecimento e para as atividades do nível das ideias. Buscando, em contraposição, as coisas da sensibilidade, o puro prazer da alma na ordem do inteligível e da imutabilidade, invariabilidade e incorruptibilidade, o encanto das coisas metafísicas em detrimento do mundo material, visto como corruptor, mutável, variável.

A realidade sensível é falsa cópia da verdade, ou seja, das ideias. Pondo em xeque a credibilidade de tudo àquilo que é corrupto, material e sensível, o filósofo deseja chegar à identidade, unidade, a imutabilidade e a eternidade daquilo que é em si mesmo e por si mesmo. Ele se dedica ao ato de contemplar objetos ordenados e não mutáveis que estão todos no campo do *noético*, da inteligência, das ideias. Esta é a máquina propulsora e instigante daqueles que buscam a verdade, por meio dela que o filósofo compreende a *alétheia*, ou seja, a idéia do belo em si, do bom em si, do bem, da verdade (PLATÃO, 2003).

Devemos salientar que o Bem (Belo, Bom, Verdade) platônico pode ser apreendido como Deus que está presente nas religiões de origem africana, ou seja, é aquele que ordena tudo e todos na cosmovisão *bantu* e *Yorubá-Nagô*. Numa relação de reciprocidade, a cosmogonia e a cosmologia africana são dadas pela ação de um ser supremo que articula a realidade seja ela material ou espiritual, sensível ou inteligível. Não obstante se deve ser cauteloso e esclarecer que o foco africano não é a verdade, como a filosofia platônica defendia, nem o certo ou errado como pensam as religiões cristãs, já que todos compõem a realidade num todo. A filosofia africana dos ancestrais

é uma categoria dinâmica, o equilíbrio de energias, é a procura pelo comedimento das forças que regem o universo.

Em análises platônicas (2003) é notável que para aqueles que buscam as verdades em si, o conhecimento mais importante é a idéia do Bem (Deus), com base nele, os demais conhecimentos tornam-se úteis e bons e possíveis de serem conhecidos. Ressaltando que esse Bem é o regulador de todas as outras coisas, ou seja, ele é o ordenador dos *eidos*, ou seja, das formas puras, ou das ideias platônicas. A idéia de Bem platônico no livro VI, em *A República*, transparece como algo auto-suficiente e auto-regulador. Sem esse Bem é inútil à posse de qualquer coisa, não se tem vantagem e não é possível possuir alguma coisa que não seja regulado pelo Bem.

Reportamo-nos a Parmênides (1996), em *Os Pré-Socráticos*, para maior sustentabilidade o que foi imediatamente discutido quando na teoria parmediana é afirmada que o Ser é e o Não-Ser não é. Segundo Parmênides o Ser é uno, idêntico, eterno e imutável, nada poderá haver que não esteja e seja regulado por ele. O Ser é, sempre foi e sempre será. O Ser é, não pode ser destruído porque se assim ocorresse deixaria de ser ele mesmo. Parmênides (1996) nos permite compreender que esse Ser, a essência ou mesmo as ideias platônicas, é ordenador de si e por si.

Tudo é Ser, este por sua vez atemporal. Sempre foi e sempre será Ser - o Ser é. Sendo o todo ordenado, nada fora dele é possível existir, nada está fora do Ser, tudo é Ser. Uma vez que tudo é ser uno, perfeito e completo, nada fora do Ser pode existir porque ele é o todo composto, completo e tudo está e é Ser. Nada vem antes ou depois do Ser, logo o Ser é. O Ser é unicidade e completitude (PARMÊNIDES, 1996).

Platão (2003) nos revela que o Bem é esse regulador e nele tudo está. Dessa forma, é perceptível uma aproximação entre Platão e Parmênides, este defendendo a atuação de um Ser e aquele argumentando a existência de formas puras (ideias ou eidos) que regulam, ordenam e perpassam tudo e todos os seres existentes. O Ser parmenidiano e as ideias platônicas têm uma grande aproximação quando tentamos fazer uma ponderação analógica com o *Axé yorubá* e *Ntu bantu*, da mesma forma também podemos nos aproximar no que toca na compreensão do ar em Anaxímenes, do *Apeíron* de Anaximandro e água em Tales.

O Bem platônico se confunde com Deus na cosmologia *bantu* quando a análise de Cunha Jr. (2010, p. 7) nos transparece: “importante que Deus é a única categoria a parte que não tem necessidade de se expressar pelo *NTU*. O Deus é único e não é um *NTU*, mas os ancestrais e Inquices são parte de um dado *NTU*”. Platão (2003) toma o cuidado de revelar algo maior que os *eidós* e os *meganós-eidós* (formas-puras), o Bem ordenador de tudo. O Bem como absoluto e auto-suficiente é causa da ciência e da verdade enquanto objetos do conhecimento. Apesar da ciência e da verdade serem belas, existe algo ainda mais belo. Ou seja, o Bem em si.

Ainda que a ciência e a verdade sejam consideradas afins ao Bem, entretanto não são idênticas ao Bem. Este base para tudo, fornecedor de todas as formas puras, porém não se confunde com o que é fornecido. O que é do Bem gerado com este não é confundido e nem igualado. O Bem é esse algo supremo ou como o próprio Platão diz: “divino”. As coisas inteligíveis recebem do Bem a dádiva de serem conhecidas, sua existência é a essência. Embora o Bem não se confunda com as formas-puras (ideias) (PLATÃO, 2003).

Em *A República* Platão transcreve o diálogo entre Sócrates e Glauco, que na verdade são suas próprias ponderações filosóficas acerca do Bem. E em uma fala do personagem Sócrates com Glauco aquele faz as seguintes observações:

Somente a ideia de bem confere sua verdade aos objetos do conhecimento e ao que os conhece. Ela é, portanto, causa da ciência e da verdade enquanto objetos do conhecimento. Muito embora a ciência e a verdade sejam ambas belas, você deve pensar que existe algo ainda mais belo [...] A ciência e a verdade podem ser corretamente consideradas muito afins ao bem, mas nem uma nem a outra idêntica a ele. Uma consideração bem mais elevada toca à natureza do bem [...] Também a respeito das coisas inteligíveis, portanto, se pode afirmar que do bem elas recebem o dom de ser conhecidas, mas também a existência e a essência, muito embora bem não se identifique com a essência, mas por dignidade e poder seja superior também a esta (*Id, Ibidem*, p. 221-222).

O Bem regula tudo e cria tudo, não obstante não se confunde com suas criações e é superior as mesmas. Em relação a esse ponto, pode-se notar uma aproximação no que trata o Bem platônico e o Deus na cosmovisão africana. Todavia, existe uma

contraposição entre as formas-puras (*eidos* ou ideias) platônicas e *Axé-Ntu* nas culturas africanas e afrodescendente, já que nesta filosofia de origem negra a força vital pode, sim, se confundir com aquilo que ela gera, pois, essa força reguladora está sempre presente nas coisas materiais e espirituais. Pode ser mais intensa ou menos intensa. Assim, podemos entender quando em um ritual religioso as forças presentificam nas plantas ou mesmo na pessoa que incorpora um *Orixá*. Já se discutindo a filosofia platônica, de forma paradoxal e complexa, as ideias compõem tudo e todos, entretanto não se confundem com as coisas sensíveis as quais são geradas por elas (ideais, *eidos*, formas-puras).

As formas puras são as ideias que se encontram reproduzidas na ordem da sensibilidade. Ou seja, os conceitos que nos parecem ser adquiridos com a experiência são apenas engano, pois esses conceitos ou formas puras nos são dados *a priori* a qualquer ordem da empiria. Os *eidos* (formas puras – ideias) já estão dados, contudo, a sensibilidade nos confunde e conseqüentemente nos faz aceitar que a verdade é dada no sensível. Na analogia do *Fédon* (2005) Platão explica que é necessário a alma abdicar ao corpo, possuidor de sentidos e por estes embriagados, para alcançar os *eidos*, ou seja, ideias.

Segundo Platão (2005) somente com o abandono do corpo, o qual está corrompido pela sensibilidade, é possível atingir as verdades. Estas dadas pela inteligibilidade são anteriores à experiência, são esquecidas no momento em que a alma entra em contato com o corpo. No entanto, Platão toma o cuidado de salientar que essas formas puras devem ser buscadas. Ou seja, pelo processo de reminiscência se deve retomar a busca pelos *eidos*. Desta forma comparativa é presumível perceber, em o *Fédon*, a dialética como aquela responsável por buscar as formas puras – os *eidos* e os *meganos-eidos*.

Aqui, há um distanciamento no que tange à cosmovisão africana, uma vez que o *Axé* ou o *Ntu* é possível ser alcançado sem necessariamente ter que abandonar o corpo, já que essas forças sempre estão presentes no seres, ora mais intensa ora com menor vigor, podendo ser revitalizadas em alguns momentos pelos rituais religiosos. O rito religioso sustenta a ação e atuação do *Axé-Ntu*, os seres têm em potência a própria força vital e, particularmente, as pessoas dependendo do conhecimento adquirido pelo tempo

e do poder repassado pelos ancestrais podem direcionar o *Axé-Ntu* para resoluções de problemas, para ordenação do caos, estruturação da sociedade, etc. O poder e o conhecimento determinam a atuação da força vital nas comunidades de origem africana.

No *Fédon* (2005) Platão apresenta uma aporia, pois como podem as ideias (coisas metafísicas, inteligíveis) estarem presentes em todos os entes, e em outro momento é necessário a alma deixar o corpo para poder ter acesso a esse mundo inteligível, além da física. Na cosmovisão africana o corpo é constituído de *Axé-Ntu*, logo está a todo instante possuído pela força vital a qual pode ser revigorada; uma vez que “a raiz *Ntu* que expressa a ‘força-ser’, a energia cósmica presente em todas as suas formas reveladoras, constituintes do mundo visível e invisível, do material e do imaterial, do existente e do pré-existente [está em tudo e em todos]” (SILVA e CALAÇA, 2006, p. 49).

Platão (2005), confuso e revelando uma impossibilidade objetiva de obter uma resposta precisa sobre alguns pontos na sua filosofia, tenta transparecer que mesmo havendo uma ordem sensível e outra inteligível, o que me parece uma dicotomia paradoxal, ambas fazem parte de um todo, uno e completo. Retornar ao inteligível com o abandono do corpo, segundo Platão (2005), não é voltar para algo que estava fora do sujeito, mas sim, perceber que existe algo regulador e auto-ordenador, ou seja, o Bem. Tanto inteligível quanto sensível é regulado, como já foi colocado anteriormente, pelo Bem. Pois, na ótica platônica, somente a idéia do Bem confere sua verdade aos objetos do conhecimento e aos que os conhecem.

Segundo Chauí (2002) e Barnes (1997) Tales será o filósofo a ver o princípio do cosmos de forma diferente de seus contemporâneos. Tales é aquele que põe abaixo a explicação da ordenação do cosmos a partir do mito. A mitologia que tentava explicar a ordenação do universo colocava o homem numa posição exógena ao todo ordenado do cosmo. Ou seja, o mito era algo ou princípio de todas as coisas, porém, estava numa posição externa àquele princípio. Dessa forma, podemos entender Tales como sendo aquele demolidor de um paradigma, o mito, que até então predominava na sua contemporaneidade.

Ressaltando que essa “racionalidade”, vinda à tona entre os pré-socráticos que ultrapassou séculos e se encontra presente na atualidade europeia-ocidental, aqui

defendida por Chauí (2002) e Barnes (1997) como surgida com a filosofia de Tales, põe em xeque e exclui a importância do mito para a estruturação da realidade e das relações sociais. Todavia, em sentido contrário à forma de pensar eurocêntrica, a “razão” é utilizada pelas sociedades africanas e afrodescendente no que toca ao entendimento acerca das relações da sociedade, porém sem por abaixo a importância do mito. A forma “racional de pensar” à moda Europa-ocidental menospreza a mitologia, o que é para africanos e afrodescendentes inaceitável. Ainda é de grande importância salientarmos que a ideia de “razão” humana como sendo pensamento é criação do pensamento eurocêntrico de base racionalista. Negar essa razão seria negar a propriedade do homem de articular a sua própria existência.

Africanos e afrodescendentes se permitem entender as estruturas sociais essencialmente a partir do mito, este como algo fundador e garantidor do mundo material e espiritual, organizador da sociedade e das suas relações. O mito vai além do mundo espiritual, por meio dele o mundo material junto com todos os seres que fazem parte são situados de forma ordenada ou desordenada. O mito expande ou delimita o tempo e/ou o espaço, rege tudo e todos, “são os mitos sagrados que incorporados às práticas religiosas, se reproduzem no plano social comunitário, estruturando e constituindo funções e papéis sociais, estabelecendo hierarquias” (LUZ, 2000, p. 34). Pois como demonstrar Luz (2000):

O mito para nós, portanto, não somente se constituirá [...] no principal discurso capaz de transmitir a especificidade da concepção de mundo constituinte do processo civilizatório negro-africano, bem como sua forma própria de comunicação, mas também, terão papel revolucionário de procurar retirar-nos da ditadura da pretensa eficiência de “racionalidade” do discurso científico para que se possa acordar e sair do pesadelo. Somente o mito poderá falar das diversas dimensões do existir característico da cultura negra, onde o Ser é, e o não Ser também é: o mundo dos vivos, o existir dos ancestrais, as forças cósmicas que governam o universo. Esse mundo além, em que processo de interação permanente. Em sumo o mito é o discurso capaz de representar a vida e a morte, o todo e o anda, o pleno e o vazio, o visível e o invisível, o dito e o inefável, o mistério da existência. É o mito que se constitui no discurso capaz de elaborar e realizar o reconhecimento da alteridade, dos outros e do Outro (*Id, Ibidem*, p. 21).

O território é fator de extrema importância para compreendermos a construção social seja ela africana, europeia, asiática ou qualquer outra. De tal modo, é notável quando se trata do terreiro, fator de indubitável importância na transmissão do conhecimento e na formação social das pessoas que lá são sacerdotes ou apenas frequentadores, assíduos ou não. Pois o terreiro, enquanto território, garante a existência dos seres, a organização da sociedade da roça, a força existencial, o *Axé*, a resistência e também a continuidade de práticas religiosas e culturais. No terreiro também se constroem identidades, por conseguinte sujeitos particulares. Devemos apreender o terreiro como lugar de construção social e podemos, também, perceber que nele perpassam os ensinamentos e vivências.

No templo de culto religioso de matrizes africanas ou afrodescendente se edificam seres, sejam humanos ou não, o *Axé-Ntu* garante a existência de tudo que compõe o universo do terreiro. O espaço-terreiro é local fundador de vidas materiais e espirituais, ou em termos filosóficos platônicos, seres sensíveis e suprasensíveis, inteligíveis. O *Axé-Ntu*, presente em todos os lugares, garante a existência de todos os seres, não é apenas simples força individual presente em um único ser.

Para se entender o grau de complexidade e relevância do território-terreiro para as sociedades africanas é preciso entender como ambos se envolvem com a palavra, com as práticas ritualísticas, com o corpo e com o *Axé-Ntu*. A palavra, amparada pela memória, efetiva o poder do *Axé-Ntu* e revitaliza a existência dos seres, na ritualidade a palavra sacraliza as coisas e os seres. Buscar a compreensão de tais conceitos se faz de indubitável necessidade para se compreender a força vital e a sua relação intrínseca com o território-terreiro no que tange à estruturação da realidade social africana ou de origem africana.

Da mesma forma que analisamos a relação da *Axé-Ntu* na cosmovisão africana, é possível fazermos uma correlação quando tratamos os terreiros de Juazeiro do Norte. Ressaltando que nesta cidade o *Axé* é a força reguladora da realidade, e isso se explica pela origem étnica dos terreiros, já que as nações *Yorubá-Nagô* predominam. É digno de nota perceber a função e relevância da força vital nos espaços de culto religioso de matrizes africanas nessa cidade. Pois, por força do *Axé* é possível criar, recriar e reestruturar toda a realidade humana, seja material, seja espiritual.

Assim, é pelo potencial concretizado do *Axé* que existe a continuidade da cultura e a presença dos ancestrais. É também no terreiro, pelo poder da pronúncia, que se consagra o *Axé*, seja por meio de cânticos ou de simples palavras. É pela ação do falar que a ritualidade e a sacralidade garantem sua permanência e poder transformador. Nos espaços religiosos de origem africana, a tradição oral efetiva o *Axé*. O *Axé*, a territorialidade e a oralidade-memória são o tripé que permite a continuidade da ancestralidade, a existência dos seres e das coisas nos terreiros de candomblé da cidade de Juazeiro do Norte-Ce.

PENSARES CONCLUSIVOS

“Do lado dos ex-escravos, o terreiro (de Candomblé) afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, por que além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes da subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil (SODRÉ, 1988, p. 19).

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se ‘reterritorializar’ na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses e das formas musicais (*Id, Ibidem*, p. 50).

O Candomblé atinge os mais diversos campos sociais. As raízes africanas se mantêm no Brasil adaptando-se à estrutura social vigente. O tempo de vivência dentro do culto ocasiona acúmulo de informações para quem ocupa cargos honoríficos,

recebendo reverências especiais e respeitadas. Sendo-lhe atribuídas também tarefas importantes e secretas do culto, assim como credibilidade e uma relação de liderança e poder sobre os demais dentro do conjunto que forma a casa de culto.

As práticas religiosas de origens africanas, em formas estratégicas de resistência, reproduzem a cultura africana e garantem o rompimento das fronteiras do preconceito quando pessoas de outras religiões visitam os cultos e recebem o *Axé*, mesmo que neguem a inserção nas religiões de matrizes africanas. O tripé *axé-território-palavra* garante a resistência e a persistência, suplanta os limites do espaço religioso quando os freqüentadores levam, pelas ações da prática oral e da simbologia, para além das fronteiras dos cultos e do espaço sagrado, práticas e ensinamentos afrodescendentes. É nesse espaço religioso que a palavra pronuncia e efetiva o seu poder de continuação e transmissão dos conhecimentos. No território sagrado é vigorada e revigorada a força vital pela ação da oralidade e práticas ritualísticas.

Nesse ambiente, a resistência está presente quando se trata de resistir às culturas diferentes, religiões cristãs, que reagem de forma a aviltar e condenar os rituais de origens afrodescendentes. As perseguições e as reações discriminatórias são freqüentes para com os praticantes de religiões de raízes africanas. Logo, percebemos que os aprendizados religiosos afrodescendentes, por meio dos sacerdotes e de freqüentadores, são apreendidos e excedem o próprio território religioso e rompem, mesmo que de maneira incipiente, com algumas visões preconceituosas. A força de resistência, portanto, se caracteriza na medida em que os iniciados ou apenas frequentadores levam ensinamentos e práticas para além das fronteiras do terreiro.

É possível perceber que a memória-oralidade (ancestralidade) é um dos fatores de indubitável importância na transferência do conhecimento nos terreiros, pois garante a continuidade de ensinamentos morais, religiosos, culturais, míticos, entre outros. Ou seja, o continuar da cultura é legitimado pelo ato de efetivação da oralidade e o fazer pedagógico do terreiro é a metodologia dessa perpetuação. Dito de outra forma, a fala tem em potencial o poder de transferência. Fazendo-nos, portanto, compreender que a fala pode transmitir preceitos ou princípios para aqueles que convivem na casa, sejam iniciados ou não. Esses, por sua vez, levam as raízes afrodescendentes além das

fronteiras dos templos religiosos afrodescendentes, tornando real a possibilidade de continuidade e de resistência.

Da mesma forma que analisamos a relação da oralidade para com as sociedades africanas, é possível perceber, de forma analógica, quando tratamos da palavra dentro das religiões de origem africana em Juazeiro do Norte. É notável a função e relevância da oralidade nos terreiros de Candomblé, pois por seu intermédio é possível criar, recriar e reestruturar toda a realidade humana, seja material, seja espiritual. A palavra garante os ensinamentos, o continuar da cultura e a presença dos ancestrais.

No terreiro a palavra consagra, seja por meio de cânticos ou de simples palavras, o ato de evocar os *Orixás* e saúda de maneira divina a sua chegada. É pela ação de pronunciar, usar a palavra ou de falar, que a ritualidade e a sacralidade garantem sua permanência e poder transformador. Nos espaços religiosos de origens africanas, a tradição oral permanece efetivando o sagrado e construindo novas histórias, no entanto, a forte presença da tradição oral não é sinônimo do desconhecimento de uma escrita ou analfabetismo dos praticantes. A territorialidade e a palavra-oralidade perpassam uma a outra de forma mútua permitindo a continuidade da ancestralidade nos terreiros de Candomblé da cidade de Juazeiro do Norte-Ce.

O processo de resistência afrodescendente é garantido pelas ações “concreto-simbólicas” do povo de santo das roças juazeirenses. Permitindo-nos concluir que essa luta nos assegura uma faceta, no interior caririense, na formação identitária do Ceará. Os terreiros, com suas práticas religiosas e com sua presença tímida assegura, de forma estratégica, sua participação no que toca pertencer ao processo de identidade da região sul cearense e também do próprio Estado.

As ações realizadas pelo povo de santo da cidade vão além do espaço religioso, o que nos dá sustentabilidade para afirmar que a identidade do terreiro perpassa por aqueles que freqüentam a casa, sejam iniciados ou apenas aqueles que procuram fazer trabalhos. Os freqüentadores levam as raízes afrodescendentes aquém das fronteiras dos terreiros. Práticas chegam em outros espaços religiosos que não o de origem africana.

Logo, notamos que as práticas religiosas de origem africana, em formas estratégicas de resistência, reproduzem a cultura africana e garantem o rompimento das

fronteiras do preconceito quando pessoas de outras religiões visitam os cultos, mesmo que neguem a inserção nas religiões de matrizes africanas. O poder da palavra, concretizada pelo ato de pronunciar e, por conseguinte, resistir, suplanta os limites do espaço religioso quando os freqüentadores levam, pela ação oral, para além das fronteiras dos cultos e do espaço sagrado, práticas e ensinamentos afrodescendentes. Percebemos, portanto, que os aprendizados religiosos afrodescendentes, por meio dos sacerdotes e de freqüentadores, excedem o próprio território religioso e rompem, mesmo que de maneira incipiente, com algumas visões preconceituosas.

Assim, as pedagogias da transmissão da religiosidade africana no terreiro garantem a transmissão dos conhecimentos do templo, dos mitos e dos ensinamentos ritualísticos legitimadores da realidade, seja material ou espiritual. Nesse processo, nota-se a participação e interação das lideranças e dos filhos (as) de santo que vão além do ambiente religioso, revelando ação direta dos mesmos no contexto social ao qual estão inseridos. O sentimento de pertença e aproximação com a mitologia e a ritualidade religiosa afro-brasileira transportam o poder até as mãos dos sacerdotes fazendo com que participem direta e indiretamente na construção e reconstrução da sociedade afro-descendente, para além do espaço de culto, o que nos leva a crer numa formação identitária afrodescendente no interior caririense.

REFERENCIAIS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHEBE, Chinua. **O Mundo se Despedaça**. São Paulo: Ática, 1983.
- ALENCAR, Antonia Lidiane de, SILVA, Maria Arlene Pessoa da, BARROS, Luiz Marivando. **Florística Fitossociologia de uma Área de Cerradão na Chapada do Araripe – Crato – CE**. Nota Científica. Revista Brasileira de Biociências, Porto Alegre, v. 5, supl. 2 p. 18-20, jul 2007.
- ALMEIDA, Magali da Silva. **Algumas reflexões sobre o candomblé de Queto**. In: GONÇALVES, Maria Alice Rezende (org). **Educação, cultura e literatura afro-brasileira**. Rio de Janeiro: UERJ, 2007.
- ALVES, Teodora de Araújo. **Heranças de corpos brincantes: saberes da corporeidade em danças afro-brasileiras**. Natal: EDUFRN, 2006.
- ANSELMO e ABELARDO, Pedro. **Lógica para Principiantes** In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril, 1973.
- AZEVEDO, Célia Maria M. de. **Onda negra medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX**. São Paulo: Paz e terra, 1989.
- BARNES, Jonathan. **Filósofos Pré-socráticos**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BARROS, Luitgard Oliveira Cavalcanti. **A terra da mãe de Deus**. Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1988.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A educação popular e a educação de jovens e adultos: antes e agora**. In: MACHADA, Maria Margarida. **Educação de jovens e adultos**. Brasília: MEC, UNESCO, 2008.
- _____ **Educação popular**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____ (Org) **Pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- BONVINI, Emílio. **Tradição Oral Afro – Brasileira: As razões de uma vitalidade**. In: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História do Departamento de História da PUC/SP. Junho / N° 22. 2001.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: Lembranças dos velhos**. São Paulo: Cia das Letras, 1994
- BOURDIEU, Pierre; PASSAREN, Jean-Claude. **A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- BURNET, John. **Platão e Parmênides**. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio - Loyola, 2005.

CALAÇA, Maria Cecília Felix. **Arte africana e Afro-descendente**. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999.

CARNEIRO, Edison. **Antologia do negro brasileiro**. Porto Alegre: Editora Globo, 1950.

CARNEIRO, Sueli; CURI, Cristiane. **Poder feminino no culto dos orixás**. In: _____ **Educação, cidade e afrodescendência: as formas territoriais e políticas do racismo no Brasil**. In: **Formação do pesquisador em educação: identidade, diversidade, inclusão e juventude**. Macéio: UFAL, 2007.

CATROGA, Fernando. **Memória e História**. In: PESAVENTO, Sandra Satany (org). **Fratura do Milênio**. Rio Grande do Sul, 2001.

COSTA, Amancio Calland Sales, DE FREITAS, Francisco Idalécio, HESSEL, Maria Helena. **Estudos técnicos científicos: Geotopes do Geopark Araripe**.

COSTA, Emilia Viotti da. **Da senzala à colônia: momentos decisivos**. São Paulo: Grijaldo, 1982.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1987

_____. **História da Filosofia: dos Pré-socráticos a Aristóteles**. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CUNHA Jr. Henrique. **Metodologia Afrodescendente de Pesquisa**. Revista Brasil, UNESP, 2006-1.

_____. **Os negro não deixaram escravizar: Temas para as aulas de história dos afrodescendentes**. Revista Espaço Acadêmico. Nº 69, Ano VI, fevereiro/2007.

_____. **Tecnologia Africana na Formação Histórica do Brasil: Curso História e Cultura Aro-brasileira**. Curitiba, 2007. IPAD – Instituto de Pesquisa da Afrodescendência.

_____. **Engenharia, tecnologia e população negra: responsabilidade social, direitos coletivos e democracia**. Seminário São Paulo, 2010.

_____. **O Etíope: Uma escrita africana**. Revista Educação Gráfica. 2007. Vol. 11, pp. 1-10.

_____. **História e cultura africana e os elementos para uma organização curricular**. Texto Disciplina Pós-Graduação, Fortaleza: 2009-2.

_____. **NTU**. Revista Espaço Acadêmico, Vol. 9, Nº 108, ANO 2010.

DA SILVA, Joselina; DOMINGOS, Reginaldo Ferreira. **As Religiões Afro-Brasileiras na voz das mulheres lideranças em Juazeiro do Norte**. In: IX Encontro Nacional de História Oral - Testemunhas e Conhecimentos, 2008, São Leopoldo. Testemunhas e Conhecimentos. São Leopoldo - RS : Oikos, 2008. p. 07-211.

DIAS, Maria Odila L. da Silva. **Quotidiano e Poder em São Paulo no Século XIX**. 2ª ed., São Paulo: brasiliense, 2001

DURANT, Will. **A história da Filosofia**. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

DURKHEIM, Émile. **O que é fato social: as regras do método sociológico**. São Paulo: Abril, 1983.

ECO, Humberto. **Como se Faz uma Tese**. 19 ed. São Paulo: Perspectiva, 2002

ESTANISLAU, Lúcia Avelar. **Feminino Plural: negras do Brasil**. In: FONSECA, Maria N. Soares, (org). **Brasil Afro-brasileiro**. 2ªed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

EURÍPEDES, Funes. **Negros no Ceará**. In: SOUZA, Simone de., (org). **Uma nova História do Ceará**. 3ª ed. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 3ª ed., Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. **A ordem do discurso**. 11º ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Vigiar e Punir**. 21ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

FREIRE, Gilberto. **Casa-grande e Senzala**. 51ª ed. São Paulo: Global, 2006.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17ª ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.

FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. **A África ensinando a gente: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

FREITAS, Sônia Maria de. **História oral: possibilidades e procedimentos**. São Paulo: USP, 2002.

FUNES, Eurípedes Antônio. **Negros no Ceará**. In: SOUZA, Simone de, GONSALVES, Adelaide. (Org). **Uma nova História do Ceará**. 3ª Ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004.

GASPARIN, João Luiz. **Uma didática para a pedagogia histórico-crítica**. 3ªed. Campinas – SP: Autores Associados, 2005.

GOHN, Maria da Glória. **História dos movimentos e lutas sociais: a construção da cidadania dos brasileiros**. 3. ed., São Paulo: Edições Loyola, 2003.

GOVERNO DO ESTADO DO CEARÁ. Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará (IPECE). Resultados do Produto Interno Bruto (PIB) dos municípios Cearenses 2008. Fortaleza, dezembro/2010.

GOVERNO DO ESTADO DO CEARÁ. Secretaria do Planejamento e Gestão (SEPLAG). Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará (IPECE). Perfil Básico Regional 2009. Região Metropolitana do Cariri. Fortaleza, junho/2010.

GOVERNO DO ESTADO DO CEARÁ. Secretaria do Planejamento e Gestão (SEPLAG). Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará (IPECE). Perfil Básico Municipal. Região Metropolitana do Cariri. Fortaleza/CE, 2009.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. 1ª ed. São Paulo: Pallas, 1999.

HALL, Stuart. **Identidades culturais e pós-modernidade**. São Paulo: DP&A, 1997.

HEIDEGGER, M. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

HOBBS, Thomás. **Leviatã**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

IBGE. **Censo Demográfico 2010**. Consultado em 20 de maio de 2011. http://www.ibge.gov.br/censo2010/resultados_do_censo2010.php

IBGE. **Cidades@**. Consultado em 20 de maio de 2011. <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>.

JESUS, Jayro Pereira de. **Terreiro e cidadania: um Projeto de Combate ao Racismo Cultural Religioso Afro e de Implantação de Ações Sociais em Comunidades-terreiros**. In: **Racismos Contemporâneos**. Organização Ashoka Empreendedores Sociais e Takano Cidadania. Rio de Janeiro: Takano, 2003.

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

LANDES, **A cidade das mulheres**. 2. ed.rev. – Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

LEACH, Edmund. **Cultura/Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LE GOFF, Jaques. **História e Memória**. 4ª ed. Campinas: editora da UNICAMP, 1996.

LIBÂNIO, José Carlos. **Pedagogia e pedagogos, para quê?** 5 ed., São Paulo: Cortez, 2002.

LIGIÉRO, José Luiz. **Iniciação ao candomblé**. Rio de Janeiro: Record, 1993.

LIMAVERDE, Rosiane. **Registros rupestres da chapada do Araripe, Ceará, Brasil**. In: I Congresso Internacional da SAB, XIV Congresso da SAB, III Encontro do IPHAN e de Arqueólogos. 30/set a 04/out de 2007. Florianópolis: Sociedade de Arqueologia. Disponível em www.fundacaocasagrande.org.br/pdf/artigo.pdf.

LOPES, Nei. **Kitábu: o livro do saber e do espaço negro-africano**. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá: Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira**. 2ª Ed, Salvador: EDUFBA, 2000.

MARAIRE, J. Nozipo. **Zenzele: uma carta para minha filha**. São Paulo: Mandarin, 1996.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: O Reisado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Mazza Edições, 1997.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História Oral e Memória: a cultura popular revisitada**. São Paulo: Contexto, 1992.

MUNANGA, Kabengele; Gomes, Nilma Lino. **Para entender o negro no Brasil de hoje: história, realidades, problemas e caminhos**. São Paulo: Global: Ação Educativa Assessoria, Pesquisa e Informação, 2004. (Coleção Viver, Aprender).

NASCIMENTO, Eliza Larkin. (org). **SANKOFA: resgate da cultura afro-brasileira**. 2ª vol. Rio de Janeiro, 2004.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: problemática dos lugares**. Projeto História, São Paulo, vol. 10, 1993.

NUNES, Cicera. **O Reisado em Juazeiro do Norte - Ce e os Conteúdos da História e Cultura Africana e Afrodescendente: uma proposta para a implementação da lei nº. 10.639/03**. Juazeiro do Norte: Faculdade de Educação – UFC, 2007. (Dissertação de Mestrado).

OLINTO, Antonio. **A casa da água**. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

OLIVEIRA, Eduardo D. **Cosmovisão no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Fortaleza: LCR, 2006.

_____. **Filosofia da ancestralidade: Corpo de mito na Filosofia da Educação Brasileira**. Curitiba: Gráfica Popular, 2007.

Os Pré-Socráticos. São Paulo: Nova Cultural, 1996

PARMENIDES. **Os Pensadores: pré-socráticos**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

PINHEIRO, Irineu. **O Cariri: seu descobrimento, povoamento, costumes**. Biblioteca básica cearense, Fortaleza, 2009.

PINHEIRO, Francisco José. **Mundos em Confronto: povos nativos e europeus na disputa pelo território**. In: SOUZA, Simone de, GONSALVES, Adelaide. (Org). **Uma nova História do Ceará**. 3ª Ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____ In: www.okitalande.com.br

PLATÃO. **A república**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Rideel, 2005.

POLLAK, Michael. **Memória e Identidade Social**. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, Nº. 10, 1992.

_____ **Memória, esquecimento, silêncio**. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, Nº 3, 1989.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. **Juazeiro e Caldeirão: espaços de sagrado e profano**. In: SOUZA, Simone de., (org). **Uma nova História do Ceará**. 3ª ed. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2004.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções de território**. 2ªed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

SANTOS, Descoredes M. dos. & SANTOS, Juana Elbein dos. **A Religião Nãgo Geradora e Reserva de Valores Culturais no Brasil**. In: Análise e Dados. Salvador, CEI, v.3,n.4,p.47-55,mar.1994.

SANTOS, Milton. **Metamorfose do espaço habitado**. São Paulo: Hucitec, 1988.

SANTOS, Gisele Aparecida dos. **A invenção do “ser negro”: um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros**. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Redes de Movimentos Sociais**. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 1996.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. **Africanidades Brasileiras. Esclarecendo significados e definindo procedimentos pedagógicos**. Revista do Professor. Porto Alegre, 19 (73): 26-30, jan./mar. 2003.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Iyámi, Iyá agbás: Dinâmica da Espiritualidade Feminina em Templos Afro-baianos**. In: revista Estudos Feministas. Rio de Janeiro, IFCS/UERJ. V.3, N.2, p.436-445.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Gênero e Racismo**. In: Saboya, Giberto Verne (org) Anais de Seminários Regionais Preparatórios para a Conferência Mundial contra o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Estado de Direitos Humanos, 2001, pág. 440.

SODRÉ, Jaime. **A influência da religião afro-brasileira na obra escultórica do mestre didi**. Salvador: EDIFBA, 2006

SODRÉ, Muniz. **Reinventando a cultura: a comunicação e seus produtos**. Petrópolis, Vozes: 1996.

_____ **Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____ **O terreiro e a cidade: formação social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____ **A verdade seduzida**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988

SOUZA, Simone de, GONSALVES, Adelaide. (Org). **Uma nova História do Ceará**. 3ª Ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004.

VANNUCCHI, Aldo. **Cultura brasileira: o que é, como se faz**. São Paulo: Loyola, 1999.

WEIRA, Maria do Pilar de Araújo. **A pesquisa em História**. São Paulo: Ática, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Coleção os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

ZIÉGLER, Jean. **O poder africano: elementos de uma sociologia política da África negra e de sua diáspora nas Américas**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

ZITKOSKI, Jaime José. **Paulo Freire e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

ENTREVISTADOS

Maria Marlene da Silva Santos – Mãe *Delewi* (*Yalorixá*)

Cícero Venâncio dos Santos – *Tata*

Cícero Alexsandro da Silva Santos – *Ogan*

Francisco Moreira da Silva – *Iaô* (*Deká*)

Sandra Margarethe Silva Gomes – *Iaô* (*Deká*)

Willian Brito (APA)

David Moraes Soares Henrique (ACEU)

ANEXO

Imagem 1 – Juazeiro do Norte
Fotografia tirada do Horto Ano 1974 - Arquivo Josefa Ferreira Domingos



Imagem 2 – Juazeiro do Norte (Panorâmica A)
Fotografia tirada do Horto Ano 2011 - Arquivo Reginaldo Ferreira Domingos



Imagem 3 – Juazeiro do Norte (Panorâmica B)
Fotografia tirada do Horto Ano 2011 - Arquivo Reginaldo Ferreira Domingos



Imagem 4 – Juazeiro do Norte (Rua do Horto – Acesso a Estátua Pe. Cícero Romão)
Fotografia tirada do Horto Ano 2011 – Arquivo: Reginaldo Ferreira Domingos



Imagem 5 – Crato (Chapada do Araripe - CE)
Ano 2007- Arquivo: Reginaldo Ferreira Domingos



Imagem 6 – Crato (Chapada do Araripe - CE)
Ano 2007- Arquivo: Reginaldo Ferreira Domingos



Imagem 7 – Crato (Chapada do Araripe – CE / Trilha de acesso a Pedra da Batateira)
Ano 2007- Arquivo: Reginaldo Ferreira Domingos



Imagem 8 – Crato (Chapada do Araripe – CE / Local conhecido como a Pedra da Batateira)
Ano 2007- Arquivo: Reginaldo Ferreira Domingos



Imagem 9 – Crato (Chapada do Araripe – CE / Local conhecido como a Pedra da Batateira)

Ano 2007- Arquivo: Reginaldo Ferreira Domingos



Imagem 10 – Crato (Chapada do Araripe – CE / Fonte próxima a Pedra da Batateira)

Ano 2007- Arquivo: Reginaldo Ferreira Domingos



Imagem 11 – Juazeiro do Norte (Feira – Rua São Francisco / Rua Santa Rosa)
Ano 2007(Período de Romaria) - Arquivo: Reginaldo Ferreira Domingos



Imagem 12 – Juazeiro do Norte (Feira – Rua São Francisco / Rua Santa Rosa)
Ano 2007(Período de Romaria) - Arquivo: Reginaldo Ferreira Domingos



Imagem 13 – Juazeiro do Norte (I Caminhada Contra Intolerância Religiosa)
Concentração em frente à prefeitura da cidade – Rua São Pedro
Ano 21 de Janeiro 2010 - Arquivo: Diego César



Imagem 14 – Juazeiro do Norte (I Caminhada Contra Intolerância Religiosa)
Iniciando a caminhada – Rua São Pedro
Ano 21 de Janeiro 2010 - Arquivo: Diego César



Imagem 15 – Juazeiro do Norte (I Caminhada Contra Intolerância Religiosa)
Fim da caminhada – Praça Padre Cícero
Ano 21 de Janeiro 2010 - Arquivo: Diego César



Imagem 16 – Juazeiro do Norte (I Caminhada Contra Intolerância Religiosa)
Fim da caminhada – Praça Padre Cícero
Ano 21 de Janeiro 2010 - Arquivo: Diego César



Imagem 17 – Juazeiro do Norte (I Caminhada Contra Intolerância Religiosa)
Fim da caminhada – Praça Padre Cícero (Militantes do Movimento Negro – GRUNEC)
Ano 21 de Janeiro 2010 - Arquivo: Diego César



Imagem 18 – Juazeiro do Norte (II Caminhada Contra Intolerância Religiosa)
Saída em frente à Prefeitura da Cidade – Rua São Pedro
Ano 21 de Janeiro 2011 - Arquivo: Reginaldo Ferreira Domingos



Imagem 19 – Juazeiro do Norte (II Caminhada Contra Intolerância Religiosa)
Concentração em frente à Prefeitura da Cidade – Rua São Pedro
Ano 21 de Janeiro 2011 - Arquivo: Reginaldo Ferreira Domingos



Imagem 20 – Juazeiro do Norte (II Caminhada Contra Intolerância Religiosa)
Caminhada – Rua São Pedro
Ano 21 de Janeiro 2011 - Arquivo: Reginaldo Ferreira Domingos



Imagem 21 – Juazeiro do Norte (II Caminhada Contra Intolerância Religiosa)
Fim da caminhada – Chegando à Praça Padre Cícero
Ano 21 de Janeiro 2011 - Arquivo: Reginaldo Ferreira Domingos



Imagem 22 – Juazeiro do Norte (II Caminhada Contra Intolerância Religiosa)
Fim da caminhada – Praça Padre Cícero
Ano 21 de Janeiro 2011 - Arquivo: Reginaldo Ferreira Domingos



Imagem 23 – Juazeiro do Norte (II Caminhada Contra Intolerância Religiosa)
Espectadores – Praça Padre Cícero (Ponto Final da Caminhada)
Ano 21 de Janeiro 2011 - Arquivo: Reginaldo Ferreira Domingos



Imagem 24 – Juazeiro do Norte (II Caminhada Contra Intolerância Religiosa)
Espectadores – Praça Padre Cícero (Ponto Final da Caminhada)
Ano 21 de Janeiro 2011 - Arquivo: Reginaldo Ferreira Domingos



Imagem 25 – Terreiro *Iabasé* de *Xangô* e *Oxum*
 Entrega de *Deká* Filha de *Oxum* com *Xangô*
 Ao centro *Oxum*, à esquerda de *Oxum Yalorixá Delewi* e à frente de *Oxum Tata Zazilogi*
 2011 - Arquivo: Reginaldo Ferreira Domingos



Imagem 26 – Terreiro *Iabasé* de *Xangô* e *Oxum*
 Entrega de *Deká* Filha de *Oxum* com *Xangô*
Tata Zazilogi e *Oxum*
 2011 - Arquivo: Reginaldo Ferreira Domingos



Imagem 27 – Terreiro Iabasé de *Xangô* e *Oxum*
Entrega de *Deká* Filha de *Oxum* com *Xangô*
Xangô e *Yalorixá Delewi*
2011 - Arquivo: Reginaldo Ferreira Domingos