

## AFRICANIDADES E DIÁSPORAS RELIGIOSAS: O CANDOMBLÉ NO CEARÁ

Luís Cláudio Cardoso Bandeira<sup>1</sup>

### **Resumo:**

O presente artigo tem como ponto de partida investigar as tradições culturais africanas no Ceará, Estado que apresenta um discurso hegemônico que invisibiliza o negro e suas culturas, tendo como foco “nações” de Candomblé ligadas ao culto Nagô-Vodum, atuantes na Grande Fortaleza. Na perspectiva de apreender laços identitários, historicamente construídos em “rotas e raízes”<sup>2</sup>, foi realizada pesquisa histórica no terreiro Ilê Igba Possun Azeri, considerado casa fundadora desse culto em Fortaleza, procurando perceber a presença negra no Estado do Ceará e sua cultura religiosa.

**Palavras - chave:** Diáspora, Candomblé, Religiões afro-cearenses, africanidades em trânsito afro-brasileiro.

### **Abstract:**

This articles takes as a starting point to investigate the african cultural traditions in Ceará states with a hegemonic discourse that erasing the black and cultures, focusing “on nations” of candomble linked to the cults Nagô-Vodum operating in Great Fortaleza. In the perspective to apprehend identity bows, historically constructed in “routes and roots”, was carried out historical research in the terreiro Ilê Igba Possun Azeri , considered the founder of this cult house in Fortaleza, we sought to perceive the black presence in the state of Ceara and its religious culture.

**Keywords:** Diaspora, Candomble, afro-cearenses religions, africanities transit afro-brazilian

### **1. Da invisibilidade do negro e suas culturas**

É consensual a ausência de referências na historiografia oficial cearense, sobre a atuação e importância de africanos nas mais diversificadas atividades da província do Ceará, não somente como cativos, mas também como trabalhadores livres. Frequentemente ouvem-se frases do tipo: “no Ceará não tem negro”, “não existe Candomblé no Ceará”. Afirmações que possuem uma carga de ironia e marcas de equívocos históricos. Segundo Funes (2007), a idéia postulada é a de que no Ceará não tem negro porque a escravidão foi pouco expressiva, conduzindo-nos a uma lógica perversa de associar o negro à escravidão, e a presença deste tão somente à intensidade da produção escravista.

No Ceará, assim como no Brasil, o trabalho de construção da história foi tarefa quase exclusiva do Estado, apoiado por elites intelectuais locais, identificadas aos segmentos

---

<sup>1</sup> Mestre e Doutorando em História Social – PUC-SP. Professor de História na Prefeitura Municipal de Fortaleza e Maracanaú. [lclaudiobandeira@yahoo.com.br](mailto:lclaudiobandeira@yahoo.com.br)

<sup>2</sup> Expressão de Paul Gilroy

dominantes da sociedade, com formação em perspectivas européias. Nesse contexto, a força da República foi europeizar a cidade, eliminando marcas de negros e índios, ligados ao atraso, criando um universo urbano de “Belle Époque” na concretização arquitetônica e urbanística fortemente apelada por estudiosos de diferentes áreas.

Segundo Ponte (2007), pretenderam-se “civilizar” e “domesticar” a população, principalmente os setores populares, cujos hábitos e costumes eram tidos como rudes e selvagens pelos agentes daquele processo civilizador. No contexto republicano de remodelação e controle, preservaram-se as igrejas, os fortes militares, o Passeio Público, o prédio da antiga Assembléia Provincial, a Praça General Tibúrcio, o teatro José de Alencar, a Praça do Ferreira, o Centro Cultural Dragão do Mar, como escolhas referenciais do patrimônio histórico, todos ligados à história dos setores dominantes da sociedade. Esqueceram-se das vilas operárias, dos cortiços, senzalas, quilombos, terreiros de Candomblé e Umbanda, entre outros.

Pesquisas de historiadores sobre o Ceará também não registram sinais históricos sobre religiões africanas, e até recentemente nem a forte presença de africanos em diáspora no cativo e em suas rebeliões.

Ao analisarmos os resultados do censo de 1808 e fazendo-se uma busca minuciosa, torna-se evidente, na Província do Ceará, a marcante e significativa presença de negros e mulatos livres. Ao analisarmos a composição étnica cearense no censo de 1872, percebe-se que não houve a diminuição da população negra ao longo do tempo, mesmo com a inclusão de um novo padrão de cor, o “caboclo”.

São inúmeros os relatos da introdução de africanos escravizados e seus descendentes no Ceará. No decorrer dos anos, foi-se intensificando o tráfico negreiro, proveniente da costa ocidental africana, destinados a Recife, São Luís e Belém. Ao longo da costa nordestina, os tumbeiros velejavam em demanda das capitais de Pernambuco, Maranhão e Pará, quando não portugueses, se dirigiam aos entrepostos do Caribe.

Os primeiros negros africanos e crioulos, entrados, legalmente e em número considerável, que se têm atualmente registros na capitania, foram os trazidos em 1756 para a exploração das minas de São José dos Cariris, no considerado, por muitos, efêmero ciclo do ouro do Ceará. Eram preponderantemente, segundo relatórios da época, angolanos os aqui chegados em número de sessenta e nove, dos setenta e três adquiridos em Recife.

Os negros trazidos cativos da distante África, em especial da região congo-angolana, de cultura bantu, e seus descendentes, aos poucos foram se incorporando ao processo de ocupação das terras e da construção da história da sociedade cearense.

Existem muitos exemplos, como os acima citados, acerca da presença de negros, cativos e libertos, como a de seus descendentes no início da ocupação das terras cearenses. No entanto, a historiografia, até recentemente negava a sua presença e importância. Nesse sentido, negros e suas culturas foram praticamente expurgados de cenários históricos reconstruídos, dentre outros, por Raimundo Girão ao postular que:

A mistura étnica com o índio foi a maior, mais vasta, mais íntima [...] os cruzamentos legais dos europeus com as “filhas da terra” esbarraram no preconceito da branquidade e só em torno das missões ou aldeamentos jesuíticos, onde este último se aglomerava, é que a fusão racial se processou mais larga e mais nivelada. Ainda hoje predomina o elemento caboclo nas áreas em que se instalaram aquelas missões [...] a percentagem de sangue africano é pequena dentro das veias do cearense. E também porque, humilde e pouco, o negro não pôde subir na escala social, ficou em baixo, sem ânimo de interferir na mesclagem da etnia cearense.

O Ceará, na realidade, nunca foi uma negrícia<sup>3</sup>.

Esse trecho do livro de Girão, carregado de preconceito, além de demonstrar o discurso hegemônico do período, faz perceber e questionar as bases sobre as quais se pautaram estudos cearenses, assim como perceber a incessante busca do “mito fundador” que minorasse a marginalidade econômica, política e possivelmente cultural a que estava relegada o Ceará, dentro do território nacional. Marginalidade que esteve ligada a ausência de colonos e colonizadores imigrantes, uma vez que índios e negros, foram os grupos étnicos ancestrais que compuseram a miscigenação cearense.

Concordamos com a historiadora Viviane Lima de Moraes<sup>4</sup>, ao considerar que Girão investiu contra os negros, riscando-os do processo de miscigenação cearense, pois o “sangue africano” teria sido “humilde e pouco”. A designação *humilde*, adquiriu significado enquanto *acatador* e *submisso*; cabendo ao *pouco*, referendar a tese de que a escravidão desempenhou um papel ínfimo, economicamente falando, com os escravos africanos tendo participação reduzida na formação étnica e, por extensão, cultural do cearense. Nesse sentido, o artigo de

<sup>3</sup> GIRÃO, Raimundo. *Pequena História do Ceará*. 2 ed. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1962, p. 99-101.

<sup>4</sup> MORAIS, Viviane Lima de. *Razões e Destino da Migração: trabalhadores e emigrantes cearenses pelo Brasil no final do século XIX*. São Paulo: PUC/SP. Dissertação de Mestrado, 2003.

Eurípedes Funes, “Negros no Ceará”, contradiz Girão que se utiliza, muitas vezes, de dados controversos.

Outro exemplo de como o negro foi invisibilizado na formação étnica do povo cearense, encontramos no relato de Bezerra de Menezes<sup>5</sup>, ao afirmar:

Foi a fusão de três raças que originou o cearense: o tzigano, o europeu e o índio, sendo o primeiro preponderante sobre os demais por suas semelhanças culturais. De acordo com fontes colhidas nos arquivos de Pernambuco, em 15 de abril de 1718 uma carta régia ordenou que os ciganos residentes em Portugal fossem expulsos para a Índia, Angola, São Tomé, Cabo Verde e Brasil, e os que viessem para o Brasil, fossem degredados para o Ceará e Maranhão, sendo proibido o retorno destes ao reino.

No trabalho de Bezerra de Menezes, os africanos foram excluídos do componente hereditário cearense, sendo novamente o indígena encarado como matriz hereditária das características psicossociais do cearense, perspectiva também defendida por Raimundo Girão. Na análise feita por Menezes, há destaque para as constantes andanças desses ciganos pela capitania, posteriormente Província do Ceará, propiciando a mescla com os índios e europeus, sendo que, em seus traços psicossociais, preponderaram com maior herança ao mestiço do Ceará. Segundo esse autor, são legados dos ciganos o jeito “ladino” de ser do cearense e suas habilidades para as diversas atividades de trabalho; características historicamente atribuídas aos negros.

O texto *A Farsa dos Libertadores*, de Yaco Fernandes, escrito em 1977, também aborda a ausência dos negros no Ceará. Conforme o autor, a “rarefação negra”, explica-se, em grande medida, pelas condições climáticas, bem como pela indisposição do africano para a atividade pecuarista. Devemos ler sempre no avesso, ou na contra mão, demandando leituras no avesso dessa histórica questão, reafirmando em mais uma negativa da presença negra, conforme Yaco:

A terra e o modo por que foi colonizada explicam tudo. O elemento africano, excelente para o trabalho dos engenhos açucareiros e muito bom para a exploração de minas auríferas, revela-se, nas entradas cearenses dos séculos II e III [?], absolutamente incapaz para as tarefas da vaqueirice<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> MENEZES, Antônio Bezerra de. *O Ceará e os Cearenses*. Edição Fac-similar. Fortaleza: Fundação Valdemar Alcântara, 2001. Bezerra de Menezes nasceu em Quixeramobim, interior do Ceará, em 1841, foi abolicionista, jornalista, cronista. Teve importante atuação no meio intelectual e político cearense.

<sup>6</sup> YACO, Fernandes. *A Farsa dos Libertadores*. In: Notícias do povo cearense. Fortaleza, 1997. Apud. BEZERA, Analúcia Sulina. Negros no Ceará: quando a memória questiona a história. In: CARVALHO, Gilmar de (org). *Bonito pra chover: ensaios sobre a cultura cearense*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2003, p. 37.

Yaco Fernandes, na tentativa de fundamentar a tese da ausência, chegou ao extremo de afirmar que um homem pode passar sua existência inteira e não encontrar no Ceará sequer um *negro preto* (grifo do autor). **Ao referir-se aos cultos africanos, espalhados no entorno de Fortaleza**, explica que isso *é típico vezo de importação turística, com pai-de-santo e mães-de-santo importados*<sup>7</sup>.

A análise de Yaco, pautada em visão privilegiadora da economia de *plantation*, do econômico, associa a pretendida ausência negra no Ceará à baixa intensidade da produção açucareira cearense em comparação a Pernambuco e Bahia, postulando assim sua insignificância na formação étnico-cultural da população do Ceará. É notável seu preconceito e não reconhecimento das religiões afro-brasileiras existentes enquanto herança das culturas negras cearenses. Isso evidencia a construção de um imaginário que nega a presença do negro e de sua cultura, enquanto elementos ligados à formação da sociedade cearense.

Segundo Ferreira Sobrinho (2005), a prática do deslocamento de escravos, de uma região para outra, pela compra ou não, é anterior ao século XIX, pois desde o século XVIII, a dinâmica do escravismo na província do Ceará, foi em grande parte, resultado do comércio interprovincial, sendo que, a grande maioria dos cativos eram provenientes do Maranhão, Pernambuco, Bahia, além dos que vieram da África, em especial da região congo-angolana, de cultura bantu, pelos portos de Recife e São Luís.

O Ceará teve um papel de destaque no tráfico interprovincial de escravos. No redesenho da segunda metade do século XIX, tornou-se centro exportador de escravos, lugar de saída desta mão-de-obra para a região sudeste, em particular para a zona canavieira e cafeeira do Rio de Janeiro e a zona de expansão cafeeira em São Paulo; em menor escala, para o Norte do país, sendo que após a grande seca de 1877, quando muitos cearenses foram atraídos para a borracha na Amazônia, cativos fugiam em meio aos “retirantes”.

Entretanto, conforme alguns ângulos de análises o entrelaçamento de saberes, cultura, religiosidade popular e práticas curativas existentes no Ceará é resultado de um fluxo e refluxo de negros, índios e seus descendentes em circuitos entre os estados do Maranhão, Pará e demais estados da Amazônia. Nesse contexto, até meados do século XX, tendo em mente o pós 2ª Guerra, as religiões afro-brasileiras foram perseguidas pela polícia, sendo que as casas de culto, de Catimbó, Jurema, Terecô, Candomblé ou Umbanda, funcionavam de forma clandestina, muitas das vezes “trabalhando” de portas fechadas.

<sup>7</sup>

Id. Ibid. Grifos nossos.

Em outra perspectiva importam ter presente as diferentes injunções de rituais e matrizes culturais africanas e indígenas no Norte e Nordeste Brasileiro. Segundo relato do ogã<sup>8</sup> Luiz Leno, “A nossa cultura de umbanda foi extremamente influenciada pelo terecô maranhense e pelo Xangô pernambucano. Temos pessoas como Zé Bruno, João Cobra, pessoal do Codó e da região Norte do Brasil, que influenciaram diretamente a nossa umbanda e cultura popular”<sup>9</sup>.

O relato de Luiz Leno confirma a relação histórica do Ceará enquanto entreposto, meio caminho de Pernambuco e Maranhão, e sua forte ligação com os estados da região amazônica, fato que não se restringe ao contexto diaspórico da aquisição de escravos negros, fugas ou tráfico interprovincial, mas que se ressignificam no cruzamento de circuitos culturais-religiosos.

## **2. Histórias e memórias: Religiosidades em “transes” nacionais**

Ao falarmos de religiões afro-brasileiras, deparamo-nos com um quadro bastante diversificado, sendo que essas, formadas com seus diferentes ritos e nomes locais, derivados de tradições africanas diversas, em diferentes áreas do Brasil, configuram-se em instâncias de resistência cultural, mantendo vivas matrizes culturais de origens africanas. Em geral, nos inúmeros trabalhos existentes, vemos essa denominação dos cultos afro-brasileiros, tais como: Batuque, no Rio Grande do Sul; Macumba, Candomblé, Umbanda, no Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais; Candomblé, na Bahia; Xangô, Catimbó, Jurema, em Pernambuco, Alagoas e Sergipe; Tambor de Mina, Tambor de Mata, Mina, no Maranhão e Pará.

Na maioria das obras dos chamados “clássicos” das religiões afro-brasileiras, não encontramos referências ao estado do Ceará, havendo por muitos um amplo desconhecimento da vivência de religiões afro-brasileiras existentes nas “terras de Iracema”. Uma exceção a essa realidade são os trabalhos desenvolvidos pelo antropólogo cearense Ismael Pordeus Júnior, acerca da Umbanda.

Esta situação evidencia que histórias dos povos da diáspora africana no Brasil, e no Ceará, ainda não ultrapassaram silêncios nos jogos de poderes memórias *versus* esquecimento. O discurso historiográfico e antropológico, durante décadas, negou ou secundarizou as tradições culturais e religiosas de segmentos sociais que, oficialmente, já representam mais de

---

8

Ogã: cargo reservado aos homens que não entram em transe (“não-rodantes”) e cuja função é auxiliar o pai ou mãe-de-santo.

<sup>9</sup> Farias, Luiz Leno. Entrevista realizada no dia 17/01/2008 em Fortaleza-Ce.

metade da população brasileira. Porém, este lapso político e histórico não conseguiu calar populações e religiões africanas.

Nesse desconhecimento lacunar em torno de terreiros de Candomblé, Macumba e Umbanda, em solo cearense, contribuem informações e dados do censo demográfico de 2000, do IBGE, informando que a cidade de Fortaleza, capital do Estado do Ceará, possui uma população de 2.141.402 habitantes, dos quais uma pequena parcela - 4.236 pessoas - declara-se, participantes de religiões de matrizes africanas: Candomblé e Umbanda.

A negativa, por setores da população cearense, da presença e do pertencimento ao culto a deuses de origens africanas no Estado, poderia relaciona-se à oficialidade do Ceará como católico apostólico romano, minimizando a presença negro-africana? Abordagens de cunho senhoriais, continuam desafricanizando a população negra no Ceará, tanto enquanto mão de obra de sustentação do Estado, como em práticas culturais de reinvenção de costumes e tradições, quanto do intenso tráfico de diásporas neste Estado.

Entretanto, ao percorrermos, sem preconceitos, a paisagem urbana de Fortaleza, inúmeros terreiros de Candomblé, onde os orixás são reverenciados, emergem, assim como a participação de grande número de fiéis que, muitas vezes, freqüentam os terreiros de forma silenciosa, devido a intolerâncias que os associam a rituais satânicos, superstições, charlatanismo, etc. Discriminação que, conforme Agnes Heller, revelam [...] *uma categoria do pensamento e do comportamento cotidianos*<sup>10</sup>.

Os adeptos da religião dos orixás, indistintamente, sofrem processos de exclusão em vários níveis no cotidiano de sua vivência na sociedade cearense, entendendo-se que *excluídos são todos aqueles que são rejeitados de nossos mercados materiais ou simbólicos, de nossos valores*<sup>11</sup>.

Instalados principalmente na periferia desta grande metrópole, em bairros como: Canindezinho, Cambeba, Bom Jardim, Barra do Ceará, Messejana, Novo Maracanaú, Planalto Cidade Nova, Maracanaú, Maranguape, Caucaia, entre outros, esses terreiros revelam, em seus circuitos, a organização e reorganização de modos de viver nestes bairros e cidades da grande Fortaleza. Nessas periferias, habitadas por grande parcela da população negra e afrodescendente, estes grupos sociais elaboram e reelaboram estratégias de sobrevivência e de superação de suas dificuldades cotidianas, construindo redes de relações, articulando-se em práticas comunitárias.

<sup>10</sup> . HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985, p. 43.

<sup>11</sup> XIBERRAS, Martine. 1993, p. 21. Apud WANDERLEY, Mariângela Belfiore. Refletindo sobre a noção de exclusão. In: SAWAIA, Bader . Op. cit. p. 17.

Os terreiros de Candomblé e Umbanda existentes, através de seus líderes religiosos e da comunidade-de-santo, são grandes articuladores de melhorias, recriando seus espaços, transformando suas realidades, através de experiências cotidianas que se singularizam. Os terreiros de religiões afro evidenciam diferenças marcantes por suas formas de utilização do espaço físico e, dentre outros, em comportamentos e atitudes de seus moradores. Assim sendo, o estudo dos mesmos constitui condição indispensável à formação da cidadania e à afirmação da identidade cultural de negros e afrodescendentes em torno do patrimônio de costumes, crenças e sensibilidades afroascendentes.

A idéia de identidades, na religiosidade africana, está ligada à territorialidade e à inserção da população em determinados espaços culturalmente construídos. A identidade é uma produção sócio-cultural que ocorre historicamente. Nessa perspectiva, valendo-nos de testemunhos orais, fotografias e cruzamento com outras fontes, no contexto de metodologia de história oral, acompanhamos histórias da casa de Candomblé Ilê Igba Possum Azeri e seus respectivos pais fundadores.

No contato com esses terreiros de Candomblé, a utilização de fontes orais abriu possibilidades de elaborações interpretativas, pois os narradores *estabelecem sua própria subjetividade, sua própria capacidade de ver, interpretar, fluir na história*<sup>12</sup>. Considerando a força da subjetividade, Portelli nos desafia a tirarmos proveito histórico, desta abordagem que indica possibilidades presentes no social.

As memórias de participantes dos cultos aos orixás possibilitaram apreender histórias dos referidos terreiros, assim como, melhor compreender a produção de identidades entre seus membros a partir de suas lembranças, forjadas no cotidiano de suas vivências, em constantes campos de tensões, que remetem a movimentos diaspóricos submersos em historiografias oficiais.

Neste contexto de trabalho com metodologia da história oral, compreendemos a linguagem e a memória enquanto práticas sociais por meio das quais a cultura ganha expressão. É consciência prática, uma prática a ser articulada a outras práticas sociais. A linguagem é ativa, elemento constitutivo do movimento da história, pois é nela que os sujeitos

---

<sup>12</sup> PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significados nas memórias orais. Op. cit. p. 62. Conforme Portelli, “ O principal paradoxo da história oral e das memórias é, de fato, que as fontes são pessoas, não documentos, e que nenhuma pessoa, quer decida escrever sua autobiografia [...], quer concorde em responder a uma entrevista, aceita reduzir sua própria vida a um conjunto de fatos que possam estar à disposição da filosofia de outros [...]. A subjetividade, o trabalho através do qual as pessoas constroem a atribuem o significado à própria experiência e à própria identidade, constitui por si mesmo o argumento, o fim mesmo do discurso. p. 60.

agem, interpretam, traduzindo seus constantes movimentos, pois é uma atividade cultural; [...] *uma presença social e dinâmica no mundo*<sup>13</sup>.

### 3. O Espiritismo de Umbanda no Ceará

No Estado do Ceará, não diferentemente do restante do país, as religiões de índios e negros foram sistematicamente combatidas como heresia, superstição e charlatanismo. Em um primeiro momento, coube à Igreja Católica esse combate e, nesse sentido, o processo de romanização teve sua atuação presente em terras cearenses, através das “Santas Missões” e a ação dos padres pregadores que visavam à propagação da fé, numa perspectiva de autoridade e moralização dos costumes inerentes à missão. Ações desta natureza na Região do Cariri, historicamente reduto de populações negras cativas e livres, com suas tradições afro-brasileiras de batuques, maracatus, reisados, cantorias, sambas e predominância de religiosidades de matriz africana, faz pensar em combates cotidianos entre universos radicalmente distintos.

No contato com yalorixás, babalorixás e iniciados na Umbanda e Candomblé, tais como: Mãe Maneirinha, Mãe Zimá, Mãe Cleonice, Pai Cleudo Jr, Pai Aluísio, entre outros, percebemos a presença e a força da Umbanda em cidades do interior do Estado, além da presença de comunidades negras bastante organizadas. Segundo Olutoji Ti Osun, a Umbanda presente no interior do Estado apresenta peculiaridades históricas em sua configuração e ligações, pois

[...] essa não ligada a Fortaleza e sim ao Maranhão através das cidades de Miranda, Codó e Nazaré da Farinha, usando duas pessoas: Zé Bruno e Zé Negreiro. [...] esse contato ainda hoje é interessante no interior, você ainda vê essa ligação do Ceará, das comunidades de terreiros com essa concepção de culto do Codó. Você pode encontrar isso nos pontos cantados na Umbanda e principalmente na quase negação da figura do índio cearense, [...] <sup>14</sup>.

O testemunho de Olutoji Ti Osun, tais como os de outros babalorixás e yalorixás confirmam a existência de rotas utilizadas por esses religiosos em circuitos que ligam o Ceará ao Maranhão e estados da região amazônica, reforçando perspectivas de rotas, firmadas por

---

<sup>13</sup> Cf. Williams, [...] a linguagem é a articulação dessa experiência ativa e em transformação; uma presença social e dinâmica no mundo. In: WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 43.

<sup>14</sup> Entrevista realizada com Cleudo Júnior – Olutoji Ti Osun, no dia 14/01/2008 em Fortaleza-Ce.

africanos e seus descendentes escravizados. Rotas, posteriormente utilizadas pelos líderes religiosos e iniciados das religiões afro-brasileiras.

Na fala de yalorixás, babalorixás e do povo-de-santo<sup>15</sup> entrevistado percebemos as inúmeras problemáticas existentes entre as diferentes denominações religiosas, como também as recorrentes mutações sofridas pela Umbanda cearense, em circuitos nacionais e internacionais, visando maior legitimação e mecanismos de enfrentamento das dificuldades vivenciadas em seu cotidiano.

O constante processo de migração de pais e mães-de-santo para o Candomblé é um fenômeno que está longe de um consenso, evidenciando a continuidade de movimentos diaspóricos nesta religião de ancestrais, divindades e fiéis itinerantes que, em comum, lutaram e lutam, apesar da repressão, desqualificação, discriminação e um contínuo processo de exclusão, pela manutenção de suas identidades em diálogos com o mundo contemporâneo.

Tais processos, analisados neste estudo em trânsitos nacionais e internacionais, evidenciam a marcante presença de Candomblés em solo cearense, reafirmando nossa herança religiosa africana e dinâmicas da “tradição viva”, conforme Hampâte Ba.

#### **4. Laroîê Exu: Candomblé de Angola em Messejana e os primeiros visitantes**

No que se refere a memórias do Candomblé no Ceará, segundo relato de iniciados e babalorixás, como Cleudo Junior:

existiu uma casa de nação Angola do Sr. Feliciano, que era do bate folha, se eu não me engano, o bate folha era uma casa tradicional do Angola de Salvador. Essa casa é de mais ou menos 1950, ele iniciou uma senhora chamada Mãe Nenê do Oxossi, conhecida como Quissassa. Além dessa, havia D. Iraciana, Querubina, Rosinha (que era mãe pequena da casa), que eram da família-de-santo da casa de seu Feliciano, que existiu em Messejana. Essa casa é anterior ao Ilê Igba<sup>16</sup>.

Conforme Cleudo Junior, a referida casa não teve continuidade após a morte do Sr. Feliciano, vindo a desaparecer. Mãe Nenê do Oxossi (conhecida como Quissassa), filha-de-santo do Sr. Feliciano, que chegou a conhecer no início dos anos 80, era mãe-de-santo de nação

---

<sup>15</sup> A expressão Povo-de-Santo tem um sentido sócio-antropológico, relacionando-se ao debate sobre identidade. A expressão aparece como reafirmação identitária, seja em termos de auto-declaração de adeptos das religiões denominadas afrodescendentes, seja em termos de exprimir representações sociais construídas sobre esses segmentos presentes no imaginário. Significa uma rede humana, que funciona em forma de família com o objetivo de afirmar um espaço de referência espiritual e social para os mais variados segmentos populacionais adeptos das religiões afro-brasileiras.

<sup>16</sup> Entrevistas realizadas em 20/11/1999 e em 12/12/2007, em Fortaleza-Ce.

Angola, chegou a construir uma roça de Candomblé, próximo ao cemitério, na Pajuçara, no município de Maracanaú, tendo ficado pronta em 1983. Mas a casa não chegou a ser inaugurada. Todavia, Quissassa iniciou muitas pessoas no Ceará, mas era tudo muito secreto e na maioria das vezes, escondido sob o véu da Umbanda, de outra expressão religiosa, ou então guardados dentro das chácaras dos subúrbios que não eram vistos.

Há referências, entre os mais antigos babalorixás e iniciados - os chamados viajantes - que vieram para o Ceará, de casos interessantes, como o de uma negra baiana, do culto Nagô-Vodum, chamada Iraciana de Santana, que implantou, nos anos 70, uma rede de 12 baianas que vendiam acarajé. Dona Iraciana de Santana, iniciou, no Ceará, pessoas “no santo”, mas após seu falecimento, deixou, como raiz, a casa do Logum, de Mãe Valéria de Logum-edé, que foi por ela iniciada em 1973. Esse terreiro de candomblé chama-se Ilê Axé Omotifé (significa filhos do amor), e está localizado em Messejana, próximo ao Conjunto Palmeiras. Atualmente Mãe Valéria de Logum tem obrigação de santo com Pai Leo Ogundaré, de São Paulo.

Outra viajante lembrada é uma senhora do Xangô, chamada Netinha ou Detinha, que teria sido a primeira pessoa iniciada no Ceará, mas não sabem dizer que destino tomou, pois não pertence mais à comunidade cearense. Não sabe também precisar quem a iniciou e onde ocorreu sua “feitura”. Além dessas viajantes, o povo-de-santo cearense lembra de Valter de Logum-edé, entre outros, de diferentes nações de Candomblé<sup>17</sup>. O que se sabe mesmo é que a primeira casa de Candomblé instituída no Ceará e que permanece em atividade até hoje, é o Ilê Igba Possum Azeri.

## **5. Ilê Igba Possum Azeri**

Ilê Igba Possum Azeri, reconhecido pela comunidade de santo cearense como a primeira casa de Candomblé instituída no Ceará, tem trajetória marcada por circuitos trilhados em constantes deslocamentos. Foi iniciado por dois homens que, de diferentes lugares geográficos, personalidades e temperamentos, construíram uma família-de-santo, que se espalhou em rotas nacionais e internacionais, sendo considerados os grandes iniciadores no santo. Contar a história do Ilê Igba é contar a história desses dois babalorixás e de uma extensa prole, que os chamavam de Pai Deo e Pai Xavier.

### **5.1. Ora yeyê ô: Pai Deo da Oxum**

---

<sup>17</sup> Cf. vários autores pesquisados, o termo Candomblé, denominado primeiramente Kandomlile, é de origem banto e significa culto, louvor, reza, oração ou invocação.

Dermeval Silva dos Santos, conhecido Pai Deo da Oxum, ou simplesmente Pai Deo, como costumava ser chamado por seus inúmeros filhos-de-santo, nasceu em Itabuna, no estado da Bahia, no dia 06 de Junho de 1946. Aos 18 anos foi para o Rio de Janeiro, passando a freqüentar os terreiros de Candomblé. Posteriormente casou-se com Francisca, que era cearense, mas que morava com o irmão no Rio de Janeiro. Em 1968, adotou seu primeiro filho Nerisvaldo; no ano seguinte, em 1969, adotou seu segundo filho Derisval, voltando em seguida para o Rio de Janeiro. Nesse mesmo ano, a 18 de outubro, foi recolhido no ronkó para sua iniciação no santo, passando seis meses, sendo que sua saída-de-santo ocorreu a 19 de março de 1970, sendo “feito” pelo babalorixá Miguel Grosso, também conhecido como Miguel Deuandá, que segundo o babalorixá Shell de Obaluaiê, era filho-de-santo do babalorixá Joãozinho da Goméia.

O babalorixá Deo da Oxum, após a morte de seu pai-cunhado em 1969, resolveu, juntamente com sua esposa Francisca (Francisquinha), também conhecida na comunidade-de-santo como Mãe Cota, vender a casa no Rio de Janeiro e mudar para Fortaleza, onde conheceu José Xavier de Oliveira e, após alguns anos, fundaram O Ilê Igba Possun Azeri. Homem de grande amor e compromisso com os Orixás, Pai Deo viajou por muitos estados brasileiros divulgando a cultura negra, a religião dos orixás, lutando contra preconceitos e raspando muitos filhos-de-santo. Após sua longa itinerância retornou às terras cearenses, vindo a falecer em 09 de Agosto de 1997, com 51 anos de idade.

## 5.2. Atotô: Pai Xavier de Omolu

José Xavier de Oliveira, mais conhecido como Pai Xavier d’Omolu nasceu em Itapipoca, no Ceará, no dia 30 de Outubro de 1932. Era soldado da Polícia Militar do Estado, função que exerceu durante 33 anos. Foi casado e tinha sete filhos biológicos. José Xavier, através de Pai Deo, teve contato com o Candomblé, tornando-se abiã, posteriormente foi iniciado, sendo recolhido no ronkó em setembro de 1974, passando quatro meses, sendo que seu orixá deu orunkó (gritou) no barracão em sua saída, no dia 14 de Dezembro de 1974. Foi feito-no-santo no Rio de Janeiro, pelo Babalorixá Miguel Deuandá, o mesmo babalorixá que “raspou” pai Deo da Oxum.

O babalorixá Xavier d’Omolu, juntamente com Pai Deo, compraram um terreno na Rua Campo Maior, no bairro da Serrinha, em Fortaleza e passam a morar no mesmo, construindo uma casa e dando início às suas funções no santo e à construção do barracão do Ilê Igba. Segundo Mana de Oxossi, *Pai Deo e Pai Xavier ainda não tinham idade suficiente porque eles*

*eram novos no santo e ainda não tinham tomado a maioria deles, mas iniciaram as atividades aqui por volta de 1974*<sup>18</sup>.

O Ilê Igba é um terreiro de Candomblé Nagô-Vodum, que segundo alguns babalorixás cearenses, como Cleudo Junior - Olutoji e Shell de Obaluaiê, dentre outros, teve difusão com o babalorixá Joãozinho da Gomeia, iniciado em Angola, mas que tinha casa Nagô-Vodum<sup>19</sup> no Rio de Janeiro, na Baixada Fluminense, onde tocava para santos de todas as nações.

Ao conversarmos, na grande Fortaleza, com inúmeros babalorixás, yalorixás e iniciados acerca do Nagô-Vodum, percebemos um clima de muitas dúvidas e conflitos em torno da possibilidade e legitimidade de um terreiro de Candomblé tocar e iniciar filhos-de-santo de nações diferentes.

No processo de hegemonia dos Candomblés de nação Ketu baiano, denominado nagocracia, um clima de tensão instalou-se no seio das comunidades de Candomblé brasileiro, no que se refere à reconstrução da tradição e das relações de poder. Foi-se criando, no campo religioso, a construção de um modelo ideal de ortodoxia, identificado com o culto nagô.

Pai Deo, além de “raspar”<sup>20</sup> inúmeros filhos em Fortaleza, também expandiu seu axé para fora do estado do Ceará, indo raspar filhos em Maratá e em Vitória, no Espírito Santo. Em Montes Claros, Minas Gerais, onde possuía familiares, foram iniciados vários filhos-de-santo; em Valparaíso, em Brasília, onde morou de 1992 a 1997, estava montando uma casa de Candomblé, raspando ali também muitos filhos. Segundo o Ogã Gutemberg<sup>21</sup>, Pai Deo viajava muito para Serra Pelada, no Pará, passando meses trabalhando para angariar fundos para a construção do Ilê Igba.

As constantes andanças de Pai Deo da Oxum e a polêmica em torno do Nagô-Vodum, fazem pensar em termos de diásporas, de deslocamentos e identidades onde o espaço, o lugar, o território, a natureza, não são ocupados de forma aleatória, mas culturalmente. Nas diásporas, os corpos, carregam culturas, que se espraiam por circuitos nacionais e internacionais, em perspectivas de rizomas que fecundam e ultrapassam fronteiras.

---

<sup>18</sup> Entrevista realizada com Arislene Rodrigues Lima no dia 03/01/2008 em Fortaleza-Ce.

<sup>19</sup> Para alguns babalorixás o Nagô-Vodum não é uma nação, mas sim uma raiz, mas cf. Capone, “ *o Candomblé é dividido em nações: nagô, ketu, efon, ijexá, nagô-vodum, jeje, angola, congo, caboclo....*”. In: CAPONE, Stefânia, Op. cit. p. 14 (nota de rodapé).

<sup>20</sup>

Fazer

ou raspar o santo: iniciação no Candomblé que consiste na realização de diversos rituais privados (como a raspagem do cabelo, a sacralização do assentamento do orixá através do sacrifício animais, etc.) e que termina com a apresentação do iniciado numa festa pública denominada saída-de-yaô, ou saída-de-santo.

<sup>21</sup> Entrevista realizada com Gutemberg Sousa Novaes, conhecido como Ogã Gute, no dia 05/01/2008 em Fortaleza-Ce.

Pai Deo da Oxum também raspou filhos que não eram brasileiros e que vieram para o Ilê Igba para serem iniciados, como Pedro, um português iniciado ogã em 25 de Dezembro de 1988. Ainda no sentido desta diáspora de religiosidades africanas nas Américas, uma filha-de-santo de pai Deo era boliviana, foi iniciada no Ilê Igba, e após alguns anos retornou a Bolívia, onde deu continuidade a sua vida de santo. Antes de falecer, Pai Deo viajou para Bolívia a fim de lhe abrir uma casa de Candomblé, ocasião em que começou a sentir os sintomas de sua doença. Não conseguindo concretizar seu objetivo, teve que retornar a Fortaleza, vindo a falecer a 9 de Agosto de 1997.

Pai Deo e Xavier consideravam ser o contato entre as casas-de-santo de grande significação, como conagraçamentos vitais frente suas maiores preocupações; lutas contra preconceitos e com a divulgação de culturas. Assim, surgiu a primeira tentativa de estudar o Candomblé e a formação de pessoas em temas relativos à história africana e a cultura afro-brasileira. Daí, a criação tanto do primeiro afoxé do Ceará, denominado “Filhos de Sudã” e da procissão em honra de Oxalá.

O babalorixá Xavier de Omolu faleceu a 15 de Novembro de 2000, aos 67 anos. Sua morte significou um período de fortes tensões e turbulências nesta casa de Candomblé, devido à sucessão, tendo em vista, entre outros problemas, que os dois babalorixás possuíam vários filhos “feitos” no santo e com possibilidades de ocuparem o cargo. Foi aí desencadeado um processo sucessório marcado por representações que não podem ser desvinculadas do poder político-social. Entre os herdeiros de sucessão biológica, foi escolhido um novo babalorixá para reger o Ilê Igba Possum Azeri.

### 5.3. Atotô: Pai Shell de Obaluaiê

Derisval Silva dos Santos, também conhecido como Pai Shell de Obaluaiê, ou simplesmente Pai Shell, filho do Babalorixá Deo da Oxum, foi o escolhido para assumir o cargo de babalorixá do Ilê Igba. Após uma série de conversas entre os irmãos consangüíneos dos dois babalorixás falecidos, foi escolhido o que era mais antigo no santo e o mais velho em atividades na casa.

Shell de Obaluaiê nasceu em Fortaleza, a 11 de Junho de 1969, sendo iniciado no orixá em 02 de Abril de 1978, aos oito anos de idade, por motivos de saúde. Conforme lembrou

meu avô Deuandá, foi quem disse: “Deo faz o santo desse menino, senão ele vai morrer”. E meu pai falava que eu pequenininho, quando ele me pegou para criar em 69, ele não era ainda feito no santo, eu tinha umas convulsões deitado dentro da rede. Eles não sabiam o que era, depois foram percebendo que aquilo era o que nós chamamos “bolá no santo”<sup>22</sup>.

Pai Shell foi auxiliado por seus irmãos consangüíneos e de santo, na condução do Ilê Igba, tendo como Baba kekerê Guel Nasser, filho biológico de pai Xavier, a yakekerê foi Lú de Xangô, sua irmã biológica, o babalossain ficou sendo Nerisvaldo, seu irmão biológico. Os principais cargos e funções passaram a ser exercidos entre os herdeiros de pai Deo e pai Xavier, até hoje reverenciados e reconhecidos pela comunidade de santo cearense, por serem os fundadores do primeiro terreiro de Candomblé do Ceará.

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

Importa reter que Shell de Obaluaiê, iniciado no santo em 1978, aos nove anos de idade, por Pai Xavier, no culto Nagô-Vodum, ao assumir a direção do Ilê Igba “trocou as águas”, isto é, através de Mãe Zezé, juntou-se à família religiosa do Cantois. Segundo inúmeros autores “troca de águas”, em que a água representa a tradição ou nação, é uma das estratégias mais eficazes de renegociação das relações em um mesmo terreiro ou entre terreiros distintos.

Importa observar que, ao se pôr sob a proteção mística de outro babalorixá ou yalorixá, por motivo de desentendimentos internos ou pela morte do seu iniciador, o iniciado corta os laços de submissão com seu terreiro de origem. Esta prática é extremamente difundida entre iniciados nos cultos afro-brasileiros, sendo muita das vezes, utilizada estrategicamente, visando a legitimação de uma origem religiosa, na qual, sempre a pretensão é de ligação a uma origem mais “pura” que a precedente.

O estudo acerca da constituição do Ilê Igba, enquanto primeira casa instituída em Fortaleza, e no Estado do Ceará, traduz as constantes imbricações cotidianas dos terreiros existentes no Ceará e em todo Brasil, dando a perceber que estamos diante de universos de difíceis abordagens indicando que toda tradição, que muitos querem eterna e imutável, na

---

<sup>22</sup> Entrevista realizada com Derisval Silva dos Santos, no terreiro Ilê Igba no dia 28/12/2007.

realidade está em constante reconstrução, reinvenção de toda “tradição viva”. Essa realidade aponta caminhos, diásporas que se perfazem em “transes” regionais e nacionais, instigando a entrarmos em contato com as demais casas existentes na Grande Fortaleza.

## FONTES

### \* Entrevistas

**Luiz Leno Silva de Farias.** Entrevista realizada no dia 15/11/1999. Fortaleza – Ceará.

**Cleudo Pinheiro de Andrade Júnior.** Entrevista realizada no dia 20/11/1999. Fortaleza – Ceará.

**Cleudo Pinheiro de Andrade Júnior.** Entrevista realizada no dia 12/12/2007. Fortaleza – Ceará.

**Derisval Silva dos Santos.** Entrevista realizada no dia 28/12/2007. Fortaleza – Ceará.

**Cleudo Pinheiro de Andrade Júnior.** Entrevista realizada no dia 14/01/2008. Fortaleza – Ceará.

**Arislene Rodrigues de Lima.** Entrevista realizada no dia 03/01/2008. Fortaleza – Ceará.

**Gutemberg Sousa Novaes.** Entrevista realizada no dia 05/01/2008. Fortaleza – Ceará.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE JÚNIOR, Cleudo Pinheiro. 16 Vivências e Convivências nos Cultos Afro-Cearenses: A trajetória de um curioso. In: VASCONCELOS, Fátima, FREITAS, Glória (orgs). *Cultura lúdica, discurso e identidade na sociedade de consumo*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2005.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Corpos sem Fronteiras*. In: *Corpo e Cultura*. Projeto História (Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História do Departamento de História da PUC – SP). São Paulo, n° 25, dezembro 2002.

BANDEIRA, L. C. C. *Entidades africanas em “troca de águas”: diásporas religiosas desde o Ceará*. São Paulo, 2009. Dissertação (Mestrado). Departamento de História. PUC-SP.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. 4ª reimp. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.

FERREIRA, Marieta de Moraes, AMADO, Janaína (org). *Usos de Abusos da História Oral*. 7 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

FERREIRA SOBRINHO, José Hilário. “*Catirina minha nega, Teu sinhô ta te querendo vende, Pero Rio de Janeiro, Pero nunca mais ti vê, Amaru Mambirá*”: *O Ceará no tráfico interprovincial – 1850 -1881*. Fortaleza: UFC, dissertação de mestrado em História, 2005.

FUNES, Eurípedes Antônio. Negros no Ceará. In. SOUSA, Simone (org). *Uma Nova História do Ceará*. 4. ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GIRÃO, Raimundo. *Pequena História do Ceará*. 2 ed. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1962.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. 1ª reimp.rev. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2006.

HAMPÂTE BÂ, Amadou. A Tradição Viva. In. KI – ZERBO, Joseph (org.). *História Geral da África*, V. I. trad. Beatriz Turquettju. Et. Allii. São Paulo: Ática, Paris. Unesco, 1982.

HELLER. Agnes. *O Cotidiano e a História*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

MENEZES, Antônio Bezerra de. *O Ceará e os Cearenses*. Edição Fac-similar. Fortaleza: Fundação Valdemar Alcântara, 2001.

MORAIS, Viviane Lima de. *Razões e Destinos da Migração: Trabalhadores e Emigrantes Cearenses pelo Brasil no final do século XIX*. São Paulo: PUC/SP. Dissertação de Mestrado, 2003.

PONTE, Sebastião Rogério. A Belle époque em Fortaleza: remodelação e controle. In: SOUSA, Simone (org). *Uma Nova História do Ceará*. 4ed. atual. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007.

PORDEUS JR, Ismael. *A magia do trabalho: macumba cearense e festas de possessão*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 1993.

\_\_\_\_\_. *Umbanda: Ceará em Transe*. Fortaleza: museu do Ceará, 2002.

PORTELLI, Alessandro. Forma e significado na História Oral. A pesquisa como um experimento em igualdade. In: *Cultura e Representação*. Projeto História (Revista do Programa de Estudo Pós-graduados em História do Departamento de História da PUC – SP). São Paulo, nº14, fevereiro 1997.

\_\_\_\_\_. A Filosofia e os Fatos. Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. In: *Tempo 2* (Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense) . Rio de Janeiro: Relume e Dumará, dez/1996.

RIEDEL, Oswaldo de Oliveira. *Perspectiva Antropológica do Escravo no Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 1988.

SAWAIA, Bader (org). *As Artimanhas da Exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SOUZA, Raimundo Nonato Rodrigues de. *Rosário dos Pretos: Irmandade e Festa, 1854-1884*. Rio de Janeiro: UFRJ. Dissertação de Mestrado, 2000.

YACO, Fernandes. A Farsa dos Libertadores. In: Notícias do povo cearense. Fortaleza, 1997. Apud. BEZERA, Analúcia Sulina. Negros no Ceará: quando a memória questiona a história. In: CARVALHO, Gilmar de (org). Bonito pra chover: ensaios sobre a cultura cearense. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2003.

WILLIAM, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.