Religiões afro-brasileiras no Ceará:

temas, referências e debates

Leonardo Oliveira de Almeida
Organizador

FUNCAP
Gráfica e Editora IMPRECE

RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO CEARÁ:
TEMAS, REFERÊNCIAS E DEBATES

© 2023 *Copyright by* Leonardo Oliveira de Almeida (Organizador)

IMPRESSO NO BRASIL / *PRINTED IN BRAZIL*
EFETUADO DEPÓSITO LEGAL NA BIBLIOTECA NACIONAL

Conselho Editorial

DRA. AIALA VIEIRA AMORIM | UNILAB
DR. ALUÍSIO MARQUES DA FONSECA | UNILAB
DRA. ANA MARIA IORIO DIAS | UFC
DRA. ANA PAULA STHEL CAIADO | UNILAB
DRA. ANTONIA IEDA DE SOUZA PRADO | UNINASSAU
DR. ANTÔNIO ROBERTO XAVIER | UNILAB
DR. CARLOS MENDES TAVARES | UNILAB
DR. CHARLITON JOSÉ DOS SANTOS MACHADO | UFPB
DR. EDUARDO FERREIRA CHAGAS | UFC
DR. ELCIMAR SIMÃO MARTINS | UNILAB
DRA. ELISÂNGELA ANDRÉ DA SILVA COSTA | UNILAB
DR. ENÉAS DE ARAÚJO ARRAIS NETO | UFC
DR. FRANCISCO ARI DE ANDRADE | UFC
DR. GERARDO JOSÉ PADILLA VÍQUEZ | UCR
DRA. HELENA DE LIMA MARINHO RODRIGUES ARAÚJO | UFC
DR. JAVIER BONATTI | UCR
DR. JOSÉ BERTO NETO | UNILAB
DR. JOSÉ GERARDO VASCONCELOS | UFC
DRA. JOSEFA JACKLINE RABELO | UFC
DR. JUAN CARLOS ALVARADO ALCÓCER | UNILAB
DRA. LIA MACHADO FIUZA FIALHO | UECE
DRA. LÍDIA AZEVEDO DE MENEZES | UVA
DRA. LÍVIA PAULIA DIAS RIBEIRO | UNILAB
DR. LUÍS MIGUEL DIAS CAETANO | UNILAB
DR. LUIS TÁVORA FURTADO RIBEIRO | UFC
DRA. MÁRCIA BARBOSA DE SOUSA | UNILAB
DRA. MARIA DO ROSÁRIO DE FÁTIMA PORTELA CYSNE | UNILAB
DR. MICHEL LOPES GRANJEIRO | UNILAB
DR. OSVALDO DOS SANTOS BARROS | UFPA
DRA. REGILANY PAULO COLARES | UNILAB
DRA. ROSALINA SEMEDO DE ANDRADE TAVARES | UNILAB
DRA. SAMIA NAGIB MALUF | UNILAB
DRA. SINARA MOTA NEVES DE ALMEIDA | UNILAB
DRA. VANESSA LÚCIA RODRIGUES NOGUEIRA | UNILAB

PROJETO GRÁFICO E CAPA | *Carlos Alberto Alexandre Dantas*
REVISÃO DE TEXTO | *Juliane Elesbão*
FOTO DA CAPA | *Alex Hermes.* Mãe Nadya, Festa do Boiadeiro, 2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
BIBLIOTECÁRIA: *Regina Célia Paiva da Silva* – CRB – 1051

R382 Religiões afro-brasileiras no Ceará: temas, referências e debates [recurso eletrônico] / organização de Leonardo Oliveira de Almeida. – Fortaleza: Imprece, 2023.
463p.:il.
E-book
ISBN: 978-85-8126-249-9
https://doi.org/10.47149/978-85-8126-249-9
Inclui fotos
1. Religiões Afro-Brasileiras. 2. Negros – Religião – Ceará. 3. Culto Afro-brasileiro - Ceará. 4. Almeida, Leonardo Oliveira. I. Título.

CDD. 299

Leonardo Oliveira de Almeida
Organizador

Religiões afro-brasileiras no Ceará:

temas, referências e debates

Alexandre Hermes Oliveira Assunção
Christian Dennys Monteiro de Oliveira
Francisco Danierbes de Sousa Santos
Ilaina Damasceno
Ivan Costa Lima
Janainna Edwiges de Oliveira Pereira
Jean Souza dos Anjos
Leonardo Oliveira de Almeida
Melina Sousa Gomes
Mel Taynná Brito Araújo Andrade
Nislene do Nascimento Lopes
Ozaias da Silva Rodrigues
Patrício Carneiro Araújo
Reginaldo Ferreira Domingos

Gráfica e Editora IMPRECE
Fortaleza | Ceará
2023

Sumário

Apresentação • **7**
Leonardo Oliveira de Almeida

Homenagem à Maria Stela Pontes: Mãe de Santo do Ceará • **39**
Jean Souza dos Anjos
Janainna Edwiges de Oliveira Pereira

O terreiro do Pajé Barbosa: afro-indígena no sentido do termo • **77**
Patrício Carneiro Araújo
Alexandre Hermes Oliveira Assunção

Umbanda no Presidente Vargas: a "Grande Noite de Iemanjá" de Fortaleza como um modo de presença pública (1965) • **122**
Leonardo Oliveira de Almeida

Umbanda e espaço público: a Festa de Iemanjá de Fortaleza como Patrimônio Cultural Imaterial da cidade • **171**
Janainna Edwiges de Oliveira Pereira

Festa de Iemanjá: presença, visibilidade e autoapresentação • **207**
Ilaina Damasceno

Entrecruzos e geossímbolos nas festas dos Pretos Velhos e de Iemanjá em Fortaleza-CE • 244
Nislene do Nascimento Lopes
Christian Dennys Monteiro de Oliveira

Magias de laço, salto, saia, cabaça e gibão: entre goles e melodias de boiadeiro e pomba gira • **277**
Melina Sousa Gomes

Tradição bantu no Brasil: notas iniciais sobre o Candomblé de Angola no Ceará • **321**
Ivan Costa Lima
Francisco Danierbes de Sousa Santos

A influência do Candomblé na formação estética e na criação artística • 364
Mel Taynná Brito Araújo Andrade

Narrativas necessárias: no Cariri cearense tem população e religiosidade negra e racismo religioso, sim senhor • **394**
Reginaldo Ferreira Domingos

O Candomblé cearense e os evangélicos: uma relação permeada pelo racismo religioso • **432**
Ozaias da Silva Rodrigues

Apresentação

Leonardo Oliveira de Almeida
Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Ceará. Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará e Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, tendo realizado doutorado sanduíche na Utrecht University (Utrecht - Holanda), no programa de Antropologia Cultural (Faculty of Social and Behavioural Sciences). Entre 2019 e 2021, foi pesquisador DCR (Desenvolvimento Científico Regional - CNPq/FUNCAP) no Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia - Universidade Federal do Ceará / Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Foi coordenador executivo do Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará (2022). Atualmente, desenvolve pesquisa de pós-doutorado vinculada ao International Postdoctoral Program (IPP), no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – CEBRAP.

Este livro trata das religiões afro-brasileiras no Ceará. Ao passo que reúne pesquisadoras e pesquisadores que desenvolveram investigações e análises em contexto cearenses, também evidencia algumas particularidades dos terreiros e ilês, das casas, tendas e abassás dessa parte do Nordeste brasileiro. Leitores e leitoras encontrarão nesta coletânea temas diversos, como a relação entre arte e religião, a presença de bebidas alcoólicas em giras de Umbanda, aspectos históricos da Umbanda e do Candomblé no Ceará, alguns olhares sobre a Festa de Iemanjá. Também encontrarão pombagiras, pretos velhos e pretas velhas, boiadeiros, entre outras entidades e orixás, além de discussões sobre a presença da Umbanda em contextos indígenas, debates sobre as religiões afro-brasileiras e espaço público, sobre racismo religioso, para citar alguns.

Tal iniciativa se deu no contexto da pesquisa "Religião afro-cearense e/como mídia: um estudo histórico/etnográfico sobre a relação entre as religiões afro-cearenses e mídia", vinculada à bolsa DCR (Desenvolvimento Científico Regional), de financiamento misto – FUNCAP/CNPq, e ao Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia UFC/UNILAB. Os recursos utilizados para a publicação foram fornecidos pela Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – FUNCAP, como parte do mesmo projeto de pesquisa. Em suma, o objetivo do programa DCR é a produção de intercâmbios, uma tentativa de aquecer e estimular áreas do conhecimento e espaços de pesquisa.

Com vista nisso, desde as primeiras conversas com autoras e autores que contribuíram para a produção desta coletânea, estas e estes com aproximações a diferentes áreas do conhecimento, o combinado era de que nossas escritas deveriam oferecer um conjunto de referências que pudessem estimular o surgimento de novas pesquisas no Ceará. Para tanto, deveríamos apresentar temas e problemas que tivessem o potencial de iluminar caminhos possíveis para a realização de novas investigações, também mencionando e indicando referências bibliográficas locais, textos e nomes essenciais para a análise das temáticas abordadas em cada capítulo, como um passeio pelo que já foi produzido. Dessa forma, o livro poderia atuar, também, como um guia de bibliografias, temas e pessoas.

A elaboração deste livro se deu no mesmo período em que foi produzido o *Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará*, o primeiro realizado nessa parte do país, cujo lançamento ocorreu em março de 2022, com a publicação de um livro

e entrega de um relatório à Secretaria de Desenvolvimento Agrário do Ceará (SDA), a instituição financiadora, pela Associação Afro-brasileira de Cultura Alagbá, a responsável pela coordenação da pesquisa. O *Inventário* alcançou 58 municípios cearenses, em 13 macrorregiões, e contou com um total de 494 terreiros inventariados. Como resultado, foram produzidos e reunidos dados e informações acerca de diversos aspectos relacionados às dinâmicas dos terreiros cearenses. Isso possibilitou que os capítulos presentes nesta coletânea realizassem, à luz de suas especificidades temáticas, diálogos com os dados apresentados pelo *Inventário*.

Uma das mais importantes contribuições trazidas pelo *Inventário* é a apresentação, na forma de dados inéditos, de um quadro que já vinha sendo anunciado pela literatura específica sobre o tema: Umbanda e Candomblé são as duas expressões afro-brasileiras ou de matrizes africanas mais presentes no Ceará. Consta na publicação do *Inventário* (ALMEIDA, 2022a, p. 122) que, entre os 494 terreiros, casas e tendas inventariados, temos no Ceará: Umbanda – 70%; Candomblé – 14,6%; Linha Cruzada – 3%; Jurema – 2,8%; Catimbó – 2%; Umbandomblé – 1,8%; Quimbanda – 1,6%; Omolokô – 1,4%. Com menos de 1%, temos: Nagô, Tambor de Mina, Vodum, Ifá e Urubanda[1]. A presente coletânea, portanto, reconhece a predominância da Umbanda e do Candomblé, referências que atuam como fios condutores do livro, mas considera também a presença intensa de catimbós, juremas, umbandomblés, omolokôs, urubandas, torés, toréns, ouricurís, linhas cruzadas, entre outras refe-

[1] Os dados apresentados estão relacionados à pergunta: "Qual o segmento cultural tradicional e/ou religioso do seu terreiro/casa/tenda?".

rências presentes no território cearense. Algumas destas se expressam ora como denominação específica – ex: "este terreiro é de Catimbó" – e ora como *linhas* ou segmentos presentes na dinâmica ritualística dos terreiros.

Disso resulta que certas expressões afro-brasileiras, como o Umbandomblé, Jurema, Catimbó, entre outras, podem atuar como partes integrantes de um culto, não sendo necessariamente os termos que identificam uma denominação religiosa. Por esse motivo, o *Inventário* trouxe, em seu conjunto de perguntas feitas às lideranças entrevistadas, estratégias que visavam fazer emergir parcelas rituais, ou seja, para que, por exemplo, linhas cruzadas ou catimbós, ambos constituintes da Umbanda, emergissem na forma de dados. Como veremos, essas parcelas são constituintes da religiosidade afro-cearense e possuem origens e modos de expressão diversos. Considero também esta como uma temática que abre caminhos de pesquisa no Ceará e que, de modo apenas parcial, será aqui abordado. Há ainda muito mais a ser explorado.

Nesta coletânea, parte-se da premissa de que, até a década de 1950, segundo publicações (CANTUARIO, 2009; PORDEUS JR., 2011; CANTUÁRIO E PEREIRA, 2012; SILVA, 2017), entrevistas com lideranças religiosas, reportagens de jornal, revistas, documentos e processos criminais, o "catimbó" e a "macumba" eram as expressões religiosas/rituais mais presentes. Afirma Pordeus Jr. (2000, p.52)[2], por

[2] Ismael Pordeus Jr é referência essencial sobre as religiões afro-brasileiras, sobretudo por ter inaugurado, em meados da década de 1990, um campo de estudos sobre a temática no Ceará. Além de ter indicado em suas obras importantes referências para as pesquisas sobre o tema, Ismael Podeus Jr. orientou diversos outros pesquisadores e pesquisadoras. Livros como *Umbanda: Ceará em transe*, *A Magia do Trabalho*, *Festa de Iemanjá* e *O processo de reetinização da Umbanda no Ceará* estão entre suas principais contribuições.

exemplo, que "no Ceará encontramos duas designações para as práticas religiosas anteriores ao registro na polícia do primeiro Centro Espírita de Umbanda [...]: 'macumba' ou 'catimbó'". Estas predominavam em diferentes regiões cearenses, sobretudo em Fortaleza. Como afirmou Raimundo Índio, pai de santo que será apresentado no Capítulo 3 desta coletânea: "naquela época (referindo-se ao contexto anterior à década de 1950) era tudo catimbó, macumba".

Para dar alguns exemplos, o jornal *O Nordeste*, de 25 de maio de 1928, falou sobre a "prisão do 'catimbozeiro' João Januário", natural do município de Icó. O jornal *O Ceará*, de 25 de novembro de 1929, trouxe o título "Catimbó no centro da cidade". Em 12 de dezembro do mesmo ano, o jornal *O Nordeste* trazia notícia sobre "Catimbozeiros em ação". Em 1930, o mesmo jornal falava sobre "Uma 'catimbozeira' no Morro do Croatá". Em 8 de junho de 1934, o jornal *O Povo* mencionou a presença da "Macumba no Arraial Moura Brasil". Em 1 de março de 1935 e 18 de dezembro de 1936, o jornal *O Povo* trouxe, respectivamente, os títulos "A Macumba em Fortaleza" e "Uma macumba no Pirambú". Em 13 de fevereiro de 1941, o jornal *Unitário* apresentava o caso da prisão de Mãe Lica, "a preta catimbozeira do Urubu". No mesmo ano, o jornal *O Estado* afirmou que "os catimbozeiros e macumbeiros continuam em ação". O jornal *Unitário*, de 31 de janeiro de 1942, anunciou que foi "preso em Crato, perigoso catimbozeiro". Em 8 de julho de 1944, o jornal *O Nordeste* falou sobre o caso de "macumba" envolvendo Maria Carmelita Gomes, natural do município de Brejo Santo. Em 7 de julho de 1945, o *Diário da Tarde* trouxe o título "Macumba em alta escala!". No mesmo ano, o jornal *Correio do Ceará*, de 11 de maio de 1945, noticiou

sobre as agressões sofridas pela "macumbeira" Erminia da Silva, no município de Caucaia.

Esses casos mostram que a "macumba" e o "catimbó", geralmente mencionados nas páginas policiais, eram comumente abordados em sua relação com prisões, processos criminais, agressões, invasões de terreiros e perseguições policiais. Na mesma ótica de perseguição, também eram mencionadas outras expressões, como pajelança, magia, magia negra, feitiçaria, fetichismo e baixo espiritismo. A Umbanda, por seu turno, somente na década de 1950 passou a ter maior presença nos jornais cearenses, por motivos que serão apresentados adiante e que, em suma, estão relacionados aos processos de institucionalização e "umbandização", que ganharam impulso nesse período.

É de grande importância destacar a existência de publicações, documentos, regulamentos, campanhas policiais e legislações específicas que embasaram as perseguições às religiões afro-brasileiras no Ceará. São exemplos, em nível nacional, o Código Penal brasileiro, de 1890, em seus artigos 156, 157 e 158; e, no caso do Ceará, o Regulamento de Saúde Pública e de Plantas Medicinais, de 1939, que afirmava ser «proibido às hervanarias negociar com artigos de cêra, óleos de animais, colares, fetiches, amuletos e outros objetos que se relacionem com as práticas de fetichismo e curandeirismo»; documentos e publicações de delegacias, como no caso da Delegacia Auxiliar (1932-1938),[3] cujas atribuições

[3] A Delegacia Auxiliar teve curto período de existência, criada em maio de 1932 e dissolvida em setembro de 1938, e tinha jurisdição em todo Ceará. Trata-se de uma das primeiras expressões de um aparato institucional organizado de perseguição aos catimbós e macumbas no Ceará. Informações sobre a prisão de "catimbozeiros" podem ser encontrados no Boletim da Delega-

incluíam tratar dos casos e denúncias de Catimbó; a proposta acerca das atribuições do DOPS – delegacia que seria responsável pelos casos de "baixo espiritismo", apresentada em Mensagem à Assembléia Legislativa do Ceará pelo então governador Menezes Pimentel, em 1 de julho de 1936; as operações de "*blitzkrieg* contra a macumba", realizadas pela polícia cearense durante a década de 1940, no período do Estado Novo,[4] entre outros. Essas referências alicerçaram, para as organizações policiais e judiciais, os diversos tipos de perseguição, prisões e estratégias de humilhação postos em prática. Há, de fato, uma carência no Ceará de estudos acerca dos documentos e aparatos repressivos institucionais que, de modo específico, vigoraram nessa parte do país.

O estudo sobre as religiões afro-brasileiras no Ceará também requer um olhar atento sobre as matrizes que contribuíram historicamente para sua constituição, como as indígenas e africanas[5], que serão abordadas de modos diversos ao longo deste livro. Temos conhecimento acerca do debate, já trazido por alguns autores e autoras, em torno das visões, bastante disseminadas em alguns circuitos, de que

cia Auxiliar, publicado em setembro de 1937, na gestão do delegado auxiliar Hugo Victor Guimarães e Silva.

4 *Blitzkrieg* é o termo alemão para uma estratégia de "guerra relâmpago" utilizada durante e Segunda Guerra Mundial pelo exército nazista. No Brasil, o termo foi usado para identificar uma estratégia de invasão surpresa a terreiros, praticada pelas autoridades policiais também na capital cearense. Sobre as "*blitzkrieg* contra a macumba" em Fortaleza, ver Almeida (2022b).

5 É sabido que as distinções e fronteiras entre essas matrizes, torna-se importante ressaltar, nem sempre são facilmente identificáveis, uma vez que a prática ritual e o processo histórico, de fato, produzem formas híbridas. Por outro lado, é comum que grupos e segmentos religiosos reivindiquem pertencimentos e identifiquem matrizes que os compõem. Nesses casos, ganham relevo os diferentes modos de evidenciar pertencimentos, origens étnicas e familiares, entre outros fatores.

"não tem negros no Ceará" (FARIAS, 2011; FERREIRA SOBRINHO, 2005; BANDEIRA, 2009; FUNES, 2007) ou "E tem índio no Ceará? Pensei que era só na Amazônia!" (PEREIRA, 2020). Por esse motivo, e como forma de problematizar tais questões, essas referências ou matrizes – indígenas e africanas, que por incontáveis vezes estiveram sob tentativas de negação e silenciamento, são de grande importância para os capítulos desta publicação.

Em ambos os casos, em se tratando de matrizes indígenas e africanas, as referências que contribuíram e que contribuem para a constituição das religiosidades cearenses em questão não possuem origens únicas. No caso das matrizes africanas, por exemplo, alguns aspectos históricos são trazidos por Nislene Lopes e Christian Dennys de Oliveira (Capítulo 6), Reginaldo Domingos (Capítulo 10), Ivan Lima e Francisco Danierbes Santos (Capítulo 8) e Mel Andrade (Capítulo 9), cujos textos podem ser encontrados na presente coletânea, além das publicações mencionadas anteriormente, entre outras. Esses textos destacam a influência de pessoas vindas do continente africano, bem como os intercâmbios entre o Ceará e outros estados, sobretudo com relação ao surgimento de casas de Candomblé no Ceará entre as décadas de 1960 e 1970 e a identificação de diferentes nações.

Quanto à matriz indígena, algumas das dimensões dessas influências podem ser encontradas no capítulo de Patrício Carneiro e Alexandre Hermes Assunção (Capítulo 2). Os autores nos trazem o debate acerca da expressão *afro-indígena* "no sentido do termo", propondo uma análise sobre a presença da Umbanda no contexto indígena Pitaguary. Esse universo, no contexto cearense, também foi abordado, por exemplo, por Ismael Pordeus Jr. (2003; 2019), com base

na noção de "reetinização"; Ronaldo Lima (2015; 2020), ao ter realizado pesquisa entre os Tremembé de Queimadas, no município de Acaraú; Gondim (2016), no caso dos Tremembé de Almofala, no município de Itarema; Cavalcante (2010), no caso do povo Tapeba, no município de Caucaia; entre outros. Ademais, podemos mencionar a presença da Jurema, uma expressão ritual/religiosa de forte influência indígena, trazida, por exemplo, nos trabalhos de Assunção (2006) e de Reginaldo Domingos (Capítulo 10), no contexto do Cariri cearense.

Aproveito a oportunidade, ainda no contexto das referências indígenas, para mencionar outro importante campo de estudos pouco explorado, acerca das trocas entre o Ceará e a região amazônica.[6] Como destacou Luís da Câmara Cascudo, com base em seus estudos sobre o Catimbó, "todo Nordeste tem sido, há séculos, o grande exportador de homens para o extremo norte, Pará, Amazonas, Acre. Não há região brasileira mais conhecida para o nordestino que o mundo amazônico." (CASCUDO, 1978, p. 89). Nesse contexto, há indicativos de que o Ceará teve quantidade considerável de lideranças religiosas que trouxeram do norte do país importantes contribuições. Se tomarmos como referência as décadas de 1930 e 1940, reportagens dos jornais *O Estado*, *O Nordeste*, *Unitário*, *O Povo,* para citar alguns, além de processos criminais, mencionam a ida de pessoas do Ceará para a região amazônica para "aprimorar" (essa é a expressão utilizada por alguns desses periódicos) suas práticas, bem como a vinda de pessoas que passaram a realizar atividades rituais e religiosas em território cearense.

6 Ver, por exemplo, Bandeira (2013).

Para dar alguns exemplos, o jornal *O Nordeste*, de 8 de julho de 1938, nos fala sobre "Catimbozeiros em Cajazeiras". A reportagem chama atenção para a existência, em Cajazeiras, de "uma feiticeira, vinda da Amazônia, e que se dá a prática criminosa do espiritismo". Também podemos mencionar a atuação de Antenor Vasconcelos, conhecido como Índio Antenor, natural de Manaus, no estado do Amazonas. Consta nos autos do processo relacionado a sua prisão, de 19 de maio de 1941: "Antenor Vasconcelos, conhecido como INDIO [...] é procedido do estado do Amazonas, tendo frequentado em Manaos, sessões exotéricas e, residindo em Fortaleza há dois anos [...] Na sua própria residência, estabeleceu o índio um consultório ilegal, onde [...] praticava o baixo espiritismo."[7]. Cabe destacar ainda que a trajetória de Manoel Oliveira é exemplar. Este pai de santo foi fundador, na década de 1960, da União Espírita Cearense de Umbanda, organização bastante atuante no Ceará até hoje. Em entrevista concedida a Ismael Pordeus Jr., em 1979, Manoel Oliveira afirmou: "tenho quarenta anos de Umbanda, morei no Pará, onde era 'cabeça de mesa', depois no Piauí e vim pra cá em 51." (PORDEUS JR., 2000, p. 55). Outro caso é apresentado pelo jornal *O Nordeste*, em 16 de abril de 1931. Temos notícia acerca de Silvestre Eduardo da Silva, um chamado "pajé" que residia no bairro São Gerardo, em Fortaleza. Silvestre tinha 45 anos e, segundo o jornal, "deu-se à 'arte dos catimbós' e assim vem ganhando a vida. [...] De cor preta, alto, natural de pernambuco, tendo vindo há poucos meses do Pará, onde foi se 'aperfeiçoar' na arte da 'bruxaria'.

[7] Sobre a relação entre a noção de "baixo espiritismo" e as religiões afro-brasileiras, ver, por exemplo, Giumbelli (2003).

[...] Sabe também qualquer coisa do espiritismo, porém as curas faz é por meio de 'garrafadas' etc. [...]". Assim como Silvestre, outro importante catimbozeiro que foi à região amazônica aprimorar seu ofício é Zé 18, que tinha seu terreiro situado no bairro Pirambu, em Fortaleza. Conta-nos o jornal *O Povo*, de 18 de dezembro de 1936, que "desde a idade de onze anos [...] pratica 'curas' por meio de orações. Para praticar a 'crença' era preciso ir ao Amazonas, ter um entendimento com o 'pagé', o que Zé 18 fez há tempos, permanecendo dois anos na selva. Aí aprendeu o tupí guarani, recebeu as bençãos indígenas e voltou ao Ceará, onde mora sua família, como um 'doutor' na coisa.".

Ainda como complemento ao argumento de que o Ceará foi uma importante região de trocas que contribuíram para a composição das religiosidades em questão, destaco a presença de terreiros, entre as décadas de 1910 e 1930, em regiões que receberam um grande contingente populacional vindo do interior do estado e de regiões vizinhas em períodos de seca. Em pesquisa por mim realizada em jornais publicados entre as décadas de 1920 e 1940[8], como parte do projeto "Religião afro-cearense e/como mídia: um estudo histórico/etnográfico sobre a relação entre as religiões afro-cearenses e mídia", chama atenção a presença intensa de terreiros nos bairros e regiões fortalezenses do Pirambu, Urubu, Alagadiço, São Gerardo, Arraial Moura Brasil e Otávio Bonfim, locais onde foram instalados campos de concentração e assentamentos/ajuntamentos como resultado das migrações para a capital cearense em contextos de

[8] Nos jornais *Unitário*, *O Nordeste*, *Correio do Ceará*, *Gazeta de Notícias*, *O Estado*, *O Ceará* e *O Povo*. A pesquisa foi realizada com o auxílio de recurso OCR, no caso de jornais digitalizados, e em exemplares físicos.

seca. O fato soa como um convite ao surgimento de novas pesquisas.

Esses exemplos, somados a outros, como a vinda de pais e mães de santo do Candomblé baiano, paulista e carioca, a partir das décadas de 1960 e 1970, ou a iniciação de lideranças religiosas cearenses nessas regiões; a influência do Terecô e de outras religiosidades afro-brasileiras vindas do Maranhão, como destacou Bandeira (2013) e Silva (2009); a influência da Jurema advinda das regiões que fazem fronteira com o Ceará[9]; entre outros, sem desconsiderar o período posterior à década de 1950, reverberam na existência da chamada «linha cruzada», componente importante da religiosidade cearense e que foi apresentado por meio do *Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará*[10]. Consta no *Inventário* que:

> A Linha Cruzada, que representa 3% dos terreiros inventariados[11], torna visível as possibilidades de cruzamentos e atravessamentos diversos, entre Umbanda e Quimbanda, Umbanda e Jurema, entre outros. Sua relevância para o campo

[9] Consta no *Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará* (2022) que: "A Jurema [...] mostra-se presente com maior ênfase no interior do estado, em cidades como Juazeiro do Norte, Crato, Poranga, Canindé, Sobral e, também de forma expressiva, em Caucaia. Ao contrário dos terreiros de Catimbó, que acionam as iniciais C.E.U., apenas 14,2% dos terreiros de Jurema inventariados utilizam as iniciais "Centro Espírita de Umbanda" em seu nome, ao passo que 85,8% dão ênfase a expressões como "Aldeia", "Casa de Jurema", "Templo Sagrado de Jurema" e "Tenda de Jurema". Tal fato reforça a ênfase a referências indígenas e, além disso, nos fornece uma oportunidade para destacar a influência da Jurema advinda do Rio Grande do Norte e de Pernambuco." (ALMEIDA, 2022a, p. 127)

[10] Ver, em complemento, Pordeus Jr. (2011, p. 44): "Linha cruzada de caboclo".

[11] Referente à pergunta: "Qual o segmento cultural tradicional e/ou religioso do seu terreiro/casa/tenda?".

> afro-cearense se mostra ainda maior quando consideramos a pergunta "A qual nação/etnia ou linha pertence seu terreiro/casa/tenda?". Como resultado, considerando-se diferentes regiões cearenses, temos que a "Linha Cruzada" foi a "nação/etnia ou linha" mais mencionada, com 31%.[12] (ALMEIDA, 2022a, p. 125)

Sobre esse aspecto, Cleudo Pinheiro Junior, babalorixá do Candomblé e pesquisador, em entrevista dada para a composição do *Inventário*, afirmou:

> uma das características do Ceará é ser entreposto. A linha cruzada é uma característica nossa desde o começo. Começa pelos originários serem passantes, passavam pelo Ceará seminômades. Nós temos um terreiro criado por migrações. Temos um terreiro criado pelos visitadores de Umbanda, do Candomblé, o povo do Piauí, o povo do Maranhão, o povo da Bahia, o povo do Rio, o povo de São Paulo. Cada um desses deixou no Ceará sua expressão religiosa. Essa expressão religiosa é cruzada. Eu não conheço no Ceará uma expressão de uma só fala. Linha Cruzada, para mim, é uma expressão típica nossa, nós sempre vamos alinhar novidades do visitador com aquilo que nós já temos. É aquilo que na hora que faltou, que eu não pude ir em Codó pegar um ponto novo, eu fui no baú e peguei um ponto velho. Então o cruzamento é algo inerente ao Ceará.[13]

[12] A Linha Cruzada foi mencionada por lideranças de 38 municípios, do litoral ao extremo sul do estado, fato que atesta a relevância dessa categoria para a religiosidade cearense.

[13] Bandeira (2013, p. 178) complementa: "Os relatos do Ogã Luiz Leno, Mãe Maneirinha, Mãe Cleonice, Mãe Ilza, Pai Shell, confirmam a relação histórica do Ceará enquanto entreposto, caminho entre Pernambuco e Maranhão. Além de sua inserção em rotas com outros estados do Nordeste brasileiro e sua forte ligação com a região amazônica. Fatos que não se restringem ao contexto da aquisição de escravos negros, fugas ou tráfico interprovincial, mas

A esse respeito, e como complemento aos argumentos em torno das trocas e intercâmbios, pais e mães de santo cearenses costumam identificar o Catimbó como importante mediador desses cruzamentos, como uma matriz ritual/religiosa capaz de aglutinar e recombinar referências e que, entre outras características, contribui para que certas entidades estejam ligadas a *linhas* distintas em diferentes regiões cearenses. Nesse aspecto, Zé Pilintra é exemplar. Sendo a entidade que mais rege os terreiros cearenses[14], ou pelo menos a mais mencionada nas respostas das lideranças entrevistadas no *Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará*, Zé Pilintra comumente transita entre linhas e universos espirituais. Em suma, é possível que, ao chegar em um terreiro no município de Poranga, um observador identifique que Zé Pilintra está relacionado à linha dos exus. Como outro exemplo, recordo-me de uma conversa que tive com Mãe Balbina, conhecida mãe de santo de Fortaleza, já falecida. Segundo ela, em seu terreiro, Zé Pilintra chega na linha dos caboclos, é um caboclo. Em outro terreiro, em Sobral, Zé Pilintra atua na linha dos mestres. Percepção semelhante podemos ter por meio de entidades como Nego Gerson, Sibamba, Paulina, entre outras. Nesses aspectos, entre outros, o Catimbó conserva semelhanças em relação à Jurema, como foi evidenciado por Assunção (2006)[15].

que se ressignificam no cruzamento de universos de saberes mágico-religiosos, que enfrentando colonialidade de saberes, interagem com curas presentes na encantaria maranhense."

[14] Referente à pergunta "Qual(is) Ancestrais/Divindade(s)/Entidade(s)/Guias rege(m) seu terreiro/casa/tenda (Orixá, Nkisi, Vodum, Cabloco, Preto(a) Velho(a), Encantado(a), Mestre(a), Exu)?"

[15] Cito o trecho de Assunção (2006, p.258), acerca dos mestres da Jurema, com destaque para a presença desse segmento religioso no Cariri cearense: "O

Em suma, pensar sobre as religiões afro-brasileiras no Ceará representa um convite à compreensão de cruzamentos, sejam eles recentes ou de longa data. Umbanda e Candomblé, apesar da expressividade já mencionada, condensam referências rituais e étnicas e não devem ser aqui compreendidos como corpos religiosos e culturais estáticos, desprovidos de diversidade, ou, nas palavras de Cleudo Junior, como "expressões de uma única fala".

Dando sequência a uma abordagem temporal que informa aspectos relevantes sobre as religiosidades cearenses, é a partir da década de 1950 que há um impulso institucional da Umbanda no Ceará, acompanhado pelo crescimento do número de terreiros, fatos que possuem, segundo publicações e a memória de lideranças religiosas, pelo menos dois marcos referenciais: a atuação de Mãe Júlia Condante, importante mãe de santo que, após certo período de estadia no Rio de Janeiro, fato que resultou em sua iniciação na Umbanda, retornou ao Ceará com novas propostas para o campo religioso afro-cearense (PORDEUS JR., 2002); e a

mestre é uma entidade híbrida, podendo assumir várias faces e papéis no desenrolar de suas funções. Pode circular de um universo a outro, trabalhar na direita ou na esquerda. Isso não é privilégio de seu Zé Pilintra; esta é uma das características das entidades mestres da 'jurema', ou seja, elas podem assumir diferentes posições, papéis, dependendo da necessidade prática e imediata, das circunstâncias impostas pelo 'trabalho, pelo médium ou pelo adepto. Zezé Homem de Oxóssi, de Juazeiro do Norte-CE, nos lembra outros mestres da 'jurema', que são também muito cultuados, como mestre Zé Pereira, o mestre Zé Vieira." Vale mencionar que a busca por distinções e semelhanças entre Jurema e Catimbó permanece sendo uma tarefa desafiadora para os estudos sobre as religiões afro-brasileiras no Ceará. Perguntar a pais e mães de santo de distintas regiões cearenses quais seriam as semelhanças e diferenças entre essas duas expressões religiosas, ou, ainda, se estas podem ser consideradas como parte de uma mesma configuração ritual, revela um rico campo de discussão.

criação, por iniciativa de Mãe Júlia, do Estatuto Social da Federação Espírita Cearense de Umbanda (1955), a primeira organização afro-brasileira formada nessa parte do país.[16] A Federação trazia novas propostas de proteção contra as perseguições sofridas por pais e mães de santo cearenses, bem como propunha novas formas de organização, registro e visibilidade pública. Essas estratégias, destaca Bandeira (2013), forneceram a alguns terreiros "melhor estruturação e visibilidade, obtidos em decorrência da conquista da concessão de alvará de funcionamento e adequação à legislação vigente".[17]

Também é importante mencionar a atuação de outras referências e influências, além dos círculos em torno da Federação Espírita Cearense de Umbanda, que contribuíram para a constituição do campo umbandista no estado na segunda metade do século passado. Nesse sentido, e a partir do caso do Cariri cearense, podemos citar como exemplo a influência de mãe Salvina e pai Zé Batista, mencionados por Assunção como "a fundadora de um dos primeiros terreiros

[16] É importante mencionar que, em 1968, também na cidade de Fortaleza, foi criada a União Espírita Cearense de Umbanda – UECUM, organização atuante até hoje no Ceará.

[17] O processo de surgimento da Federação Espírita Cearense de Umbanda é temática ainda pouco explorada nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras no Ceará, não havendo um consenso entre pesquisadores e pesquisadoras acerca dos períodos e datas que marcam os nascimentos dessa organização religiosa. Por outro lado, é possível afirmar que reportagens de jornal e documentos de filiação de terreiros, pertencentes a antigos pais e mães de santo cearenses, apontam que a Federação foi criada em abril de 1941. Já seu estatuto social foi registrado no Diário Oficial do Estado do Ceará e em cartório em 1955. Apesar da indicação do ano de 1941 como marco de nascimento da Federação, informação presente em alguns documentos, é na década de 1950 que essa organização afro-brasileira ganha maior expressividade institucional e social no Ceará.

a funcionar na cidade de Juazeiro do Norte-CE" (2006, p. 137) e "o mais antigo umbandista" (2006, p. 149) em Juazeiro do Norte, e da mãe de santo Vicência de Iansã, que criou uma federação de Umbanda na mesma cidade, possivelmente na década de 1960[18]. Segundo entrevistas realizadas em 2023 com duas mães de santo de Juazeiro do Norte, os aprendizados de mãe Vicência na religião ocorreram em São Paulo, antes de sua ida definitiva para o Cariri. Dessas e de outras referências emergiram – ou são resultado de – núcleos umbandistas que contribuíram para a dispersão dessa religiosidade nas diferentes regiões cearenses.

No primeiro capítulo deste livro, parte da história da Umbanda no Ceará é apresentada por Jean dos Anjos e Janainna Pereira, ao trazerem uma homenagem à Mãe Stela Pontes, importante liderança religiosa cearense e filha de santo de Mãe Júlia Condante. Amiga, mãe, guia e inspiração para muitos de nós, Mãe Stela veio a falecer durante o processo de elaboração desta coletânea, o que nos levou a vivenciar um período de luto e também de grande dificuldade para a finalização do texto em questão. Este livro é uma homenagem à Mãe Stela e traz aspectos sobre a trajetória dessa mãe de santo e sua importante contribuição à Umbanda cearense. Como é dito por Jean dos Anjos e Janainna Pereira, trata-se de «uma Mãe de Santo que conhece a história da Umbanda do Ceará porque é a própria memória viva da cultura e da religião.»

18 Segundo entrevistas que realizei com antigas mães de santo de Juazeiro, a Federação de mãe Vicência de Iansã pode ter sido criada na década de 1960. Também podemos mencionar, como outro exemplo de organização afrorreligiosa, a Associação Caririense de Umbanda (ACEU), fundada em 1986 pelo pai de santo Zé Pretinho.

No Capítulo 2, também na forma de homenagem, a Umbanda é trazida por meio de sua relação com o contexto indígena. Pajé Barbosa, importante liderança Pitaguary, e sua família são protagonistas das análises trazidas por Patrício Carneiro Araújo e Alexandre Hermes Assunção. A liderança em questão, afirmam os autores, exerce uma mútua complementação entre a condição de pajé e a de pai-de-santo, um pai-de-santo-pajé, fato que dialoga com argumento em torno do "afro-indígena". Partindo do caso em questão, situado no município de Pacatuba, os autores estendem a simbiose das matrizes afro e indígena para o contexto mais geral da religiosidade cearense, de modo que "tentar separar um do outro equivaleria a rasgar a própria carne de um deles". O capítulo também nos apresenta o terreiro do Pajé Barbosa, sua distribuição espacial, espiritual e mítica; aspectos estéticos e litúrgicos; o panteão cultuado; entre outros aspectos.

Outro olhar sobre a Umbanda é trazido no Capítulo 3. Leonardo Almeida afirma que há, na década de 1960, um movimento de consolidação da Umbanda fortalezense atrelada à Federação Espírita Cearense de Umbanda. É também nesse momento que há um fortalecimento da Festa de Iemanjá enquanto festa pública, a exemplo da "Grande Noite de Iemanjá" de 1965, realizada no estádio Presidente Vargas. O autor argumenta que, nesse período, a Festa destinada à Iemanjá protagoniza uma transformação nos modos de exposição das religiões afro-brasileiras nos meios de comunicação fortalezenses. Convivem o viés da perseguição a essas religiões, bastante presente nos jornais cearenses desde a década de 1920, e um viés cultural que concede certa positividade à Festa – entendida, em alguns contextos, como "espetáculo". É nesse contexto que a Umbanda, no que diz

respeito a sua visibilidade pública, passa a adquirir o *status* de cultura e participa, ainda que não seja possível identificar um uso generalizado dessa compreensão na sociedade cearense, de processos de diferenciação em relação a outras expressões afro-brasileiras, como macumba e catimbó. Para o autor, a Grande Noite representa um ponto de condensação que permite apontar transformações no campo afrorreligioso cearense.

Sobre a Festa de Iemanjá, é essencial evidenciar a presença desse evento em livros, teses, dissertações e monografias, dossiês, reportagens de jornal, documentários e eventos *on-line*, caracterizando-se como uma das temáticas mais abordadas em pesquisas e publicações realizadas no Ceará sobre o campo religioso afro-brasileiro. Esse fato vem ganhando ainda mais relevo após o reconhecimento da Festa como Patrimônio Cultural Imaterial da cidade de Fortaleza, por meio do decreto Nº 14.262, de 30 de julho de 2018. Sobre esse tema, ver, por exemplo, os trabalhos de Barbosa (2019); Ruoso, Silva, e Anjos (2021); Anjos e Pereira (2021); Silva, Soares e Monteiro (2019); também o livro do Dossiê da Festa de Iemanjá, publicado pela Prefeitura Municipal de Fortaleza e cuja pesquisa foi coordenada por Jean dos Anjos; e o texto de Janainna Pereira (Capítulo 4), presente nesta coletânea.

Também o *Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará* atesta a relevância da Festa de Iemanjá para os terreiros, casas e tendas cearenses. Ao serem perguntadas sobre as três festividades mais importantes realizadas em seus templos, informando, inclusive, as respectivas datas em que ocorrem, as lideranças entrevistadas mostraram que a Festa de Iemanjá é, entre outras festividades que se concentram em

períodos específicos do ano, a segunda mais mencionada. Em primeiro lugar, com 179 menções, do total de 204 para o mês de maio, estão as festas de Pretos(as) Velhos(as); em seguida, a Festa de Iemanjá, com 83 menções, do total de 161 para o mês de agosto. Os dados também evidenciam a dispersão das homenagens a Iemanjá pelos municípios cearenses no dia 15 de agosto, estejam eles situados próximos ou distantes do litoral.

Nesse contexto, trazemos nesta coletânea diferentes olhares sobre a Festa. No Capítulo 4, Janainna Pereira, que integrou a equipe de pesquisa do Dossiê da Festa de Iemanjá, etapa necessária ao processo de patrimonialização, embasa seu texto na discussão de algumas formas de presença das religiões afro-indígenas-brasileiras no espaço público. A autora nos mostra que o debate em torno dos diferentes modos de ir a público – forma cultural, a festa pública, a patrimonialização, entre outras – aqui acionados por meio da Festa de Iemanjá e suas propriedades condensadoras, soa como etapa essencial para a compreensão de dinâmicas próprias do campo religioso cearense.

No Capítulo 5, Ilaina Damasceno nos apresenta a Festa como evento que transforma locais de uso comum em instâncias da política. Para além dos atos cerimoniais, a autora destaca os corpos afro-brasileiros na praia como performances potencializadoras das experiências constitutivas do *espaço da aparência*. O que acontece quando os corpos afro-brasileiros se deslocam e ocupam a praia? Essa é uma das perguntas que guiam Ilaina Damasceno, que, tendo como base três momentos rituais – preparação, execução e retorno, apresenta a Festa como uma ação política do espaço público tomado pelo corpo. Corpo afro-brasileiro, performance, ri-

tual e ação política são palavras-chave do capítulo em questão e contribuem para a compreensão acerca da constituição de visibilidades e da organização de novos modos de aparecer e estar presente na cidade como processos políticos indissociáveis do corpo dos sujeitos.

Nislene Lopes e Christian Oliveira, no Capítulo 6, observam os entrecruzos geosimbólicos que podem ser evidenciados por meio da Festa de Iemanjá e das festas de Pretos(as) Velhos(as), as duas principais realizadas em território cearense, como exposto anteriormente. Pontos centrais para o texto são os movimentos geoculturais de união e espraiamento que interligam as duas festas, como um "duplo ato festivo" que resiste, apesar das diversas tentativas históricas de invisibilização. O texto também nos convida a refletir sobre a relação direta entre espaço geográfico, entidades/divindades, símbolos e as celebrações que extrapolam os espaços físicos dos terreiros. Para os autores, esses eventos contribuem para a reverberação da memória e espacialidade africanas e afro-brasileira em território cearense. A Festa de Iemanjá é apresentada por meio de referências diversas, como textos e publicações na internet, ao passo que as festas de pretos(as) velhos(as) têm como base a pesquisa realizada na Associação Pai Luiz de Aruanda, terreiro situado no bairro Barra do Ceará, em Fortaleza. Ao trazer o cotidiano ritualístico do terreiro em questão, liderado por Pai Ricardo e Mãe Bia, Nislene Lopes e Christian Oliveira abrem caminho para o capítulo seguinte.

Melina Gomes, no Capítulo 7, discute a presença do álcool na Umbanda em relação ao viés de gênero, elegendo entidades associadas ao masculino e ao feminino na Umbanda, as pombagiras e o boiadeiro, duas linhagens bastante

presentes nos terreiros cearenses. Veremos que o álcool pode mediar muitas das relações de poder e hierarquia presentes no terreiro, além de atuar como veículo de cura e purificação, como constitutivo da personalidade das entidades ou, ainda, como agente potencializador da permanência de vínculos entre encarnados e desencarnados. Por meio da cachaça ou do espumante rosè, respectivamente ligados a boiadeiros e pombagiras, Melina Gomes nos traz também o "descer rasgando", a força, o gosto doce e a cor rosada das bebidas, entre outros elementos, como mediadores entre entidades e performances de gênero, elementos essenciais no cotidiano ritualístico dos terreiros cearenses.

Também o Candomblé é trazido nesta coletânea como importante componente da religiosidade cearense. Nas décadas de 1960 e 1970, o Candomblé teve seu principal impulso formativo no território cearense, com filiações em torno de linhagens, (BANDEIRA, 2009; FARIAS, 2011; LOPES, 2012)[19], embora haja indicações da possível presença desse segmento de matriz africana desde antes: podemos citar, por exemplo, o caso da reportagem "Um 'Candomblé' na rua da Escadinha" (O NORDESTE, 14 de janeiro de 1931), que menciona uma liderança chamada Pai Gaspar; ou o caso da "Velha Baiana", uma mãe de santo de um "candomblé que já estava criando fama" (O ESTADO, de 17 de janeiro de 1941).[20]

[19] Sobre a temática do Candomblé no Ceará, ver também Almeida Jr. (2002), Bandeira (2009, 2011a, 2011b, 2013), Farias (2011), Lopes (2012), Cruz (2013), Domingos (2011, 2015), Santos (2018), Braga et al. (2018), Ifadireó e Silva (2019), Rodrigues (2020), Monteiro e Araújo (2020), Andrade (2021), Rodrigues e Araújo (2022), entre outros autores e autoras.

[20] É necessário considerar que, para os jornais da época, a expressão "candomblé" poderia ter sido utilizada de modo a representar mais uma categoria de

Segundo os dados do *Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará*, que aqui pode nos auxiliar na apresentação de uma diversidade presente no Candomblé cearense, dos 72 terreiros de pesquisados, distribuídos em 22 municípios, temos que o Candomblé Ketu é predominante (72,2% – 52), fato que se alinha ao que pode ser observado em outras regiões brasileiras, seguido de Jêje (9,7% – 7), Angola (6,9% – 5), Nagô (2,7% – 2), Vodum (1,3% – 1) e "outros" (6,9% – 5, Nagô Vodum, 3; Alaketu, 1; e Umbanda,1).

Ivan Lima e Francisco Danierbes Santos apresentam no Capítulo 8 uma análise sobre a presença da tradição Bantu e do Candomblé de Angola no Ceará. Os autores elaboram argumentos considerando o desconhecimento e a distorção, por parte de setores da sociedade, sobre a importância dos povos Bantu no repertório cultural negro-africano e buscam encontrar pistas, através de publicações, pesquisas e consultas *on-line*, que informam sobre a existência do candomblé de Angola no estado do Ceará e de como esta tradição de religião africana contribui para a constituição de outras manifestações, em especial, a base de organização da umbanda cearense. As discussões apresentadas, afirmam os autores, tornam-se relevantes pela necessidade em reconfigurar os conhecimentos sobre o tema, trazendo subsídios para o ensino da história e da cultura africana e afro-brasileira.

Também considerando a presença dessas diferentes nações e a constituição do Candomblé cearense, o texto de Mel Andrade, no Capítulo 9, apresenta a relação entre Can-

acusação, facilmente substituível, em uma lógica racista, por outras, como "macumba" e "catimbó", que uma preocupação em identificar e diferenciar segmentos afro-brasileiros ou de matrizes africanas.

domblé e arte em pesquisa realizada em um terreiro de tradição Nagô-Vodum, o Ilè Ibá Asè Kpósú Aziri, fundado em 1975. Ao longo do texto, a autora apresenta artistas, pesquisadores e pesquisadoras em arte e argumenta em torno da ideia de uma formação estética construída na vivência das práticas no terreiro. Para tanto, aciona noções como *ojiji* e *rumbê*, elementos essenciais para a compreensão dos modos de existência no Candomblé, na análise de quatro trabalhos em arte que foram realizados por filhos e filhas de santo do terreiro. Vale ressaltar que a pesquisa em questão está inserida no contexto do pedido de tombamento do Ilè Ibá, de modo que ressalta elementos e argumentos apresentados no processo.

No Capítulo 10, Reginaldo Ferreira Domingos nos traz "narrativas necessárias", argumenta que "no Cariri cearense tem população e religiosidade negra e racismo religioso, sim senhor". O autor nos apresenta importantes dados sobre a presença negra no Cariri cearense, como as rotas do gado, a produção de cana-de-açúcar, de algodão, a presença das Irmandades, além da presença das religiões de base africana nessa parte do estado, também evidenciando a diversidade presente no contexto cearense. O autor argumenta que práticas culturais, modos de ser e de viver foram transportadas para o Cariri não apenas por colonos europeus, mas também pela ação do povo negro, fato por vezes silenciado nas narrativas, estudos e descrições da história caririense. São mencionados não apenas Candomblé, Umbanda, Catimbó e Jurema, mas também, por meio de textos e documentos históricos, a presença de expressões como "feiticeiros", "benzedeiros", "feiticismo de africano", "fetichismo", "superstições africanas", sem deixar de destacar expressões

de intolerância e racismo religioso sofridas por esses grupos no passado e no presente.

Tendo como base pesquisa realizada em bairros de Fortaleza, Ozaias Rodrigues, no último capítulo, faz uma discussão sobre os povos de terreiro cearenses e o nicho fundamentalista evangélico, enfatizando uma relação permeada pelo racismo religioso. Segundo o autor, que não deixa de considerar seu pertencimento religioso, como evangélico, para que a parcela fundamentalista desse segmento religioso "deixe de ser racista e intolerante, é preciso que se reconheça assim". É nesse contexto que são apresentados alguns mecanismos que sustentam o racismo religioso originado de meios evangélicos. Uma das formas de realizar tal empreendimento é, por exemplo, a análise da expressão "Jesus te ama", proferida em um caso de racismo religioso. O texto também põe em debate as noções de intolerância e racismo, a partir de narrativas do povo de santo, trazendo à discussão aspectos acerca das vizinhanças, dos ataques e das reações cotidianas.

Por fim, uma importante observação pode ser feita acerca dos potenciais de generalização desta coletânea. Leitores e leitoras são convidados a acessar diferentes universos em cada capítulo e a avaliar, tendo em mente a diversidade de umbandas, candomblés, catimbós, juremas espalhados pelo estado, as possibilidades de estender a diferentes contextos algumas assertivas e análises que aqui podem ter se embasado em universos específicos. Em suma, este livro não busca esgotar temas e abordagens, tampouco busca anular a visualização de contrastes entre, por exemplo, as vertentes da Umbanda presentes em diferentes regiões cearenses, como se fossem sempre orientadas por modelos universalizantes.

Como vimos, estamos diante de um universo composto por cruzamentos, um espaço frutífero para que esta coletânea possa animar campos de pesquisa, apontar a existência de debates abertos e espaços de discussão em torno das religiões afro-brasileiras no Ceará.

Referências

ALMEIDA, Leonardo Oliveira. Segmentos tradicionais, culturais e/ou religiosos. In: ALAGBÀ, Associação Afro-brasileira de Cultura. **Inventário dos povos de terreiro do Ceará**. Fortaleza: Gráfica LCR, 2022a. Disponível em: https://www.associacaoalagba.com/. Acessado em 28 de mar. 2022.

_____. Maria Duas Tranças e o galo chorão da Itaoca: imagem, catimbó e macumba em Fortaleza no início da década de 1940. **Afro-Ásia**, n. 65, p. 479-518, 2022b.

ALMEIDA JR., José Alberto de. **Um candomblé em Fortaleza-CE: o Ilê Osun Oyeye ni Mó**. Dissertação de mestrado em Etnomusicologia, Universidade Estadual do Ceará e Universidade Federal da Bahia, 2002.

ANDRADE, Mel Taynná Brito Araújo. **O que pode ser uma casa? A memória e a ressignificação da imagem através de experiências em artes visuais**. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Artes, Universidade Federal do Ceará, 2021.

ANJOS, Jean Souza dos; PEREIRA, Janainna Edwiges de Oliveira. Enfrentamentos e tensões na festa de Iemanjá de

Fortaleza: a insegurança como fator de esvaziamento de espaços públicos. In: PAULINO, Antônio George Lopes. **Religiões, espaço público, tensões e conflitos em um cenário plural**. Fortaleza: Imprensa Universitária da UFC, 2021.

ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres**: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BANDEIRA, Luís Cláudio Cardoso. **Entidades africanas em "troca de águas": diásporas religiosas desde o Ceará**. Dissertação de mestrado em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

_____. Africanidades e diásporas religiosas: O Candomblé no Ceará. **Revista Historiar**, v. 3, n. 4, 2011a.

_____. Candomblé no Ceará: constituindo espaços sociais. **Terra, território e sustentabilidade**, v. 5513, p. 143, 2011b.

_____. **Rotas e raízes de ancestrais itinerantes**. Dissertação de mestrado em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2013.

_____. **Do terreiro ao mar: a antropologia da peregrinação da festa de iemanjá em Fortaleza**. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Esta- dual do Ceará, Fortaleza, 2019.

BARBOSA, Éden dos Santos Barbosa. **Do terreiro ao mar: a antropologia da peregrinação da festa de iemanjá em Fortaleza**. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2019.

BRAGA, Alexandre P. et al. Perception of Candomble Practitioners About Herbal Medicine and Health Promotion in Ceará, Brazil. **Journal of religion and health**, v. 57, n. 4, p. 1258-1275, 2018.

CÂMARA CASCUDO, Luís. **Meleagro**: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

CANTUÁRIO, Maria Zelma de Araújo Madeira; PEREIRA, Linconly Jesus Alencar. **A construção social da macumba cearense: perseguição e resistência**. In: I Encontro Nacional do Núcleo de História e Memória da Educação, Fortaleza, 2012.

CANTUÁRIO, Maria Zelma de Araújo Madeira. **A maternidade simbólica na religião Afro-Brasileira: aspectos socioculturais da mãe-de-santo na umbanda em Fortaleza**. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, 2009.

CAVALCANTE, Gustava Bezerril. **A natureza encantada que encanta: histórias de seres dos mangues, rios e lagoas narradas por índios Tapeba**. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, 2010.

CRUZ, Norval Batista. **Corpo, ancestralidade, oralidade e educação no Ile Asè Omo Tifé: o corpo de xangô**. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, 2013.

DOMINGOS, Reginaldo Ferreira. **Pedagogias da transmissão da religiosidade africana na casa de candomblé Iabasé de Xangô e Oxum em Juazeiro do Norte-CE**. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, 2011.

_____. **Religiões tradicionais de base africana no Cariri cearense: educação, filosofia e movimento social**. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, 2015.

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

FERREIRA SOBRINHO, José Hilário. **"Catirina minha nega, Teu sinhô ta te querendo vende, Pero Rio de Janeiro, Pero nunca mais te vê, Amaru Mambirá": o Ceará no tráfico interprovincial-1850-1881**. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Ceará, 2005.

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

GIUMBELLI, Emerson. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes antropológicos**, v. 9, p. 247-281, 2003.

GONDIM, Juliana Monteiro. **Seguindo trilhas encantadas: humanos, encantados e as formas de habitar a Almofala dos Tremembé**. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

IFADIREÓ, Miguel Melo ; SILVA, I. O. M. E. . Interseccionando discursos sobre travestis e mulheres transexuais no candomblé à luz da filosofia ancestral africana. **Revista Eletrônica Espaço Acadêmico** (*On-line*), v. 18, p. 31-45, 2019.

LIMA, Ronaldo de Queiroz. Xamanismo Tremembé, abertura de lugares e formação de pessoas indígenas. **Wamon** – Revista dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM, v. 5, n. 2, p. 235-258, 2020.

LOPES, Emmanuel Bastos de Magalhães. **Ebó-virtual: internet, candomblé e disputas simbólicas em Fortaleza**. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

MONTEIRO, L. ; ARAÚJO, P. C. . Comida de roncó: alimentação e performance no candomblé. **Contraponto**, v. 7, p. 83-101, 2020.

PEREIRA, Arliene Stephanie Menezes. **Aninhá vaguretê**: corpo e simbologia no ritual do To- rém dos índios Tremembé. Curitiba: Appris, 2020.

PORDEUS JR, Ismael. **Magia e trabalho**: a representação do trabalho na macumba, São Paulo: Terceira Margem, 2000.

_____. Os processos de reetinização da umbanda no Ceará. **Revista de Ciências Sociais**: RCS, v. 34, n. 2, p. 79-87, 2003.

_____. **Os Processos de reetnização da Umbanda no Ceará**: tributo a Dona Neide de Alencar. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2019.

_____. Umbanda: Ceará em transe. Fortaleza: Museu do Ceará, 2011.

RODRIGUES, Ozaias da Silva; ARAÚJO, Patrício Carneiro (Orgs). **Racismos, Intolerâncias e Ativismos** / 1. ed. Foz do Iguaçu: CLAEC e-Books, 2022.

RODRIGUES, Ozaias da Silva. **A força dos que resistem e a sanha dos que atacam: casos de racismo religioso e intolerância contra candomblecistas em Fortaleza e região metropolitana**. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFC/UNILAB, 2020.

RUOSO, C. ; SILVA, F. C. O. E. ; ANJOS, J. S. . Festa de Iemanjá como patrimônio imaterial: experiências do autor-registro em Fortaleza e Belo Horizonte. In: Fernando Magalhães; Luciana Ferreira da Costa; Francisca Hernández Hernández; Alan Curcino. (Org.). **Museologia e Patrimônio**. 1ed. Leiria: Edições ESECS, 2021, v. 5, p. 275-309.

SANTOS, Beatriz Ricarte. **Obínrín Odara: o ativismo político afro-religioso das mulheres de Umbanda e Candomblé do Ceará**. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, 2018.

SILVA, Marcos José Diniz. "A praga dos catimbós em Fortaleza" e a legitimação do Espiritismo no campo religioso cearense. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 10, n. 28, p. 25-42, 2017.

SILVA, Jandson Ferraira da. **"Quem é filho de Gérson não deve temer a ninguém!" – Trajetória de uma mãe-de-santo na Umbanda**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, 2009.

SILVA, Rômulo Artur Alves da; SOARES, Larisse Freitas; MONTEIRO, Christian Dennys. Da tolerância festiva às intolerâncias contemporâneas: sagrados desafios do patrimônio religioso no urbano. **Geografia Ensino & Pesquisa**, p. e47-e47, 2019.

Homenagem à Maria Stela Pontes: Mãe de Santo do Ceará

Jean Souza dos Anjos
Doutorando em Sociologia pelo PPGS da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Pesquisador do Laboratório de Antropologia e Imagem (LAI/UFC). E-mail: jeanjos09@gmail.com
Janainna Edwiges de Oliveira Pereira
Doutoranda em Antropologia no Instituto de Ciências Sociais na Universidade de Lisboa. E-mail: janainnapereira@gmail.com

"Minha nobreza vem de longe, de longe, muito longe".[1]

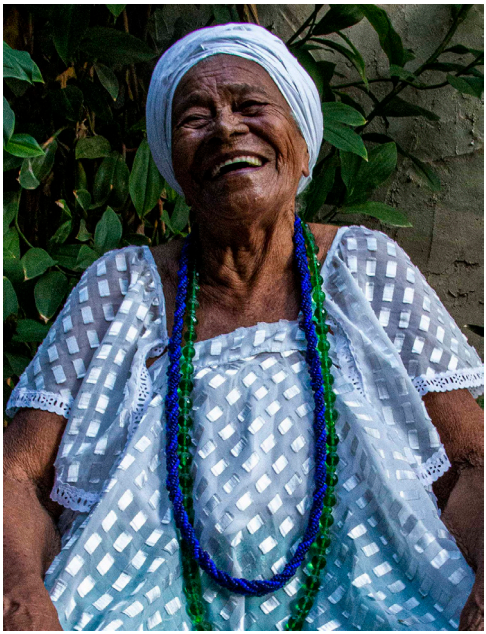
Alegria, luta e resistência: uma introdução

Maria Stela Pontes é uma mulher que samba. É essa mulher que nos recebe em seu terreiro com um sorriso aberto e generoso. Alegria é a primeira coisa que nos vem ao pensamento. Stela é uma mulher alegre e potente. Sua raiz ancestral é firme no solo cearense, ela é uma mulher de profundidades. Se tem tempo ruim? Tem dias que sim. Mas a força e a fé que ela possui derrubam qualquer tristeza. Este texto é sobre isso. É um

[1] Ponto cantado de Maria Padilha retirado do livro *Imaginário da magia: magia do imaginário*, de Monique Augras (2009, p. 37).

texto que fala da alegria, força e resistência de uma mulher negra.

Figura 1 – Mãe Stela



Fonte: ArquivoPessoal/JeanDosAnjos/2022

Desde 2016 sentimos o desejo de apresentar um trabalho com Stela Pontes, Mãe de Santo[2] da Umbanda cearense. Um texto que, ao mesmo tempo em que contasse narrativas sobre sua vida e a homenageasse, trouxesse a memória da Umbanda do Ceará. Nosso objetivo é construir

[2] Cacciatore (1988, p. 167) indica que Mãe de Santo é o nome mais comum usado para o dirigente feminino de um terreiro afro-brasileiro. Sacerdotisa-chefe. É responsável pela vida espiritual do terreiro. No Candomblé é chamada de Ialorixá.

uma escrita sensível sobre narrativas de vida contadas pela Mãe de Santo. Obviamente, não se trata de sua biografia, mas de algumas lembranças e estórias contadas pela própria e que tecem sua vida como mulher, filha, mãe, avó, bisavó, entre tantas outras Stelas. Neste sentido, contribuímos com a memória social da Umbanda do Ceará por meio das estórias de vida da sacerdotisa.

Este texto foi lido e aprovado por Mãe Stela Pontes, sua filha Claudete Pontes e sua neta Najara Pontes, em janeiro de 2022. Na ocasião, tiramos todas as dúvidas que foram surgindo durante a leitura que foi feita em voz alta, recebemos sugestões de melhoria e tivemos acesso ao acervo pessoal de fotografias de Mãe Stela, do qual escolhemos duas para este ensaio. Em uma conversa animada e de ouvidos atentos, Mãe Stela mostrava a satisfação de ter parte de suas memórias relatadas em um capítulo de um livro. Foi uma tarde de muito encantamento ao mexermos em suas lembranças pessoais.

Conhecemos Mãe Stela em 2016, pessoalmente, em uma das oficinas para a patrimonialização da Festa de Iemanjá pela Secretaria de Cultura do Estado (SECULT)[3], na Escola Porto Iracema das Artes, em Fortaleza. Quem nos apresentou foi a Ekedi[4] Juliana Holanda e, desde então, estamos em contato. Ainda em 2016, realizamos uma

[3] Porto Iracema promove oficina para Festa de Iemanjá ser patrimônio imaterial no Estado. A festa, entretanto, não foi registrada pelo Estado. Disponível em: https://www.ceara.gov.br/2016/03/14/porto-iracema-das-artes-oficina-sobre-registro-da-festa-de-iemanja-como-patrimonio-imaterial-estadual-acontece-nesta-quinta-17/ Acesso em: 11 jan. 2021.

[4] Cacciatore (1988, p. 109) indica que Ekedi é a mulher auxiliar das filhas de santo em transe, aparando-as para que não caiam, enxugando-lhes o suor, levando-as à camarinha para vestir a roupa do Orixá, etc. A Ekedi não entra em transe. Também é chamada de Mãe Pequena.

entrevista com Mãe Stela para a construção do registro da Festa de Iemanjá de Fortaleza como Patrimônio Cultural Imaterial da cidade. Participaram da entrevista, além de nós, a gerente da Célula de Patrimônio Imaterial da Secretaria de Cultura de Fortaleza (SECULTFOR), Graça Martins, e o sociólogo Breno Taveira. A participação de Mãe Stela foi fundamental para o registro, pois ela nos deu informações preciosas sobre Mãe Júlia Barbosa Condante, sua Mãe de Santo, e a principal figura política que organizou, institucionalmente, a Umbanda no Ceará e a própria Festa de Iemanjá como movimento sociocultural.

Langness (1973, p. 13) afirma que a antropologia é um empreendimento ao mesmo tempo humanístico e científico. Empreender sobre as estórias de vida de Mãe Stela, além de afirmar a força da mulher negra e umbandista cearense, expressa o mundo social de quem enfrentou e enfrenta preconceitos por ser de uma religiosidade e cultura afro-indígena-brasileira. Os relatos da Mãe de Santo desvelam racismos, intolerâncias e preconceitos contra a Umbanda, sua prática religiosa. É essa violência histórica e estrutural que homens e mulheres sofrem em todo o território brasileiro por não se submeterem à cultura e à religiosidade definidas, por uma parte da sociedade, como legítima e padrão.

É caro, para nós, o conceito de experiência debatido em Kofes (2015). As experiências de vida de Mãe Stela constituem movimentos que nos dão narrativas biográficas superando a dicotomia indivíduo e sociedade. Sua experiência social de vida contém expressões, reflexos, conexões, sentidos e significações que a conectam com o mundo social a que pertence. Deste modo, tratamos aqui, de maneira singular – a vida dela – o que é possível de tratar, também, de modo plural e coletivo dentro das Ciências Sociais e Humanas.

As narrativas, como diz Ricoeur (1994), fazem entender que este trabalho está situado em tempo histórico e é permeado pelas subjetividades que o campo nos apresenta. Estamos narrando sobre memórias, lembranças, sonhos, desejos, esquecimentos, estórias e ficções. Além disso, interpretamos sobre a vida de Mãe Stela de modo que este é o resultado de um encontro entre nós e ela. Mas não se trata somente de um encontro de pesquisadores com uma pesquisada. É um encontro amoroso alicerçado pelo respeito, pela ética e pela admiração.

A memória, como diz Bosi (2003, p. 31), atua com grande liberdade escolhendo acontecimentos no espaço e no tempo, não arbitrariamente, mas porque se relacionam por meio de índices comuns. São configurações mais intensas quando sobre elas acerta o brilho de um significado coletivo. Segundo a autora, é tarefa do cientista social procurar esses vínculos de afinidades eletivas entre fenômenos distanciados no tempo.

> Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando com as percepções imediatas, como também empurra, "descola", estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora. (BOSI, 2003, p. 36)

Além das entrevistas que realizamos, utilizamos textos acadêmicos em que Mãe Stela é citada. Destacamos que Mãe Stela foi entrevistada pelo antropólogo Ismael Pordeus Jr. (2002, p. 9) no clássico livro *Umbanda: Ceará em transe*. A Mãe de Santo também foi mencionada nos trabalhos das professoras Zelma Madeira Cantuário (2009) e Sheilla Araújo (2015),

nas pesquisas sobre a maternidade simbólica nos terreiros e sobre a arquitetura dos altares dentro da Umbanda, respectivamente. Tais trabalhos apontam que o terreiro de Umbanda pode ser visto por diversos ângulos e é, como sabemos, um celeiro de experiências, saberes e fontes de conhecimento[5].

Pedimos licença ao Senhor Ogum, Orixá do ferro, e a São Jorge Guerreiro, para escrever sobre Mãe Stela Pontes. Esperamos que leitoras e leitores se apaixonem por ela como nos apaixonamos e que conheçam a Umbanda cearense por meio das estórias contadas por ela e pela própria vida dela.

Stela Pontes – memórias e saberes

Figura 2 – Stela Pontes

Fonte: ArquivoPessoal/JeanDosAnjos/2016

[5] Mãe Stela atravessou o percurso de outras pesquisadoras. Ela aparece em duas fotografias na tese de doutoramento de Holanda (2013, p. 174) sobre saúde no universo religioso da Umbanda no Ceará. A Mãe de Santo aparece ao lado do professor Ismael Pordeus Jr. e de Pai Robério, em 2013.

"Você faz a pergunta e eu respondo", nos diz Mãe Stela, com firmeza. E a gente ri junto. Dizíamos a ela que poderia falar sobre o que quisesse, mas ela pontuou que só falaria sobre o que perguntássemos. "Se eu souber, eu respondo", acrescentou. Então começamos a perguntar sobre sua vida, suas memórias, sua trajetória. Claudete Pontes, sua filha, esteve junto conosco e a ajudava nas lembranças. Assim, as memórias foram se abrindo.

Figura 3 – Seu Chapéu de Couro

Fonte: ArquivoPessoal/MãeStela/1998(Aprox.)

Maria Stela Pontes nasceu em Senador Pompeu, sertão central cearense, em 1923. Em vinte de janeiro de 2022 cele-

brou 99 anos. Filha de Joaquim Ferreira da Silva e Rita Lucas Ferreira, foi a caçula de vinte e um irmãos. Há apenas uma irmã viva chamada Maria Elvira, que vive no interior do Estado. Aos doze anos, veio para Fortaleza morar na casa de um tio. Casou-se com Antonio de Almeida Pontes e teve quatro filhos: Adalberto, Claudete, Afra e Edilberto, este último já falecido. Seu esposo faleceu em 1992. Hoje tem 5 netos e 7 bisnetos. Stela reside no bairro Parque Presidente Vargas, em Fortaleza, onde, também, mantém seu terreiro de Umbanda.

Figura 4 – Aniversário de 99 anos de Mãe Stela com seu filho Adalberto e suas filhas Afra e Claudete

Fonte: ArquivoPessoal/JeanDosAnjos/2022

Conheceu a Umbanda quando precisou cuidar de uma questão de saúde. Na época, teve um problema na visão que os médicos não conseguiram curar. Foi quando, por volta do ano de 1957, ela conheceu Júlia Barbosa Condante, que se

tornaria sua Mãe de Santo. A cura dos olhos de Stela veio por meio de sua "desenvolvência". Stela começou a frequentar o terreiro de Mãe Júlia, batizou-se em 1971 e tornou-se, também, Mãe de Santo da Umbanda. Posteriormente, Mãe Stela iniciou-se no Candomblé.

Apesar de ter nascido em 20 de janeiro, dia de São Sebastião, Mãe Stela é filha de Ogum. Conhecida como Mãe Stela do Martin Guerreiro, sua casa se chama Ogum General de Brigada e foi fundada no bairro Bom Jardim, em 1973. Posteriormente, a pedido de Mãe Julia, foi morar na Federação Cearense Espírita de Umbanda, no bairro Benfica. Mãe Stela conviveu com Mãe Julia até o seu falecimento e recebeu dela a Federação. Tem mais de sessenta filhos e filhas de santo em diversos lugares do Brasil e no exterior. É reconhecida pelo povo de terreiro como uma sacerdotisa que segue as tradições e a ética da Umbanda praticando seus fundamentos e a caridade com zelo e afinco.

Suas festas são conhecidas em toda a cidade e não falta gente para celebrar. Em 20 de janeiro, dia de São Sebastião, há a festa de Oxóssi; em fevereiro não há festa; em março, canta-se para Xangô; em 23 de abril, dia de São Jorge, é feita a festa de Ogum, o santo da casa; em 13 de maio é realizada a festa do Preto Velho Pai José e da Preta Velha Mãe Chiquinha; em 13 de junho, celebra Maria Padilha e Seu Nego Gerson, sua Pombagira e seu Exu; no mês de julho, canta para Nanã; em 15 de agosto, celebra Iemanjá no próprio terreiro; 27 de setembro destina-se à festa de Cosme e Damião; no mês de outubro não há festas no terreiro; em novembro, canta para Obaluaiê; e em dezembro canta para Oxalá.

Na Umbanda, a reza do terço para a mãe de Jesus e o culto aos santos e santas católicas são uma prática. A reli-

gião permite a diversidade e combate qualquer tipo de preconceito. Mãe Stela tem grande devoção por Nossa Senhora e nos relata sua relação com a santa.

> É uma relação de paz e amor, meu filho. Nossa Senhora é a mãe de todos, nos pertence a vida inteira. Eu sou católica, eu sou umbandista, mas todo umbandista ele é católico. Agora... tem algumas pessoas que acham que a Umbanda é uma coisa fora do catolicismo, mas não é não, porque na Umbanda a gente reza, na Umbanda a gente pede... Agora, na igreja não tem caboclo, mas no centro de Umbanda tem, mas que a reza existe, não é outra seita que tem que não reza, fala da igreja, fala do santo. A gente cultua os santos e trabalha com caboclo, mas a gente tem os santos. E eu acho que eu sou católica, porque não existe "ai, porque eu sou umbandista eu não sou..." é uma coisa, tem que ter uma religião, né? Pois é, a Umbanda é uma religião, mas católica. Porque tem a reza, tem as explicações, tem as coisas, na realidade tem um caboclo. Na igreja não tem um caboclo, mas que tem padre que você jura que ele tá falando, que seja um caboclo. É que ele fala certas coisas que é de dentro da Umbanda, não é só do catolicismo. Aí...eu sou católica, eu rezo, eu fui batizada, eu fui até da cruzadinha. (STELA PONTES, 2016)

Mãe Stela conviveu com grandes personalidades da Umbanda como o conhecido Pai de Santo Zé Alberto e a Mãe de Santo Neide Pombagira, já falecidos. Zé Alberto era seu compadre, tendo batizado Afra na igreja católica, e moravam em casas com fundos correspondentes na Rua Amadeu Furtado. Ela perde de conta as vezes em que ele foi preso pela polícia por conta do culto aos caboclos. "Mas ele ia preso de manhã e solto à noite. Zé Alberto e Raimundinho Dente de Ouro deram muito trabalho à polícia. Tem o

seu temperamento.", diz a Mãe de Santo se referindo, também, a outro Pai de Santo, morador do bairro Jardim Guanabara. "A Polícia chegava e quebrava tudo. No outro dia, a gente levantava de novo.", afirma Mãe Stela, com orgulho da resistência do seu povo. Aqui, nós entendemos que, mesmo com toda a perseguição à religião, os umbandistas e as umbandistas nunca deixaram seus cultos e práticas religiosas. É um espaço de intensa resistência. O terreiro de Umbanda é uma experiência de luta e liberdade em um país marcado pelo processo de escravidão e pelo racismo.

A Umbanda, como diz Silva (2005, p. 106), é uma religião que se organizou a partir da mescla de práticas com elementos do Espiritismo Kardecista e das tradições afro-brasileiras. O "Espiritismo de Umbanda" foi uma forma de legitimar as chamadas macumbas como uma nova religião. No Ceará, Mãe Júlia Barbosa Condante fundou a Federação Cearense Espírita de Umbanda São Jorge Guerreiro (Pordeus Jr., 2005, p.9) dando legitimidade aos terreiros cearenses para que realizassem seus cultos sem correrem o risco de serem fechados pela polícia.

Apesar da federalização, a Umbanda nunca deixou de ser atacada. Seja pelo Estado, por meio de suas polícias, seja pelas igrejas cristãs fundamentalistas, o culto umbandista sempre foi visto como "coisa do demônio" ou "loucura". Os ataques que os cultos de tradição afro-indígena-brasileira sofrem dizem respeito ao racismo estrutural naturalizado no Brasil desde a invasão do território por colonizadores europeus. A Constituição da República Federativa do Brasil (2012), promulgada em 5 de outubro de 1988, assegura, em seu Artigo 5º, parágrafo VI, diz que "é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercí-

cio dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias". *A Declaração Nostra Aetate Sobre as Relações da Igreja com as Religiões Não-Cristãs* (Costa, 1997, p. 345) diz que "a Igreja reprova, como contrária à vontade de Cristo, qualquer espécie de discriminação entre os homens ou de perseguição perpetrada por motivos de raça ou de cor, de condição social ou de religião".

Mesmo com importantes tratados institucionais como a Constituição assegurando a liberdade de culto e a Igreja reprovando qualquer tipo de discriminação por religião, o racismo entranhado no país faz com que os terreiros ainda convivam com a violência. Mãe Stela conta que, há muito tempo, foi perseguida por um vizinho que se incomodava com o toque do tambor. Ele a denunciou na polícia. Na delegacia, a Mãe de Santo explicou do que se tratava e foi atendida pelo delegado que pediu ao vizinho que a deixasse em paz. Algum tempo depois, o filho do mesmo vizinho precisou de cura na Umbanda e ela o curou. Agradecidos à Mãe de Santo, selaram a paz.

Mas os ataques não ficaram no passado. Recentemente, evangélicos fundamentalistas invadiram seu terreiro jogando sal e proferiram impropérios contra a Mãe de Santo. Ela e sua família conseguiram que eles saíssem sem precisar chamar a força policial. Entretanto, precisam conviver com o medo de serem atacadas novamente. Em outro contexto, no final de 2021, a Casa de Reza – Laranjeira Nhanderu foi atacada, incendiada, e indígenas Guarani Kaiowá viveram terror na virada do ano[6]. E iniciamos o ano de 2022 com o

[6] Laranjeira Nhanderu é atacada, tem Casa de Reza incendiada e indígenas Guarani Kaiowá vivem terror na virada do ano. Disponível em: https://cimi.

Terreiro das Salinas sendo alvo de um incêndio, em São José da Coroa Grande, no Litoral Sul de Pernambuco[7]. Todos esses casos revelam que é preciso mais do que leis para que a violência contra povos e culturas tradicionais finde e eles possam viver suas religiosidades em paz e sem a sombra da escravização[8].

Outra violência que os povos indígenas e negros sofrem no Ceará diz respeito à invisibilização. A falácia de que não há população negra e indígena no nosso Estado cai por terra quando tiramos a venda dos racismos que nos cobre os olhos e a consciência. A obra de Sobrinho (2011) tem fundamental importância quando descortina o mundo social mostrando práticas de resistência de homens e mulheres, negros e negras, no solo cearense, no século XIX. Em outro trabalho importante, Andrade Júnior (2009) inventaria as casas e os cultos afro-religiosos mostrando o negro cearense com seu jeito camaleão de expressar sua fé. As pesquisas de Oliveira Junior (2006) e Ratts (2009) ratificam a presença de grupos étnicos, suas memórias, tradições, culturas e religiosidades. Ambas as obras afirmam a existência de corpos negros e indígenas na espacialidade cearense e contribuem,

org.br/2020/01/laranjeira-nhanderu-e-atacada-tem-casa-de-reza-incendiada-e-indigenas-guarani-kaiowa-vivem-terror-na-virada-do-ano/ Acesso em: 04 jan. 2022.

7 Terreiro de religiões de matrizes africanas é destruído por incêndio e representantes denunciam 'forma brutal de racismo religioso'. Disponível em: https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2022/01/03/terreiro-de-religioes-de-matrizes-africanas-e-destruido-por-incendio-e-representantes-denunciam-forma-brutal-de-racismo-religioso.ghtml Acesso em: 04 jan. 2022.

8 Recomendamos a leitura das obras *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*, de Sueli Carneiro (2011), e *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*, de Abdias Nascimento (2016).

efetivamente, com a promoção da visibilidade e da dignidade desses corpos.

Stela Pontes vive na sua casa/terreiro, na periferia de Fortaleza, com sua filha, netas e netos. Atende a quem precisa e realiza suas giras[9] sempre às terças-feiras. Nunca cobra por atendimento na Umbanda. Mas não se abnega de receber quando a pessoa quer retribuir a graça alcançada. Atualmente, por conta da pandemia ocasionada pelo COVID-19, não está realizando giras abertas. Apenas profere suas rezas, firma seus pontos, acende suas velas e canta para seus caboclos. Perto de chegar aos cem anos, Mãe Stela é uma mulher negra em contínuo trabalho de resistência dentro da vida social cearense.

Corpos em festa e a cura como afirmação da vida

Em janeiro de 2021, Mãe Stela participou do *Projeto Cantos Ancestrais*[10]*, live* organizada por sua neta Najara Lucas, que é de Candomblé. O projeto, fomentado com recursos da Lei 14.017/2020 – Lei Aldir Blanc – por meio da Secretaria Municipal da Cultura de Fortaleza, conta estórias de Mãe Stela e pontos de Umbanda cantados por ela em suas giras. Elas começam a *live* homenageando o Ogum de Mãe Júlia.

> Ogum de lei meu pai, tou lhe chamando
> Ogum de lei meu pai, tou lhe esperando

[9] Segundo Cacciatore (1988, p.131), gira é uma roda ritual, com cânticos e danças, para cultuar os santos e as entidades espirituais, formada pelos filhos de santo.

[10] Projeto disponível em: https://www.facebook.com/najaletras/videos/5481459848531583 Acesso em: 04 jan. 2022.

Com a sua lança e a sua espada na mão
Ogum de Lei é vencedor de demanda.
(PONTO DE UMBANDA, Domínio Público)

Na sequência, cantam para o General de Brigada, dono da casa.

No alto da romaria eu vi um cavaleiro de ronda
Era seu General com a sua espada na mão
Vem rondar e saudar seus filhos no salão.
Ogunhê!
(PONTO DE UMBANDA, Domínio Público)

Cantam para Martin Guerreiro, que Mãe Stela considera um segundo pai.

"No céu abrilhante as estrelas
Que clareou no gongar
Ele é Reis, ele Rei
E está em terra
E Martin, guerreiro no mar.

Oh! Aboiá Caboclo
Na mata virgem do Pará
Na mata ele é guerreiro
Na estrada ele é boiadeiro
Oh! Aboiá Caboclo
Caboclo bravo guerreiro.

Martin Guerreiro é um rei
E nessa casa mora
Ele vem ver seus filhos
Que tanto lhe adora
(PONTO DE UMBANDA, Domínio Público)

E cantam para São Sebastião e Oxóssi, entidades das matas.

Para quem não conhece eu vou dizer
Oxóssi, Odé ele é Rei Sebastião
Ele reina lá nas matas e nos campos
Ele é dono da lavoura e do pão
Para sua vida melhorar e nunca falte o que comer
Acenda uma vela lá nas matas pra Oxóssi
E peça que ele vir lhe socorrer.
(PONTO DE UMBANDA, Domínio Público)

Oh! Senhor das matas
Na sua paz eu vou me abrigar
Folhas secas caindo
Pé no chão vou seguindo
Com o Senhor vou caçar
Vou me banhar nesse rio
Traga a esperança pra mim
Com o poder de igualdade
Eu vou sentir liberdade, eu vou viver
Vou me banhar nesse rio
De água a correr, folhas verdes no frio
Venha me aquecer
E a santa paz de Oxóssi venha me valer.
(...)
(PONTO DE UMBANDA, Domínio Público)

Os pontos são fundamentais nos ritos de Umbanda. São os pontos que chamam as entidades e, muitas vezes, a identificam. É por meio dos pontos que descobrimos as estórias dos caboclos, seus feitos na vida e suas origens. Na batida dos tambores o ritmo das giras é estabelecido. A música ecoa e entra nos corpos como sentimentos que desabrocham

para a vida. O terreiro vibra e a emoção toma conta de todos e todas e os mundos se encontram. Na gira a vida se faz festa e resistências.

Toda essa vibração nos faz dançar e nos dá energia[11]. Dançando, nos libertamos de todos os males que a sociedade branca e racista nos traz. A dança nos remete aos nossos ancestrais africanos e produz, em nós, alegria e cura. Ao som do tambor vencemos o medo e, no compasso do som, enfrentamos a vida. Sandra Petit nos lembra que:

> Para negras e negras desterrados brutalmente da África para as Américas e cujos algozes procuraram por todos os meios destituir de humanidade, a dança foi um elo indispensável à sobrevivência física e espiritual. Assim, para nós, descendentes desses povos, a dança significa mais do que filosofia e cosmovisão, significa existir. (PETIT, 2015, p. 74)

Petit lembra de Zarité, personagem de Isabel Allende (2011) no livro *A Ilha sob o Mar*. Zarité é uma haitiana escravizada no final do século XVIII e é iniciada na dança pelo senhor Honoré, um transmissor dos valores ancestrais do corpo negro. "Dance, dance Zarité, porque escravo que dança é livre... enquanto dança", diz Honoré para Zarité afirmando, ainda, que sempre dançou. Para Petit (2015), a dança afroancestral propicia leveza, convívio comunitário, aprendizagens, contato com ancestralidade, comunicação com os lugares de origem, força vital e continuidade. Dançar, além de tudo, é uma experiência de comunhão e torna o corpo morada do sagrado.

[11] Almeida (2018, p. 149) afirma que a energia é um elemento presente em todas as instâncias do universo mágico-religioso do terreiro. A energia energiza, é sentida e gera calor.

Mãe Stela Pontes sabe de tudo isso porque vive sua ancestralidade de maneira intensa todos os dias de sua existência. É uma mulher que gosta da alegria, do movimento, do prazer da vida comunitária e das rodas de samba. Gosta, por exemplo, de ir à *Barraca do Joca*, na Beira Mar de Fortaleza. Lá se sente à vontade com a comunidade LGBTQIA+ celebrando a vida e a liberdade que lhes são tão caras.

Outra dimensão importante no terreiro de Umbanda é a do uso das folhas sagradas para a cura dos males do corpo e da alma. Mãe Stela é grande conhecedora das práticas de cura por meio das ervas. Ela conta que a indicação das folhas é uma ciência e é preciso saber escolher a folha certa para realizar a cura. A experiência com a medicina das folhas é milenar e demonstra as múltiplas possibilidades de cura com defumações, oferendas, amacis e banhos de descarga. Não há Umbanda sem folhas. As folhas, como fundamentos de curas, são afirmações de vida.

Mãe Stela usa o pau d'angola, a colônia, o pião-roxo, o tipi (também conhecido como guiné) e a vassorinha para fazer o banho de descarrego. E usa a alfavaca, o manjericão, o pau d'angola e a folha de laranjeira para fazer o banho de chama. Para fazer o banho é preciso macerar as folhas e esperar de um dia para o outro. Toma-se pela manhã, primeiro o de descarrego, para limpar-se. Em seguida toma-se o de chama, para chamar o que é bom. Algumas dessas folhas são cultivadas no próprio terreiro da sacerdotisa que, como diz Barros (2014, p. 17), abriga múltiplas dimensões, por exemplo, as representações da floresta original e do cultivo das plantas, resíduos de calendários agrícolas que marcavam o início das festividades de orixás e ancestrais.

Figura 5 – Mãe Stela e as Folhas Sagradas

Fonte: ArquivoPessoal/JeanDosAnjos/2022

Farelli (2002) nos apresenta algumas possibilidades de cura com folhas sagradas. Para banhos de descarga indica o Banho Famoso de Pai Joaquim Contra Feitiço. Esses banhos são muito comuns na Umbanda cearense.

> Sal grosso, guiné, arruda, espada de ogum. Toma-se esse banho durante três dias e despacha-se as ervas na beira da praia. Em seguida usa-se a poderosa Cruz de São Bartolomeu. É uma cruz de madeira, tendo uma maça de cipreste presa bem no ponto de cruzamento dos dois lenhos. Nesse mesmo ponto amarra-se um pequeno ganho de hortelã, mas, anote, na parte de trás da cruz. Se a pessoa precisar sair de casa é de todo recomendado deixá-la pendurada atrás da porta de entrada, aí atuando como amuleto protetor do lar durante a sua ausência. (FARELLI, 2002, p.14)

Simas (2013, p. 52) lembra que a folha, para se transformar em remédio, tem que ser potencializada pela palavra e pelo canto. É o encantamento que potencializa a cura pelas

folhas, portanto, o uso errado da palavra pode transformar em veneno aquilo que era para ser a cura. É muito importante o entendimento de que a cura vem por um conjunto de ritos que somente pessoas com os saberes ancestrais podem realizar.

Para exemplificar, Mãe Stela conta que apareceu um homem em sua casa pedindo para que ela realizasse uma cura. Ao pedir o nome do homem, ele recusou-se a dar. Ela disse que não poderia fazer o trabalho de cura sem o nome dele. O homem, então, disse que era da polícia e não dava o nome a ninguém. Mãe Stela disse que ele poderia ser de onde fosse, mas que ela só poderia realizar a cura com o nome da pessoa. "Daquele portão para cá quem manda sou eu! Se eu não estou fazendo nada errado eu posso dar qualquer resposta como eu estou dando para o senhor agora. Como é que eu vou fazer um trabalho para uma pessoa se eu não sei o teu nome? Não te conheço, não sei de onde você vem, aí eu vou fazer o trabalho? Como é que eu vou fazer? No vento? Não!", disse, enfática, a Mãe de Santo. E homem foi convidado a se retirar de sua casa. Os trabalhos de cura na Umbanda exigem posição firme de quem os realiza. Mãe Stela é um exemplo de ética e firmeza.

Maternidade Simbólica e Encruzilhadas

Cantuário (2009), que esteve com Mãe Stela na produção de sua tese de doutoramento, traz importantes reflexões sobre a maternidade simbólica na religião afro-brasileira. As famílias, nos terreiros, não são constituídas apenas por laços consanguíneos. A maternidade é de sangue, mas também de santo. Neste sentido, a maternidade está para além do parentesco (Cantuário, 2009, p. 169). Para a autora, a construção

das mães de santo como agentes histórico-sociais, expressando uma multiplicidade de subjetividades, complexas e diversas identidades em meio às contradições, exige compreender e interpretar as circunstâncias em que a mães de santo vivem, em diferentes experiências sociais e culturais.

> As mães-de-santo se metamorfoseiam de acordo com a situação histórica por elas vivenciada. Desse modo, elas não apenas reproduzem as subjetividades maquínicas (GUATARRI; ROLNIK, 1996), mas vivem um processo de subjetivação, buscando formas singulares de viver como mães-de-santo na sociedade brasileira marcada por ambigüidades e contradições. Assim, no cotidiano da experiência vivida, as mães-de-santo escapam dos micropoderes, assumindo diversas formas de resistência e forjando ativamente distintas e singulares trajetórias de vida. Elas criam processos diferenciais e relativamente autônomos de subjetivação. (CANTUÁRIO, 2009, p. 229)

Ora, Mãe Stela Pontes, de Ogum e de Iansã, só poderia ser uma mulher da guerra. Ao assumir o sacerdócio e a frente do terreiro de Ogum deixado por Mãe Júlia, sua mentora espiritual, Mãe Stela toma a frente da batalha que é ser uma Mãe de Santo de Umbanda, com todas as suas glórias e desafios. Mãe Júlia faleceu em 1974[12] e deixou a responsabilidade do terreiro e da Federação Cearense Espírita de Umbanda para Mãe Stela e, como ela mesma disse para Cantuário em maio de 2005, não houve nenhuma contestação.

> Não teve, não. Porque essa passagem dela, ela tava no hospital e passou três dias sem falar, e lá disse assim: "Stela, vá lá em

[12] Há controvérsias na data do falecimento de Mãe Júlia. Na obra de Cantuário (2009, p. 183) o ano é de 1984.

casa e diga a Julinha que lhe dê, que você vai fazer um ponto pro seu caboclo e pro meu". Mas eu num tava entendendo, eu não sabia, eu fui pela cabeça dela. Quando chegou, eu acendi pro Ogum, pro meu Ogum e pro dela, acendi pra minha criança e pra dela. Quando cheguei, ela disse: "Você fez?". Eu disse que fiz, ela disse: "Eu não tenho mais Ogum; hoje, meu Ogum, os meus cabocos lhe pertencem porque eu não tenho mais nada a ver com ele, desde já eles são entregues a você e meus cabocos pertencem a você, desde já eles pertencem a você, tome conta e preste conta. Assim como você presta dos seus". Eu disse: "Ah, mas a senhora não devia ter feito isto, não. A senhora devia ter me falado". "Se tivesse falado você não teria aceitado, então agora já tá feito, já tá feito, tem que aceitar". Tive que aceitar. E tanto que, no dia do Ogum, canto pro meu e depois canto pro dela. Canto primeiro pro dela, porque o dono disso aqui é o dela. Não é o meu, é o dela. (CANTUÁRIO, 2009, p. 224)

Figura 6 – Mãe Stela segura fotografia de Mãe Julia Condante

Fonte: ArquivoPessoal/JeanDosAnjos/2022

Ogum, segundo Verger (2002, p. 86), teria sido o filho mais velho de Odùduá, o fundador de Ifé. Era um terrível guerreiro. O arquétipo de Ogum é o das pessoas violentas, briguentas e impulsivas, incapazes de perdoarem as ofensas de que foram vítimas (Verger, 2002, p. 95). Os filhos e filhas de Ogum perseguem energicamente seus objetivos e não se desencorajam facilmente. Nunca abandonam o combate, são sinceros/as e francos/as e, dificilmente, são odiados/as. Iansã ou Oyá é a divindade dos ventos, das tempestades e do rio Níger. Iansã é uma mulher muito corajosa. As filhas de Iansã são mulheres audaciosas, poderosas e autoritárias. São fiéis e de lealdade absoluta e não suportam ser contrariadas (Verger, 2002, p. 170). Mãe Stela tem o temperamento forte ao mesmo tempo em que é afetuosa e acolhedora. Uma mulher doce na frente da batalha da vida.

Na encruzilhada, seu Exu Mulher[13] é Maria Padilha e seu Exu Homem é o Nego Gerson, feitos pela sua Mãe de Santo, como manda a tradição. Maria Padilha é uma das Pombagiras mais conhecidas no Brasil. Cavalcante (2018) tem um importante trabalho de pesquisa sobre Umbanda em que analisa a performance de uma Maria Padilha em Fortaleza. A autora fala que Padilha é, sobretudo, uma mulher que desafia o mundo patriarcal, machista e misógino com sua gargalhada, sua dança e sua magia. Seu ponto é desafiador:

[13] Exu Mulher é como alguns sacerdotes e algumas sacerdotisas se referem à Pombagira, entidade feminina que desafia a ordem patriarcal negando a vida doméstica, a maternidade compulsória e enfrentando o machismo. A Pombagira é uma mulher extraordinária que teima em desafiar o mundo masculino. (Anjos, 2019)

Naquela rua vai passar uma mulher (2x)
E essa mulher se chama Maria Padilha
Maria Padilha tem o perfume de rosas
Maria Padilha é uma serpente venenosa (2x)
Eu não sei quem ela é (2x)
É uma serpente venenosa que mordeu, matou.
(PONTO DE MARIA PADILHA, Domínio Público)[14]

Mãe Stela canta para Maria Padilha e se emociona:

Padilha soberana da rua
Padilha seu feitiço tem axé
Mas ela é a rainha da encruza
Ela é rainha da encruza
Ela é mulher de força e fé.[15]
(PONTO DE MARIA PADILHA, Domínio Público)

[14] Ponto de Maria Padilha retirado da dissertação de mestrado de Cavalcante (2018, p. 129).

[15] Há uma versão do ponto de Maria Padilha que diz "Ela é Rainha da Quimbanda, Ela é mulher de Lucifer". Mas, como bem explicado por Mãe Stela, na sua cabeça Maria Padilha canta "Ela é Rainha da Encruza, Ela é mulher de força e fé". Isso diz respeito à construção ritual (Goldman, 1985) de sua Pombagira na sua cabeça, onde a entidade ganha características próprias.

Figura 7 – Nego Gerson e Rosa Caveira

Fonte: ArquivoPessoal/MãeStela/2001(aprox.)

Tão desafiador quanto Maria Padilha é o Seu Nego Gerson. "Quem é filho de Gérson não deve temer a ninguém!", diz o título da dissertação de mestrado de Silva (2009), fazendo-nos entender que Nego Gerson protege veementemente seus filhos e suas filhas. Gerson é uma entidade de grande importância na Umbanda Cearense e transita entre as linhas de Umbanda[16]. Ele pode estar na linha

16 Existem sete linhas de Umbanda. Elas variam em cada terreiro e podem ter nomes diferentes. Pordeus Jr. (2002, p 16) e Silva (2005, p. 138) explicam que linhas são faixas de vibração que agrupam as divindades e as identificam em rituais próprios.

de Exu, como na casa de Mãe Stela, mas pode estar na linha dos mestres juremeiros.

Papai, mamãe me chama
À meia-noite na encruzilhada!
Saravá Seu nego Gérson
À meia-noite na encruzilhada.
Gérson é feiticeiro
Quando assim lhe convém
Quem é filho de Gérson
Não deve temer a ninguém!
Vem beber mais eu, meu mano!
Vem beber mais eu, mano meu!
Mano meu! Mano meu!
Se eu cair tu me segura!
Mano meu! Mano meu!
Se eu cair segura eu!
(PONTO DE NEGO GERSON, Domínio Público)[17]

Mãe Stela canta um dos pontos que mais gosta do seu Exu:

Nêgo Gerson quando vem lá da Jurema
Ele traz cravo, ele traz rosa e açucena
Ele vem da Jurema, ele é juremeiro
Quem te levanta é Nego Gerson feiticeiro.
(PONTO DE NEGO GERSON, Domínio Público)

Mãe Stela ser de Maria Padilha e de Seu Nego Gerson tem significados importantes na vida dela. Primeiro, porque Maria Padilha foi uma rainha (Augras, 2009, p. 27). A nobreza de Stela Pontes vem de longe, muito longe. Sua Leba-

[17] Ponto de Nego Gerson retirado da dissertação de mestrado de Silva (2009, p. 114).

ra atesta sua realeza e a potência de sua existência. Segundo, porque Nego Gerson nasceu livre e sua estória é marcada pela resistência, luta e vitória (Souza, 2011, p. 70). Nego Gerson combateu a escravidão com seu próprio corpo e se aquilombou com os seus e as suas, rompendo com as tristezas e instaurando a alegria da vida liberta. Padilha e Gerson na vida de Stela somam com Iansã e Ogum desvelando uma Mãe de Santo que enfrenta todos os obstáculos com a sua realeza.

O altar do terreiro revela muito sobre as vivências de Mãe Stela, pois ali estão as divindades às quais a sacerdotisa é vinculada. No altar do Terreiro Ogum General de Brigada a organização é, tradicionalmente, de modo vertical, como observou Araújo (2015) em sua pesquisa sobre os significados da arquitetura dos altares. Desse modo, podemos perceber as hierarquias entre as linhas e as energias espirituais. No ponto mais alto do terreiro de Mãe Stela temos Oxalá, representado pelo Coração de Jesus. Logo abaixo, temos Ogum, representado por São Jorge Guerreiro; e Iansã, Orixá dos ventos e tempestades. E, assim, seguem todas as outras entidades que regem e protegem a casa, o que mostra a diversidade de guias que permeiam a Umbanda.

Deixa a mulher passar! – Concluindo, abrindo caminhos

Nosso encontro com Mãe Stela Pontes foi movido a emoções e potência. Entendemos que estávamos perante uma mulher singular, cheia de vida e de energia. Uma mulher negra que resiste por quase 100 anos a uma sociedade estruturalmente racista. Uma Mãe de Santo que conhece a história da Umbanda do Ceará porque é a própria memória

viva da cultura e da religião. Filha e confidente, mãe e amiga, avó e protetora, Stela é acolhimento e cuidado. Mas não mexa com ela. Ela não anda só!

Como Conceição Evaristo (2017), Mãe Stela narra becos de memória ao expor seu cotidiano, criando contações, inventando verdades, escrevendo conosco ficções. E, como diz Angela Davis (2016, p. 33), as mulheres resistiam e desafiavam a escravidão o tempo todo. Stela, em sua prática de resistência, desafia o mundo e nós tivemos o privilégio de estar frente a frente com ela, essa mulher grandiosa e poderosa que vive em Fortaleza, capital do Ceará. A Mãe de Santo tem o mesmo *status* de Yalorixás como Mãe Carmem do Gantois e Mãe Ana de Xangô, da Bahia, e merece todas as honras e homenagens possíveis.

Sua vida, desde Senador Pompeu-CE, até receber os fundamentos de Mãe Júlia Barbosa Condante, é marcada por enfrentamentos, mudanças, perdas e ganhos. Ao se assumir umbandista, faz do seu corpo de mulher negra e periférica um marcador social da diferença. Ao tomar o posto de Mãe de Santo, Stela ostenta sua nobreza ancestral e se torna rainha, dona de si e dos seus domínios. Ao transgredir as normas da sociedade racista, classista, branca e cristã, a sacerdotisa subverte a ordem do mundo social com seus conhecimentos ancestrais e sua ciência encantada.

No dia 8 de março de 2022, Dia Internacional da Mulher, Mãe Stela foi homenageada na Câmara Municipal de Fortaleza. Seu nome foi indicado pela Mandata Coletiva Nossa Cara, coletiva de mulheres pretas eleitas à vereança de Fortaleza pelo Partido Socialismo e Liberdade – PSOL. Adriana Gerônimo, Lila M. Salú e Louise Santana compõem a Mandata Coletiva. Mãe Stela compareceu à Câma-

ra Municipal com sua filha Claudete Pontes e recebeu sua primeira homenagem pública e o reconhecimento devido da sociedade fortalezense como produtora de conhecimento e cultura afro-indígena-brasileira[18].

Figura 8 – Mãe Stela é homenageada na CMF

Fonte: ArquivoPessoal/JeanDosAnjos/2022

[18] A vereadora Adriana Gerônimo fez seu pronunciamento. "Eu represento a primeira 'mandata' coletiva eleita em Fortaleza e no Estado do Ceará. Somos a maioria negra e LGBT, essa é a nossa entidade. É com muito orgulho que trazemos quatro mulheres com trajetórias gigantes que são muito significativas para a trajetória que nós acreditamos. Homenageamos essas quatro personalidades que representam as mulheres travestis, as pobres, as da periferia, que lutam por moradia, mulheres de terreiro que lutam pela ancestralidade e acima de tudo lutadoras. Que cada vez mais a gente consiga construir um novo mundo para as mulheres", disse. Ela prestou homenagens a: Lúcia Pereira da Silva, mulher negra, viúva e dona de casa; Marileide da Silva Luz, licenciada em pedagogia, professora de rede pública e associada da Fundação Herbert Sousa; Dediane Souza, travesti e jornalista, e Maria Stela Pontes, Mãe Stela, mãe de santo que mantém seu terreiro no bairro Presidente Vargas. Disponível em: https://www.cmfor.ce.gov.br/2022/03/08/camara-municipal-realiza-solenidade-em-homenagem-ao-dia-internacional-da-mulher/ Acesso em: 29 mai. 2022.

"Stela" vem do latim e significa, literalmente, estrela. Mãe Stela Pontes é uma estrela de brilho forte. Brilha como o sol. Seu brilho dá vida a todos e todas que estão ao seu redor. Seu corpo é ancestralidade, cura, alimento, resistência, alegria e festa. É samba, é ginga, é gira e é capoeira. É arte, é cultura e é espiritualidade. Que sorte a nossa termos Mãe Stela no Ceará. Que alegria é podermos viver com ela e homenageá-la.

* * *

Agradecer e abraçar – Epílogo

No dia 2 de abril de 2022, fomos surpreendidos pela partida de Mãe Stela. Ela retornou para Aruanda[19]. Faleceu de causas naturais. Sob forte comoção, seu velório foi realizado no próprio terreiro com todas as cerimônias fúnebres de umbanda e candomblé realizadas. Mãe Stela foi sepultada no mesmo dia, no Cemitério Parque Bom Jardim, em Fortaleza-CE. Posteriormente, será transferida para o jazigo da família em um cemitério particular. Pela ocasião do seu falecimento, a Secretaria da Cultura do Estado do Ceará fez uma homenagem à Mãe de Santo destacando a sabedoria ancestral da sacerdotisa[20].

O Pai de Santo Raimundinho Dente de Ouro realizou a cerimônia do Tambor de Choro para Mãe Stela em 9 de abril de 2022, no terreiro da sacerdotisa. No ritual, o

[19] Aruanda é o lugar onde moram os orixás e as entidades superiores, para os adeptos dos cultos afro-brasileiros. (Cacciatore, 1988, p. 53)

[20] Nota de Pesar – Mãe Stela do Martin Guerreiro. Disponível em: https://www.secult.ce.gov.br/2022/04/02/nota-de-pesar-mae-stela-do-martin-guerreiro/ Acesso em: 29 mai. 2022.

sacerdote cortou algumas peças de roupa e guias da Mãe de Santo, simbolizando sua despedida desse plano material. Posteriormente, as peças cortadas foram despachadas em um local determinado pelo sacerdote. Na ocasião, Pai Raimundinho sugeriu à família de Mãe Stela que transformassem o terreiro em um museu de Mãe Stela, preservando todos os seus santos e orixás, assim como todas as suas indumentárias da religião.

Existem coisas que não entendemos completamente quando alguém parte. Faz parte do mistério humano. Quando Mãe Stela se foi, este texto já estava terminado, por isso conservamos o formato original, lido e aprovado por ela. Precisamos voltar a ele para relatar seu falecimento. Escrevemos com a dor do luto e da saudade. Mas, também, há em nós a chama da alegria de Mãe Stela, sua marca principal. No dia em que passamos o texto com ela, apresentamos essa música cantada por Zeca Pagodinho e Maria Bethânia, *Ogum/Citação: Oração de São Jorge,* para finalizarmos a escrita. Ela não só concordou com a escolha, como cantou conosco várias vezes. E é assim que encerramos este trabalho: agradecendo a oportunidade de termos estado e apreendido com ela, e termos podido escrever sobre ela. Saravá, Mãe Stela do Martin Guerreiro! Ogunhê!

Eu
Sou descendente Zulú
Sou um soldado de Ogum
Devoto dessa imensa legião de Jorge

Eu
Sincretizado na fé
Sou carregado de axé

E protegido por um cavaleiro nobre
Sim, vou na igreja festejar meu protetor
E agradecer por eu ser mais um vencedor
Nas lutas, nas batalhas
Sim, vou no terreiro pra bater o meu tambor
Bato cabeça, firmo ponto sim, senhor
Eu canto pra Ogum (Ogum!)

Um guerreiro valente que cuida da gente, que sofre demais (Ogum!)
Ele vem de Aruanda, ele vence demanda de gente que faz (Ogum!)
Cavaleiro do céu, escudeiro fiel, mensageiro da paz (Ogum!)
Ele nunca balança, ele pega na lança, ele mata o dragão (Ogum!)
É quem dá confiança pra uma criança virar um leão (Ogum!)
É um mar de esperança que traz a bonança pro meu coração (Ogum!)

Jesus adiante paz e guia
Encomendo-me a Deus e a Virgem Maria
Doze apóstolos, meus irmãos
Eu andarei vestido, armado, cercado com as armas de São Jorge
São Jorge sentou praça na Cavalaria
Eu estou feliz porque eu também sou da sua Companhia

Eu estou vestido com as roupas e as armas de Jorge
Para que meus inimigos, tendo pés, não me alcancem
Tendo mãos, não me peguem
Tendo olhos, não me vejam
E nem em pensamento eles possam ter para me fazerem mal
Armas de fogo, meu corpo, não alcançarão

Facas e lanças se quebrem sem o meu corpo tocar
Cordas e correntes se arrebentem sem o meu corpo amarrar
Pois eu estou vestido com as roupas e as armas de Jorge
Salve, Jorge!

Salve, São Jorge!
Jorge é da Capadócia!
Ogum![21]

Figura 9 – Mãe Stela segura Seu Ogum General de Brigada

Fonte: ArquivoPessoal/JeanDosAnjos/2022

Referências

ALLENDE, Isabel. **A ilha sob o mar**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. **Eu sou o ogã confirmado da casa**: ogãs e energias espirituais em rituais de umbanda. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2018.

[21] Maria Bethânia e Zeca Pagodinho | Ogum/Citação: Oração de São Jorge (Vídeo Oficial). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=fHpH--mvCt6A Acesso em: 12 jan. 2022.

ANDRADE JÚNIOR, Cleudo Pinheiro de. Estratégias de preservação dos cultos afro-religiosos ou o negro cearense e o jeito camaleão de dizer sua fé. In.: HOLANDA, Cristina Rodrigues. **Negros no Ceará**: história, memória e etnicidade. Fortaleza: Museus do Ceará / Secult / Imopec, 2009.

ANJOS, Jean Souza dos. **Amor, festa, devoção**: a Rainha Pombagira Sete Encruzilhadas. 2019. 158f. – Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, Centro de Humanidades, Programa Associado de Pós-graduação em Antropologia Social, Fortaleza (CE), 2019. Disponível: https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/50245 Acesso em: 30 mai. 2022.

ARAÚJO, Sheilla Sousa. **A arquitetura iconográfica dos altares dos terreiros de umbanda em Caucaia e Fortaleza no Ceará**: uma prática arte-educadora multicultural. 2015. 87f. – Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Fortaleza (CE), 2015. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/19679 Acesso em: 28 dez. 2021.

AUGRAS, Monique. **Imaginário da magia**: magia do imaginário. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2009.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **A floresta sagrada de Ossaim**: o segredo das folhas. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

BOSI, Ecléa. **O Tempo Vivo da Memória**: Ensaios de Psicologia Social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**: com a indicação da origem das palavras. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.

CANTUÁRIO, Maria Zelma de Araújo Madeira. **A maternidade simbólica na religião Afro-Brasileira**: aspectos socioculturais da mãe-de-santo na umbanda em Fortaleza. 2009. 251 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós- Graduação em Sociologia, Fortaleza-CE, 2009. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/2251 Acesso em: 28 dez. 2021.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CAVALCANTE, Elita Maria Mendonça. **Ía Mulher! – Uma análise antropo-semiótica da performance de Maria Padilha na umbanda**. 2018.164f.– Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Programa de Pós-graduação em Comunicação Social, Fortaleza (CE), 2018. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/38334 Acesso em: 28 dez. 2021.

COSTA, Lourenço. Declaração Nostra Aetate Sobre as Relações da Igreja com as Religiões Não-Cristãs. In.: **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)**. São Paulo: Paulus, 1997.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

EVARISTO, Conceição. **Becos de memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FARELLI, Maria Helena. **Plantas que curam e cortam feitiços**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

GOLDMAN. Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. **Religião e Sociedade** 12 (1): 22-54 (ago. 1985). Disponível em: http://www.academia.edu/13330020/A_Constru%C3%A7%C3%A3o_Ritual_da_Pessoa_a_Possess%C3%A3o_no_Candombl%C3%A9. Acesso em: 29 mai. 2022.

GUATARRI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografia do desejo. Petrópolis: Vozes, 1996.

HOLANDA, Violeta Maria de Siqueira. **OBALUAIÊ**: um estudo sobre o estigma no convívio com o HIV/Aids em terreiros de Umbanda na cidade de Fortaleza-Ceará. 2013. 175 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Regional; Cultura e Representações) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2013. Disponível em: https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/13817 Acesso em: 28 dez. 2021.

KOFES, Suely. Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser? In.: KOFES, Suely e MANICA, Daniela. **Vida & grafias**: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia. Rio de Janeiro: Lamparina & FAPERJ, 2015.

LANGNESS, Lewis Leroy. **A história de vida na ciência antropológica**. São Paulo: EPU, 1973.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2016.

OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto de. **O encanto das águas**: a relação dos Tremembé com a natureza. Fortaleza: Museu do Ceará / Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2006.

PORDEUS JR., Ismael. **Umbanda**: Ceará em transe. Fortaleza: Museu do Ceará, 2002.

PETIT, Sandra Haydée. **Pretagogia**: Pertencimento, Corpo-Dança Afroancestral e Tradição Oral Contribuições do Legado Africano para a Implementação da Lei nº 10.639/03. Fortaleza: EdUECE, 2015.

RATTS, Alex. **Traços étnicos**: espacialidades e culturas negras e indígenas. Fortaleza: Museu do Ceará: Secult, 2009.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa (tomo 1)**. Campinas, SP: Papirus, 1994.

SENADO FEDERAL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Secretaria Especial de Editoração e Publicações, 2012.

SILVA, Jandson Ferreira da. **Quem é filho de Gérson não deve temer a ninguém!** Trajetória de uma mãe-da-santo na Umbanda. 2009. 141f. – Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em

Sociologia, Fortaleza (CE), 2009. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/7169 Acesso em: 28 dez. 2021.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SIMAS, Luiz Antonio. **Pedrinhas miudinhas**: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2013.

SOBRINHO, José Hilário Ferreira. **Catirina, minha nêga, tão querendo te vendê**: escravidão, tráfico e negócios no Ceará do século XIX (1850-1881). Fortaleza: SECULT/CE, 2011.

SOUZA, Margaret. **Nego Gerson, Sua Vida, Sua Glória**: Caboclo Sete Montanhas. Fortaleza: Editora Órion, 2011.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio, 2002.

O terreiro do Pajé Barbosa: afro-indígena no sentido do termo

Patrício Carneiro Araújo
Professor de Antropologia na UNILAB; Pós-doutorando em Antropologia Social pela UFRN.
Alexandre Hermes Oliveira Assunção
Bacharel em Antropologia pela UNILAB; Mestrando em Antropologia pela UFRN.

Figura 1 – Pais do Pajé Barbosa, Antônio Carlos da Silva e Mãe Maria Carlos Da Silva

Fonte: arquivo da família

O terreiro e seus elementos

A história das religiões afro-indígenas no Ceará pode ser compreendida como um complexo processo de desconstrução dos propalados mitos de que no Ceará não existe nem negro e nem indígena. Tanto na sua constituição quanto na sua consolidação, os terreiros do Ceará participam diretamente de uma revisão histórica que revela as imbricações entre práticas religiosas de origem indígena e africana, exatamente nessa ordem. Um olhar cuidadoso sobre a geografia, estética, liturgias, conformação dos terreiros e da constituição das redes de família-de-santo[1] nesse Estado, pode constatar que nessas terras, falar de religiões afro-brasileiras sem considerar a simbiose entre os cultos de origem indígena e os de origem africana pode levar o observador a equívocos.

Segundo alguns sacerdotes e estudiosos do culto aos orixás no Ceará, essa simbiose pode ser constatada pelo fato de que, antes mesmo de se ter qualquer terreiro de candomblé no Estado, já existiam ali os terreiros de catimbó, jurema, terecô e umbanda. Cultos, como se sabe, bastante tributários das tradições religiosas indígenas. Essa constatação está presente de forma muito enfática, por exemplo, nos estudos

[1] A expressão "Família-de-santo" se refere às complexas formações sociorreligiosas próprias às religiões afro-brasileiras que compõem a comunidade religiosa *intra* e *inter*-terreiros. Geralmente é composta pela liderança religiosa e toda a família extensa que se forma em torno dela através de laços iniciáticos e rituais, também podendo às vezes incluir sua família biológica. Para maiores informações ver Vivaldo da Costa Lima, *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais* (2003).

de Pordeus Jr. (2011), Bandeira (2009), Farias (2011), entre vários outros.

A explicação também se repete nas narrativas dos próprios religiosos, como reafirmou para nós o Pajé Barbosa – umas das principais lideranças políticas e religiosas do povo Pitaguary do Ceará – numa entrevista concedida exclusivamente para este texto, no dia primeiro de novembro de 2021, num dos barracões do seu terreiro, na Aldeia da Monguba, em Pacatuba, Ceará. Na ocasião, ele fez questão de dizer que quando a Umbanda chegou à aldeia já existiam ali o *catimbó*, o *toré* e o *ouricorí*, sendo essas últimas expressões religiosas genuinamente indígenas.

> *O catiço é milenar e a umbanda é centenária. É mais nova. Mas nós nunca brigamos. A prova é que na nossa linguagem eles [os colonizadores] tiraram a nossa língua, para que nós aprendêssemos o catecismo. E nós, sabiamente, aprendemos o catecismo mas não amostramos o nosso catimbó. Escondemos, né? Escondemos mesmo, dentro das matas. Ainda hoje, quanto se vai praticar certos ritos, só é as pessoas escolhidas, dentro das matas. Sem bater palma, sem cantar, sem bater tambor, sem tocar maraca. Porque no Império do Reis, eu diria assim, nos primeiros trabalhos da democracia, ela foi de perseguição à umbanda dentro das aldeias. Por isso que a gente se mantém dizendo que é catimbozeiro. Nós somos catimbozeiro, nós somos ouricurizeiros. Nós praticamos um ritual milenar. Então essa prática do catimbó, ela é milenar com os Pitaguary. E eu, desde criança, já nasço aprendendo. A arte da cura, da reza, da planta. Da posição da mão, dos tratamentos com as pedras, com as águas dos rios*. (PAJÉ BARBOSA, 2021)

Há que se admitir, portanto, que no Ceará muitos dos atuais terreiros de candomblé, umbanda e omolocô se estabeleceram sobre as estruturas físicas e simbólicas dos cultos

indígenas. Isso também quer dizer que, antes mesmo dos orixás, voduns e inquices serem cultuados no Ceará, já se cultuava ali os espíritos da natureza, como até hoje se faz no terreiro do qual tratamos aqui, onde o pai-de-santo também é o pajé da aldeia, sem que nenhuma dessas condições comprometa a outra. Na verdade, o que se percebe no exercício do sacerdócio por parte do Pajé Barbosa é uma mútua complementação entre a condição de pajé e a de pai-de-santo:

> *Com os meus 23 anos é que eu incorporei a primeira entidade. E eu fui realmente para o tratamento, eu fui para o borí, eu fui pra raspagem, aquela coisa toda. Porque havia uma briga de Yansã com Omolu. Havia uma disputa da minha coroa. Então, para que eu trabalhasse, mesmo na umbanda, a gente teria que fazer um rito no candomblé. [...] Os ritos começavam uma hora da tarde e iam até duas horas da madrugada. Resultado: quando passei a ser pajé da aldeia, ganhei cinco ciências: das plantas, das rezas, da umbanda, da pajelança e do toré. E pai-de-santo na umbanda. Eu pertenço a Omolu. Quem reina é Omolu. Mas nós pegamos minha mãe Yansã e colocamos no templo, para que ela não se sentisse triste.* (PAJÉ BARBOSA, 2021)

Com a chegada do candomblé no Ceará, na década de 1960, o terreiro de candomblé cearense será, necessariamente, um terreiro afro-indígena[2], já que muitos elementos

[2] No que se refere às categorias "afro-indígena", "afro-ameríndio", "afro-indo-brasileiro" ou ainda "afro-pindorâmico", convém destacar que há uma profícua e consolidada tradição analítica disseminada no Brasil, concentrando-se principalmente em torno da Nova Escola de Antropologia do Recife, de intelectuais específicos, movimentos sociais, culturais e identitários decoloniais que primam por uma revisão da história, das epistemologias e das linguagens acerca dos processos que plasmaram essas múltiplas expressões religiosas. Para fins estritamente desse texto, optamos deliberadamente pela categoria *afro-indígena*, limitando nossa referência à realidade do Terreiro do Pajé Bar-

do culto anterior serão assumidos pelos religiosos de terreiro. E essa condição de afro-indígena (talvez melhor seria dizer *indígena-afro*) vai muito além do culto ao caboclo, apesar desta entidade ter sido o verdadeiro mediador dessas negociações no campo religioso cearense. Sobre esse papel do Caboclo nos primórdios do candomblé cearense, o Babá Cleudo de Oxum (*Olutojí*), numa entrevista concedida a Leno Farias, no dia 19 de outubro de 2010, explicou que:

> *Já no final dos anos 60, senhoras da umbanda cearense saem para iniciar-se na Bahia. O interessante é que neste momento de transição, ainda não era o orixá, a figura de transição era o caboclo, e o caboclo, o encantado, o índio ou o boiadeiro teve muita ligação, por incrível que pareça*. (BABÁ CLEUDO, apud FARIAS, 2011, p. 42).

Já sobre a chegada do candomblé com seus inquices, voduns e orixás em Fortaleza, Leno Farias explica que:

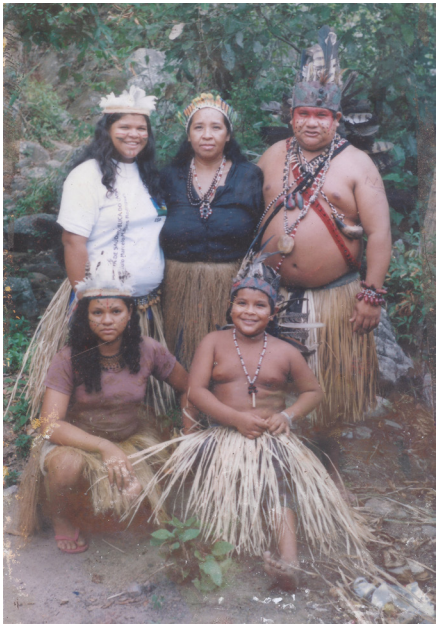
> [...] Em 1965, nasce em Fortaleza, no então distrito de Messejana, onde hoje é a Regional da Prefeitura de Fortaleza, o terreiro do Viva Deus [Filho] do Calunga, a primeira casa de candomblé do Ceará. Uma casa de origem bantu, com raiz em Salvador, iniciando aí um novo ciclo de re-significação das comunidades de terreiro em nosso estado. (FARIAS, 2011, p. 41).

Conforme Leno Farias (2011) e Joel Bezerra (2021) demonstram com vasta documentação, essa chegada do candomblé a Fortaleza foi muito divulgada, inclusive pela

bosa, não recorrendo, neste caso, às teorias e análises mais profundas sobre as citadas categorias analíticas. Contudo, recomendamos, enfaticamente, a leitura das referências ligadas a esta questão.

imprensa local, como podemos verificar através das fotos publicadas por esses autores e das matérias jornalísticas dos jornais locais à época[3]. Ainda segundo Farias e as notícias jornalísticas da época, os primeiros orixás a serem assentados em terras cearenses no Viva Deus Filho do Kalunga teriam sido Tempo, Oxossi e Exú (FARIAS, 2011, p. 42)[4].

Figura 2 – Pajé Barbosa e Mãe Liduína com seus filhos: Nádia Luiza, Francilene da Costa e José Alex Pitaguary



Fonte: Arquivo da família.

[3] Sugestiva é a notícia publicada no jornal *O Povo*, no dia 05 de maio de 1972, anunciando a primeira saída de iaô no terreiro Viva Deus Filho do Calunga. (FARIAS, 2011, p. 44).

[4] Conforme matéria jornalística publicada em *O Povo*, no dia 05 de junho de 1970, com a seguinte manchete: "Candomblé da Bahia chega ao Ceará".

Nota-se, então, que foi o caboclo quem assumiu o protagonismo da transição entre os cultos indígenas e africanos no Ceará (PORDEUS JR., 2003). Como se sabe, o culto ao caboclo já foi lido e interpretado a partir de múltiplas perspectivas. Na década de 1930, nos estudos de Rute Landes, a presença do caboclo foi sobejamente evocada para comprovar a "impureza" do culto praticado pelos chamados "candomblés de caboclo", na sua maioria bantu. Hoje em dia o mesmo culto é motivo de orgulho e forte marcador identitário, como se percebe de forma tão acentuada nos candomblés do Sudeste e mesmo na Bahia, que mantém até um feriado em sua honra (02 de julho). Contudo, no Ceará a natureza afro-indígena dos terreiros vai muito além do culto ao caboclo, já que em muitos deles seus cultuadores são os próprios povos indígenas que mantém seus terreiros nas aldeias, como é o caso do Pajé Barbosa. A relação entre o elemento indígena e o afro, portanto, encontra-se tão simbioticamente entrelaçada que tentar separar um do outro equivaleria a rasgar a própria carne de um deles.

Um dos indicativos dessa simbiose é o uso do *atabaque* nos torés, toréns, ouricurís, catimbós e juremas dos povos indígenas do Ceará, como se pode observar nas expressões religiosas dos povos Tremembé, Anacé, Karão-Jaguaribara, Tapeba e Pitaguary, entre outros. Esse diálogo entre cultos indígenas e afro-brasileiros, contudo, não se limita ao compartilhamento do espaço de culto e de um tipo específico de instrumento. Atabaques e maracás, que dividem o mesmo tempo e espaço sagrados durante os toques, giras ou baias[5],

[5] Baia [não confundir com "Bahia" ou "baía"]: palavra utilizada nos cultos afro-cearenses para se referir à dança, toque, gira ou festa, pública ou semi-pú-

podem representar apenas uma simples metáfora de hibridismos culturais de raízes muito mais profundas. O panteão das divindades e seres sobrenaturais cultuados, a liturgia e as linguagens utilizadas nos terreiros cearenses são outros indicativos do quanto os elementos indígena e africano parecem absolutamente indissociáveis.

A fim de analisar essas confluências, típicas de culturas híbridas, tomaremos como ponto de partida para a discussão aqui empreendida o Terreiro do Pajé Barbosa, líder espiritual máximo do povo Pitaguary, sediado na aldeia Monguba, na cidade de Pacatuba, região metropolitana de Fortaleza. Conforme se verá, este terreiro pode servir como tipo ideal para se compreender as principais expressões religiosas afro-indígenas do Ceará, principalmente quando se considera que para aquele terreiro acorrem indígenas de diferentes povos e não-indígenas de distintos pertencimentos étnico-raciais.

Ressalte-se o fato deste terreiro não ser o único nesse formato entre povos indígenas do Ceará. Na verdade, o que se percebe é uma interessante e coincidente confluência entre práticas religiosas indígenas e umbandísticas neste Estado, fato já notado por vários pesquisadores, e cada vez mais evidente hoje em dia. Nesse particular, a pesquisa realizada por Ronaldo de Queiroz Lima (2015) sobre a Casa de Umbanda Centro de Cura, entre os Tremembé de Queimadas,

blica, no terreiro. Provavelmente resultado de influências do Terecô vindo de Codó, no Maranhão, para o Ceará. Essa probabilidade levou Nei Lopes a dicionarizar o verbete "Baia" como sendo "O mesmo que terecô" (LOPES, 2004, p. 90). Leno Farias (2011, p. 23) explica o termo "baia" da seguinte forma: "Termo encontrado na Umbanda cearense que designa o bailar, a dança e a música, a incorporação, o que é chamado pelos adeptos de trabalho". Cabe, porém, pesquisas mais aprofundadas.

município de Acaraú (CE)[6] pode ser considerada emblemática e iluminar significativamente o que aqui falaremos sobre o Terreiro do Pajé Barbosa na Monguba.

Para melhor apresentarmos o Terreiro do Pajé Barbosa, que aqui tomaremos como uma espécie de protótipo dos terreiros das religiões afro-indígenas no Ceará, discorreremos sobre este *terreiro* na sua configuração socioespacial, a *orquestra sagrada* – da qual o atabaque e o maracá constituem uma metáfora da convivência dos dois seguimentos –, o *panteão*, a *liturgia*, as *linguagens* utilizadas nas práticas religiosas e as *formas de liderança*. Convém explicar que, quando nos referimos a este terreiro como protótipo, não queremos dizer que o mesmo serviu, deve servir ou servirá como modelo para outros que sejam ou queiram ser considerados afro-indígenas. Não se trata, portanto, de teorizar sobre o alcance do terreiro como tipo.

Ao evidenciarmos o tipo, pretendemos apenas mostrar o quanto, no Ceará, um terreiro situado em território indígena e liderado por um pajé pode apresentar especificidades que fazem dele um tipo específico, principalmente quando comparado a outros em condições distintas. No que se refere a esses traços diacríticos, o trabalho já citado de Ronaldo Queiroz, sobre a umbanda entre o povo Tremembé de Queimadas, é suficiente para comprovar o quanto os terreiros liderados por pajés constituem tipos ideais para uma análise socioantropológica dessa modalidade. Vejamos, então, cada um desses elementos que distinguem o Terreiro do Pajé Barbosa e sua participação na constituição deste terreiro.

6 LIMA, Ronaldo de Queiroz. *Os Tremembé do Centro de Cura, em Queimadas: a formação de um grupo social*. (Dissertação de Mestrado – PPGS/UFC). Fortaleza, CE, 2015.

O terreiro

Também conhecido como Terreiro da Padilha, o Terreiro do Pajé Barbosa (Raimundo Carlos da Silva) traz o mesmo nome da maior liderança religiosa Pitaguary, iniciado na umbanda e no candomblé por Pai Francisco de Yansã, no Jardim Jatobá, em Fortaleza (CE), no ano de 1988. Na nossa leitura, longe de revelar um personalismo exagerado, o nome pelo qual o terreiro é mais conhecido parece estar ligado a uma identidade ainda em construção por parte daquela comunidade religiosa. Dessa forma, a menção do nome evoca a figura do Pajé que, por sua vez, evoca a existência do povo Pitaguary. Na entrevista concedida a nós, o próprio Pajé revelou que o nome utilizado internamente é *Terreiro da Padilha*, sendo que ele mesmo já começava a ser tratado por pessoas de fora como o Pajé da Padilha, homenagem a uma das suas mentoras espirituais, a Pombagira Dona Maria Padilha.

Contudo, não é muito comum ver o Pajé, seus auxiliares diretos ou mesmo os filhos-de-santo se referirem ao terreiro usando um nome específico, nem mesmo o mencionado acima. Quando se fala do terreiro usa-se apenas a palavra *terreiro*. Entre os visitantes, quando se vai para alguma atividade lá, se diz que se está indo "para o Terreiro do Pajé". Concordamos, contudo, que, considerando a estreita relação entre nome e identidade, essa questão do nome não é de menor importância, devendo ser mais estudada. Isso porque, o próprio binômio contido no nome ("terreiro" e "Pajé") já traz em si uma evocação do entrelaçamento entre o "afro" e o "indígena", o que, em última análise, também evidencia a configuração socioespacial do terreiro e das práticas vivenciadas nele.

Em sua configuração socioespacial, o Terreiro do Pajé Barbosa tanto se parece quanto se diferencia da maioria dos terreiros de candomblé e umbanda espalhados pelo Brasil, a começar pela contiguidade entre as casas de morada e as casas de culto. Como se compreenderá mais adiante, o Terreiro do Pajé Barbosa está completamente integrado à vida da Aldeia da Monguba e do povo Pitaguary, mesmo que nem todos o frequentem. Da mesma forma, em termos de instalações, o Terreiro não se limita a uma única construção ou conjunto arquitetônico, como é comum acontecer com os terreiros de candomblé. Nesse sentido, as formas de morar e de circular pelo território, próprias do povo Pitaguary, terminam definindo também a configuração religiosa, social e territorial do Terreiro. Isso pode ser percebido através da contiguidade entre as casas de morada ocupadas pelos membros do terreiro e os locais reservados ao culto, já que o Terreiro ora se dilata abrangendo algumas casas de morada, ora se comprime, concentrando-se em apenas uma delas.

Há entre o povo Pitaguary da Monguba um linguajar específico para se referir "às casas" nas quais se desenvolvem as liturgias. Algumas delas são as mesmas de morada, como aquela habitada pelo Pajé (Casa do Meio) e a habitada por Nádia (Casa da Nádia), sua filha e provável sucessora. Há ainda casas reservadas às reuniões coletivas (Casa de Apoio), mais voltadas para atividades políticas e outras reservadas exclusivamente a práticas religiosas (Casa da Pedreira). Entre essas casas, cujos qualificativos evidenciam os usos, se estabelecem diferentes formas de circulação de pessoas, sejam Pitaguary ou visitas, sendo que três delas constituem destinos específicos para os quais a circulação de pessoas sempre conflui, em função da motivação religiosa.

Entre as muitas casas ocupadas pelas famílias que compõem o povo Pitaguary da Monguba, ao menos três delas são reservadas, de forma mais proeminente, às práticas religiosas, devendo os fiéis e visitas para lá se dirigirem, a depender do tipo de liturgia e culto que será realizado. Entre os Pitaguary essas casas são conhecidas como Casa da Pedreira, Casa do Meio e Casa da Nádia. Como já foi dito, Nádia é uma das filhas biológicas do Pajé Barbosa e muito envolvida com as atividades do Terreiro, por isso, seu nível de envolvimento a faz uma possível sucessora do Pajé. Em função da simbiose entre a vida cotidiana e suas responsabilidades na vida religiosa da aldeia, sua casa de morada foi progressivamente assumindo forma de terreiro, à medida que sua liderança religiosa também foi se ampliando. Quando escrevíamos este texto, a Casa da Nádia começava a ser tratada como "Terreiro da Nádia", mostrando-se progressivamente mais independente da Casa do Meio, tida por muitos como uma espécie de sede do Terreiro do Pajé.

Nessa conformação espacial do Terreiro – dividido em "casas" – podemos identificar uma certa semelhança aos terreiros de candomblé, onde geralmente é comum existir diferentes casas reservadas ao culto de divindades específicas. Contudo, se a existência de diferentes casas cria uma linha de semelhança com o candomblé, a dita semelhança para por aí, já que as casas que compõem o Terreiro do Pajé não têm nem a mesma estrutura e nem o mesmo sentido das "casas-de-santo" do candomblé[7]. Na verdade, essas casas

[7] Grosso modo, em termos de sua arquitetura, os terreiros de candomblé geralmente se caracterizam por uma estrutura conventual composta, basicamente, de um *barracão* (grande salão semipúblico onde se realizam as festas e outros ritos), uma *cozinha*, um *roncó* ou *sabají* (quarto sagrado e secreto reservado

estão muito mais para o barracão de um terreiro de candomblé ou para a praça central das aldeias indígenas. Na Casa do Meio, em plena ladeira, à direita de quem chega à aldeia pela CE-060, nota-se um barracão anexo à casa. Neste espaço acontecem as festas. A casa, mesmo também sendo de morada, abriga a cozinha sagrada e o banheiro onde são feitos os banhos de purificação ritual. Nos dias de maior movimento, os quartos podem acomodar filhos e filhas-de-santo. Já a sala pode servir como espaço no qual o Pajé recebe as visitas importantes, entre as quais podem figurar os pesquisadores.

Na aldeia da Monguba, qualquer uma dessas casas pode ser substituída por uma barraca de palha, uma clareira ou fonte d'água na Serra da Aratanha, para onde acorre toda a comunidade por ocasião dos ritos. Esse movimento da comunidade para os locais em que os ritos serão feitos nos faz entender que o Terreiro do Pajé Barbosa "é onde a comunidade estiver reunida", ou, como afirmou Francilene, uma das filhas do Pajé, na entrevista concedida a nós para elaboração deste texto: "O terreiro é onde precisar". Esse é um dos traços diacríticos muito próprios do povo Pitaguary nas suas práticas religiosas. A exceção é o chamado "Terreiro Africano", local dos mais sagrados da aldeia, onde está a Casa da Pedreira, cujo acesso é franqueado apenas a algumas pessoas – sejam Pitaguary ou não –, já que é ali que acontecem alguns dos ritos mais secretos da prática religiosa do terreiro.

à iniciação dos neófitos) e os chamados *quartos-de-santo* ou *casas-de-santo*. Essas casas-de-santo geralmente abrigam os assentamentos e todo o material litúrgico reservado ao culto da divindade que habita a casa, sendo a mesma casa vetada à morada de pessoas.

A proximidade do "terreiro africano" com a Pedreira Sagrada dos Encantados, local dos mais importantes e simbólicos da aldeia da Monguba, nos faz pensar nos sentidos mais elevados de valor atribuído tanto à identidade indígena – imageticamente impressa na Pedreira através de uma silhueta natural que imita o rosto de um indígena – quanto à identidade africana, impressa nos assentamentos de Xangô, Iansã e Exu Tiriri, abrigados na Casa da Pedreira, e que recebem sacrifícios periódicos nos momentos de maior significação da vida social do povo Pitaguary.

Figura 3 – Jovem Raimundo Carlos da Silva

Fonte: Arquivo da família, 1989.

Concebida inicialmente como uma área de cura, inclusive com a previsão da instalação de um posto de saúde, a região da Pedreira Sagrada é uma das partes do terreiro que

ainda hoje guarda segredos, mistérios, alegrias e dores do povo Pitaguary, já que testemunhou as Retomadas, tão importantes para lhes assegurar o direito à terra. Trata-se, então, de um local tão reverenciado quanto temido ainda hoje.

Com isso queremos dizer que, se o Terreiro do Pajé Barbosa "é onde a comunidade estiver reunida" ou "é onde precisar", não é à toa que os assentamentos africanos estão geograficamente fixados junto à Pedreira Sagrada, para onde flui toda a vida da aldeia e do terreiro. Observando-se a vida religiosa, social e política do povo Pitaguary, é possível identificar uma relação paternal entre a pedreira e a comunidade. No candomblé e na umbanda a pedreira está muito associada ao orixá Xangô, ligado à justiça e administração. Portanto, os assentamentos do Terreiro Africano aparentemente revelam o signo de Xangô, advogado do povo Pitaguary na sua luta contra a poderosa empresa de extração mineral que insiste em incomodá-los, invadindo o território, profanando a sacralidade do lugar e até mesmo ameaçando a sua existência.

Outro lugar muito importante do Terreiro é a Mangueira Sagrada, árvore-ancestral tida como personalidade eminente da vida religiosa do Terreiro, podendo mesmo ser vista como uma espécie de *orixá-igi* (*Osa Iggi*)[8], orixá árvore, do povo Pitaguary. A Festa da Mangueira, um dos principais momentos do calendário anual, já estudada por diferentes pesquisadores, é indiscutivelmente um desses momentos capazes de possibilitar a visualização do *fato social total*, como o caracteriza Marcel Mauss (2003, p. 309), já

[8] Para se compreender melhor a ideia de orixá-igi (orixá-árvore), seja Cléo Martin e Roberval Marinho, *Iroco: o orixá da árvore e a árvore orixá* (2010).

que durante o evento são mobilizados os principais aspectos econômicos, religiosos, jurídicos, morais, etc., da vida social do povo Pitaguary.

É interessante notar que, diferentemente da relação estabelecida com a Pedreira, a Mangueira figura como uma espécie de ancestral feminino, fonte de nutrição para todo o povo Pitaguary, motivo pelo qual também debaixo dela se costuma fazer libações de sangue, através do sacrifício de animais votivos, para o panteão cultuado no Terreiro do Pajé. Na entrevista já citada, Francilene Pitaguary confirmou que a festa é celebrada no dia de Santo Antônio (12 de junho) e que tem a ver com o Dia dos Namorados, fato que cria uma aproximação entre divindades do amor, da fertilidade e dos casamentos acompanhados de filhos, novamente nos remetendo a um culto da fertilidade e reprodução material do povo Pitaguary. Nas palavras de Francilene:

> *Outra festa que a gente faz é a da Mangueira Sagrada. É uma mangueira centenária. Justamente no dia doze, Dia dos Namorados, que a gente tenta trazer essa paz, esse conforto. No dia doze de junho, se eu não me engano. Essa Mangueira tem uma representação muito forte na nossa resistência aqui. Que foi lá aonde tombaram muitos irmãos da gente. Agora não, agora está melhor por conta dos rituais que a gente fez lá, fizemos um momento de irmandade mesmo, mostrando que nós estávamos lá, junto com eles. Mas antes muitas pessoas chegavam a ver correntes se arrastando, pessoas chorando, muitas crianças correndo. Então, as pessoas que tinham visão chegavam nesse espaço e viam. E tinha a cafurna também. Tinha não, tem a cafurna. Aonde muitos tombaram. Então nós fazemos esse ritual, que é da Mangueira Sagrada, em forma do fortalecimento dos nossos encantados, nossos espíritos. Tem essa festa que é do calendário da aldeia, a Festa da Mangueira Sagrada*. (FRANCILENE PITAGUARY, 2021).

O culto da Mangueira Sagrada, segundo Francilene Pitaguary, também tem a ver com uma história comum entre indígenas e negros, conforme suas palavras:

> *Justamente esse espaço, como eu falei, é aonde foram escravizados não só índios, como também muito sangue de negros. Então eu costumo dizer que nós Pitaguary, trazemos o sangue de duas nações. Porque quando os nossos irmãos afro choravam, nossa lágrima também estava caindo junto. Quando nosso sangue derramava, nossos [inaudível]. E o grito nosso sempre foi de uma nação forte. Eu acho que é por isso que a umbanda na nossa aldeia é muito forte. Porque ela foi uma aliança que foi feita entre lágrimas, suor e sangue. E, claro, com alegria, porque nós sempre gostamos de festa.* (FRANCILENE PITAGUARY, 2021).

Também descrevemos a festa e o local das Mangueiras em um dos nossos trabalhos, quando destacamos que:

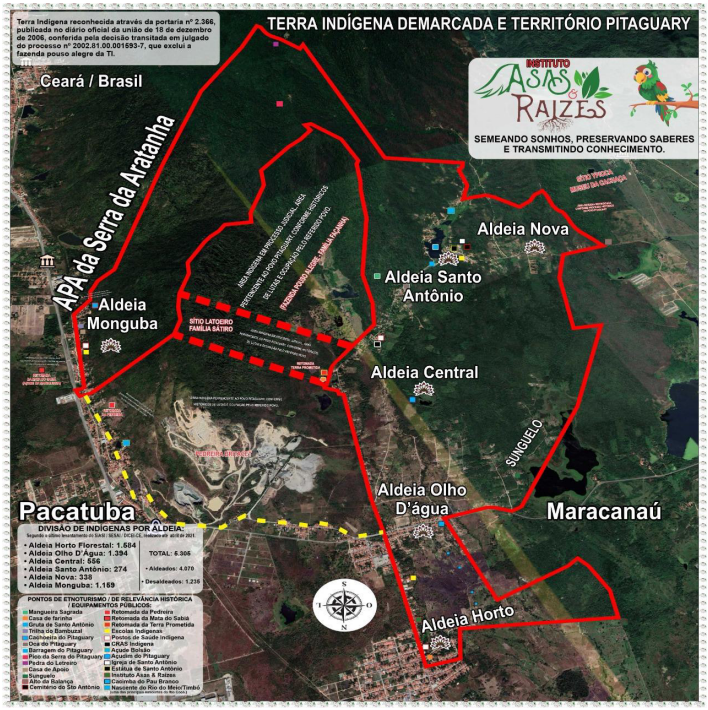
> A Festa é um evento sócio-político no qual os Pitaguary investem esse momento e espaço de um simbolismo e significado extracomunitário e territorial. A festa tem lugar no dia treze de junho, um dia após a festa de Santo Antônio, santo que dá o nome àquela aldeia e é celebrado entre os indígenas e a igreja católica. A fartura de milho foi o que logo me chamou atenção: espigas cozidas, assadas e bolo que eram servidos nas barraquinhas montadas lá do outro lado, próximo à igreja do padroeiro. [...] O local, as Mangueiras Sagradas, como pude me informar durante e posteriormente, através de pesquisas e outros retornos lá, é um espaço constantemente reconstruído por narrativas orais feitas a visitantes e pesquisadores. [...] "As mangueiras", portanto, representam um local de rituais e encontro, concebido como espaço de reuniões, lugar sagrado para o povo Pitaguary. (ASSUNÇÃO, 2021, p. 42).

Percebe-se então que o Terreiro do Pajé se assemelha e se diferencia, em pontos muito específicos, dos terreiros de candomblé, umbanda, omolocô, terecô, jurema e catimbó, principais expressões afro-religiosas existentes no Ceará. Acreditamos que essa dilatação sócio espacial do Terreiro do Pajé Barbosa o faz um importante mecanismo de sacralização dos espaços da floresta, atuando, portanto, como estratégia de legitimação do território Pitaguary. Neste sentido, a prática religiosa através do terreiro – que ora se dilata ora se contrai no conjunto do território – assume a natureza de dispositivo político que assegura a posse da terra, via ritualização da vida.

Evidenciamos essa forma discreta de territorializar através dos ritos no nosso trabalho *A Retomada das imagens Pitaguary* (ASSUNÇÃO, 2021), quando mostramos, por exemplo, o quanto se recorre aos ritos religiosos durante as lutas pela posse da terra:

> O que eu fui notando é que sempre estávamos em espaços diferentes. Criando espaços novos também para rituais. Indo de um lugar para o outro, entre a Retomada, a Casa do Meio e a Casa da Nadya, principalmente. Pude observar isso com mais atenção no tempo em que morei na aldeia, no ano de 2018. Andava sempre com eles acompanhando, carregando bolsas, vasilhas, comida. Andando na aldeia de uma casa para outra: "Hoje faremos algo na Retomada, depois iremos para a Casa do Meio e depois para a Casa de Nadya". Esse era o circuito básico que variava quando também subíamos para a casa da Francilene. (ASSUNÇÃO, 2021, p. 74).

Figura 4 – Mapa da Terra Indígena Pitaguary, com destaque para a Aldeia Monguba, onde está o Terreiro do Pajé Barbosa e a Mangueira Sagrada, na Aldeia Santo Antônio.



Fonte: Instituto Asas & Raízes, 2021.

Considerando, portanto, esse papel político do terreiro, torna-se possível admitir que elementos como o transe, o sacrifício, a dança, as cantigas, a comensalidade, os instrumentos de percussão e vários outros, fazem com que os visitantes percebam, sem muita dificuldade, que ali há um terreiro, mesmo que para encontrá-lo seja necessário se deslocar dentro do território Pitaguary. Como se sabe, em mui-

tas culturas indígenas, as marcas e vestígios de deslocamento na floresta funcionam como sinais de territorialização. Entre os Pitaguary, ir ao terreiro significa participar do processo de territorialização, já que para chegar até ele é necessário se deslocar, ora na direção da Mangueira, da Pedreira, de alguma das "casas", de uma fonte d'água, de uma clareira ou mesmo de uma barraca de palha erigida especificamente para uma festa, e que terá a breve existência correspondente ao tempo compreendido pela festa.

Nesse sentido, diferentemente do que acontece com a maioria dos terreiros de candomblé e umbanda – em que a ideia de templo geralmente aparece associada a um recorte específico e limitado do espaço no qual são "plantados os axés"[9] que sacralizam o lugar, convertendo-o em território e determinando sua fixidez –, o Terreiro do Pajé Barbosa é móvel, assim como um dia foi móvel o estilo de vida da maioria dos povos indígenas do Ceará. Entre os Pitaguary essa mobilidade se dá dentro do território ou nas suas extensões (terreiros em outras cidades que nasceram a partir do Terreiro do Pajé).

Na Monguba, o percurso feito até o local onde os ritos serão realizados pode ser lido por um visitante como um convite a conhecer o território. Já a participação nos ritos pode servir como metáfora de uma soma de forças em defesa da vida desse povo. Lida dessa forma, a ida a um toque/gira/baia no Terreiro do Pajé Barbosa é quase uma demons-

[9] Entre o povo de candomblé a expressão "plantar axé" se refere ao ato de enterrar determinados objetos sagrados no chão, de acordo com ritos específicos e com o objetivo de sacralizar determinado lugar ou espaço a fim de convertê-lo em templo ou espaço de culto. Em última análise, trata-se de um ato de territorialização.

tração de solidariedade com a luta do povo Pitaguary por direitos, notadamente o direito à terra.

No Terreiro do Pajé Barbosa, o culto ao panteão também pode assumir a forma de um ato político. Isso fica ainda mais evidente quando o Pajé faz algum discurso durante a festa. As saudações às entidades sobrenaturais quase sempre se somam a exortações por justiça social. Ao se envolver nos ritos, portanto, o visitante termina por se comprometer com a luta dos Pitaguary, porém essa descoberta só se faz ao se deslocar pelo território da aldeia, buscando localizar onde o terreiro está naquele dia ou naquela noite. Muitas vezes, para encontra-lo é preciso se guiar pelo som dos atabaques, sempre presentes no culto. E por falar em atabaque, passemos então à orquestra sagrada.

A orquestra sagrada

É do conhecimento de muitos que, nas suas práticas culturais, os povos indígenas também se distinguem através das suas danças, nas quais os instrumentos utilizados ocupam papel proeminente. No Brasil, tanto entre os povos indígenas quanto entre o povo de terreiro, cantar e dançar em contextos rituais são meios através dos quais se entra no mais profundo contato com as forças divinas e sobrenaturais que lhes animam a vida social. Em se tratando de culturas híbridas como a que apresentamos aqui, quando o elemento afro se mescla ao indígena a dimensão da música e da dança adquire uma importância ainda maior.

No seu estudo sobre os usos da música nas religiões afro-indígenas do Ceará, Leonardo Oliveira de Almeida (2018), depois de abordar a relação entre a música e a produção do transe, explica que:

> Obviamente não podemos restringir tamanha importância atribuída à música no candomblé ou na umbanda apenas ao processo de desencadeamento da possessão. Como afirma Vatin, ela é também o substrato sonoro das expressões corporais e coreográficas. Ela sincroniza as ações rituais, estrutura cerimônias, ritma a encenação dos mitos, acompanha a vinda dos espíritos. A música contribui para o êxtase, vibra nos corpos e [...] também pode ser compreendida como uma linguagem que comunica significados indispensáveis para que os rituais aconteçam. Ela ajuda o médium a situar-se no tempo mítico e sagrado, é objeto de identidade grupal e individual, possui um valor mágico, pode ser usada para chamar ou expulsar energias espirituais. É também utilizada para saudar, invocar, conduzir, indicar momentos específicos do ritual. (ALMEIDA, 2018, p. 72).

Ora, respeitadas as distinções, o que Almeida fala sobre a importância da música na Umbanda cearense também se aplica a outras modalidades de práticas mágicas e religiosas entre diferentes povos indígenas do Brasil. Entre o povo Pitaguary do Ceará não é diferente e o Terreiro do Pajé pode ser um espaço privilegiado para se observar isso. Contudo, diferentemente da maioria dos povos indígenas do Brasil, em cujas práticas religiosas predominam instrumentos de sopro, entre os indígenas do Ceará se sobressaem os maracás[10] e o atabaque[11].

[10] "*Maracá*: o primeiro dos instrumentos indígenas no Brasil. É o ritmador das danças e dos cantos ameríndios. É uma cabaça (*Crescencia cugete*, Linneu) na extremidade de um pequenino bastão-empunhadura. No seu interior há sementes secas ou pedrinhas, fazendo rumor pelo atrito nas paredes internas do bojo". (CASCUDO, 2001, p. 360).

[11] "*Atabaque*: Designação geral dos vários tipos de tambor usados nos cultos afro-brasileiros. No sentido estrito, é um instrumento de percussão que consiste em um corpo de madeira cilíndrico e afunilado, revestido, na extremidade mais larga, por uma pele de animal". (LOPES, 2004, P. 79).

Vê-se o uso do atabaque – instrumento típico das culturas religiosas afro-brasileiras – entre os Pitaguary, Anacé, Tremembé, Tapeba, Karão-Jaguaribara, etc. Este instrumento, portanto, é quase onipresente nas expressões religiosas indígenas do Ceará, fazendo dessas manifestações literalmente afro-indígenas. Ou seja, o atabaque sempre ocupa um papel central nas liturgias públicas e nos momentos de festa desses povos. Diríamos, inclusive, que esse é um dos traços distintivos mais evidentes das religiões afro-indígenas cearenses: o uso do atabaque no toré, torém, ouricurí e demais expressões religiosas indígenas. Tudo gira em torno do atabaque e ele faz tudo girar.

Durante uma visita ao território do povo Karão-Jaguaribara, na Aldeia do Feijão (entre os municípios de Canindé e Aratuba), em conversa com uma das suas principais lideranças, Gleidon Karão-Jaguaribara, tomamos conhecimento de uma antiga menção ao uso de um instrumento de percussão muito semelhante ao atabaque entre povos indígenas do Ceará no século XIX. Na Revista do Instituto do Ceará, em registro de 1887, ao explicar o verbete "Carnaúba", no *Vocabulário Indígena em uso na Província do Ceará*, Aulino Nogueira assim explica: "Carnaúba (*corypha cerifera Arr*): é uma palmeira preciosissima e de préstimo espantoso. [...] Do tronco fabricam-se *instrumentos de musica*, tubos e bombas para água". (NOGUEIRA, 1887, p. 257-258. Grifos nossos). O registro é deveras significativo para se pensar a presença e os usos desse instrumento nas práticas religiosas dos povos indígenas desse Estado. Nessa mesma Aldeia Feijão pudemos ver e fotografar um exemplar típico desse atabaque feito de um tronco de carnaúba, revestido de sacralidade e utilizado nos ritos religiosos daquele povo.

Todavia, convém advertir que o uso do atabaque entre os indígenas do Ceará, mesmo sendo largamente difundido não é totalmente generalizado, conforme foi notado por Queiroz (2015), na sua pesquisa sobre a umbanda dos Tremembé de Queimadas, no município de Acaraú (CE).

Figura 5 – Atabaque feito de tronco da carnaúba e utilizado pelo povo Karão-Jaguaribara da Aldeia Feijão (Canindé/Aratuba – CE). O modelo fotografado no dia 10 de outubro de 2021, na referida aldeia, se assemelha ao registro de Aulino Nogueira em 1887.

Fonte: Arquivo pessoal/PatrícioCarneiro/2021

Por outro lado, resultado de intercâmbios intensos entre o terreiro e a aldeia, a presença do maracá nos terreiros de

candomblé, umbanda e omolocô cearenses parece ter sido a contrapartida dos indígenas nessa troca dos instrumentos sagrados. Uma simples observação da Festa de Iemanjá nas praias Do Futuro e Iracema, no dia 15 de agosto, é mais do que suficiente para perceber o par inseparável formado pelo atabaque (afro) e o maracá (indígena).

Em torno do atabaque orbitam outros instrumentos que compõem a orquestra sagrada no Terreiro do Pajé Barbosa que, como afirmamos, pode ser considerado como um protótipo dos terreiros afro-indígenas neste Estado. A orquestra sagrada, que tem o poder de trazer à convivência dos vivos as divindades, seres sobrenaturais e espíritos dos ancestrais (inclusive animais) é composta por maracás, triângulo, agogô, e – no caso do Terreiro do Pajé Barbosa – até mesmo uma sanfona[12].

No Ceará, o diálogo das religiões de terreiro com outras manifestações culturais cria situações raramente encontradas em outras regiões do país, como é o caso do uso do *triângulo* nas religiões afro-cearenses, como Leno Farias explica:

> A presença dos tambores, do maracá e do triângulo remete a práticas comuns no cotidiano da cultura popular cearense, estes mesmos instrumentos são utilizados no folguedo Maracatu, e sua orquestra percussiva chama-se batuque, uma alusão a antigas manifestações religiosas que tinha a Igreja do Rosário como palco. (FARIAS, 2011, p. 26).

[12] É certo que na Monguba a sanfona costuma aparecer mais nos momentos de lazer após as giras, quando todos os presentes se reúnem em torno do Pajé para ouvi-lo tocar. No entanto, nada impede que esse instrumento, pelo qual o Pajé tem uma especial predileção, adentre algum rito específico, muitas vezes a pedido das próprias entidades incorporadas em algum filho de santo ou mesmo no Pajé Barbosa.

Considerando o Terreiro do Pajé Barbosa como parte dessa teia dos terreiros cearenses, nota-se que, assim como a geografia do terreiro – incluindo sua arquitetura e conformação socioespacial –, também a orquestra sagrada nos ajuda a perceber o quanto este terreiro possui especificidades próprias de uma cultura religiosa híbrida, composta a partir de elementos religiosos provenientes de diferentes tradições. Esse aspecto híbrido ficará ainda mais evidente quando falarmos do panteão cultuado neste terreiro, o que faremos na seção seguinte.

Figura 6 – Casamento de Raimundo Barbosa da Silva e Maria Liduína da Costa Silva

Fonte: arquivo da família

O panteão

Em se tratando do panteão cultuado no Terreiro do Pajé, pode-se perceber que é nesse aspecto da vida religiosa

do povo Pitaguary que frequenta o terreiro que se encontra um dos seus principais distintivos. Ali, assim como a natureza da qual emana, o panteão está sempre em construção, sendo comum a inclusão de novas entidades sobrenaturais que, conforme vão se revelando ao Pajé, aos poucos são somadas àquelas já tradicionalmente cultuadas.

Diríamos que o panteão do terreiro se organiza, parcialmente, da seguinte forma: *(i)* um núcleo duro, mais ou menos definido, formado principalmente pelas entidades da umbanda, como Seu Zé Pelintra, Pombagira, Caboclo, Boiadeiro e Crianças (*erês*); *(ii)* entidades sobrenaturais indígenas, compostas por divindades e espíritos de pessoas e de animais (Tupã, Jaci, Crianças, Caipora, Saci, Macaco Preto, Gato do Mato, etc.); *(iii)* santos católicos ligados a devoções particulares ou coletivas (Santo Antônio, etc.), que são cultuados mas não incorporam; *(iv)* entidades sobrenaturais importadas de culturas indígenas norte-americanas, como os Lakota (Mamãe Ursa, Mamãe Loba, Mmãe Búfala...); *(v)* orixás.

A ordem acima não necessariamente revela a importância, intensidade ou regularidade do culto, mesmo que algumas dessas entidades cheguem a ser mais cultuadas do que outras. Isso pode se dar porque as festas anuais e periódicas geralmente privilegiam umas e não outras, além de existir alguns cultos que só acontecem de forma mais sistemática quando há alguma determinação específica ou mesmo a visita de quem trouxe seu culto à Monguba, como é o caso das entidades norte-americanas, como a Mamãe Ursa, contribuição do povo Lakota aos Pitaguary, através de alianças feitas entre o Pajé Barbosa e um padre italiano seu amigo, que passou por aquele país.

Nas entrevistas concedidas a nós, Pajé Barbosa e Francilene Pitaguary confirmaram o panteão explicando que:

> *Tem a festa da Cabocla, aliás tem a festa de agosto que é dos boiadeiros, que é uma ligação também... são duas nações, o povo Pitaguary cultiva nações. Então nós trazemos os boiadeiros e eles se ajuntam com os índios. Porque boiadeiro também é índio. A gente sabe das histórias também que a jurema é bem forte no sertão. Então na festa dos boiadeiros eles vem junto com a nação. Não só os boiadeiros, mas vem as amazonas, as mulheres guerreiras, vem também o povo lakota. A gente fala lakota, mas são nações. Não é só o povo lakota, tem várias nações também que cultivam o búfalo como animal sagrado. E, por incrível que pareça, na festa dos boiadeiros a gente cultiva também os camelos, que é também o povo do deserto. E vem outras nações belíssimas, porque a gente costuma ajuntar ciência.* (FRANCILENE PITAGUARY, 2021).

Além dessas entidades, tanto Francilene quanto o Pajé Barbosa confirmaram cultuar as pombagiras, orixás, caboclas, pretos velhos, povo da mata, de pedra, de fogo, aranhas, cobras, bruxas, família de Légua, povo da praia, sereias, espírito das baleias, cavalo marinho, escaravelhos, búfalos, touros, exus, guardiões, ciganos, entre outras.

A diversidade do panteão também revela os estudos e as alianças feitas pelo Pajé Barbosa junto a pessoas de diferentes procedências, culturas e religiões do Ceará, do Brasil e do mundo. É como se o terreiro fosse, progressivamente, agregando outras forças e energias, talvez na intenção de potencializar a eficácia dos seus ritos e o poder mágico-religioso de intervenção sobre a realidade e as relações sociais, já que boa parte do culto a essas entidades está, em alguma medida, relacionada com processos de cura. Por outro lado,

percebe-se que a construção do panteão também tem a ver com a construção da identidade do grupo, como nessa passagem da fala da Francilene Pitaguary:

> *Eu não gosto de falar só da umbanda em si. Mas: "quem somos nós?" Porque as religiões, elas nos limitam. E eu costumo dizer que nós somos seres abertos à ciência. Então, a umbanda ela é um elemento que cada terreiro tem sua ciência. Cada terreiro cultiva os seus orixás. Ali pode ser os mesmos dos outros lugares, mas são formas diferentes, são energias diferentes. Então o nosso terreiro traz o respeito de todos os outros. Porque a gente sabe que o que eu tenho eu posso dar, assim como o que aquela pessoa tem eu posso receber.* (FRANCILENE PITAGUARY, 2021).

Nesse sentido, a identidade incide na religião que formula o panteão, e este, por sua vez, incide diretamente na configuração das liturgias, como veremos agora.

A estética e as liturgias

Quem comparece a algum toque, gira ou baia no Terreiro do Pajé Barbosa logo percebe o quanto ele é distinto dos outros. Um dos primeiros elementos que chama a atenção do visitante acostumado com o candomblé é a estética. Mesmo predominando uma estética de umbanda, também é evidente que se está num terreiro afro-indígena, já que nas indumentárias sempre estão presentes elementos das culturas indígenas, sejam cearenses – como cocar, colares de sementes e grafismos corporais –, ou de culturas indígenas norte-americanas – como faixas de tecido em torno da cabeça, algumas vezes com uma pluma atrelada, atribuídas aos Lakota.

Em muitas ocasiões, o Pajé Barbosa preside as liturgias com seu cocar ritualístico e sem camisa, deixando cobrir seu peito apenas com o longo e elegante conjunto de colares de sementes, plumas, ossos e dentes de animais. Às insígnias ameríndias se juntam os fios de conta, corais, lagdibás e terracotas identificando os orixás. Indiscutivelmente essa estética revela a presença de um *pai-de-santo-pajé*. Para os presentes, não resta nenhuma dúvida disso.

Tanto a dinâmica quanto a estrutura das liturgias reproduzem uma gira típica de umbanda. Papéis sacerdotais distintos que compõem uma rígida hierarquia no topo da qual se encontram o Pajé Barbosa – sumo sacerdote – e Mãe Liduína, sua esposa que, indiscutivelmente, ocupa a segunda posição mais importante no terreiro. À semelhança dos terreiros de umbanda, há quem toque os atabaques, auxilie as divindades e entidades espirituais incorporadas, acolha as visitas e puxe as cantigas. Cada um exercendo um papel diferente, estrutura mais própria aos candomblés e à umbanda do que a um toré.

O conjunto dos ritos, todavia, não se diferencia muito de uma típica gira de umbanda, sendo possível perceber desde a defumação que abre a gira à oração final de fechamento. Entre uma coisa e outra se sucedem a dança em círculo anti-horário, o transe, as consultas e demais componentes de uma gira, no Ceará também chamada de *baia*. Em se tratando do calendário de festas, o Pajé explica:

> *Aqui nós temos três festas básicas no terreiro: a festa que vai acontecer agora em dezembro, a Festa da Padilha, em janeiro – dia 30 – a Festa das Crianças, que a gente chama a Festa das Caiporas, e dia sete de agosto acontece a Festa do Seu Boiadeiro, Seu Moisés,*

> *uma pessoa muito quista por a gente. Agora, no Terreiro da Nádia a gente já tem outras, Preto Velho, e no dia vinte acontece a festa dos três afro, que é Seu Nêgo Chico, Seu Zé Pelintra e Nego Gerso e a Dona Pombagira*. (PAJÉ BARBOSA, 2021).

Assim como acontece no candomblé, no Terreiro do Pajé Barbosa o final da festa costuma ser marcado com uma refeição comunal na qual os membros do terreiro e as visitas se confraternizam em torno da comida. No cardápio tanto pode constar "comida baiana", iguarias da ementa Pitaguary, ou mesmo uma preparação qualquer, como o baião-de-dois, preparação que pode ser vista praticamente em toda mesa cearense.

É interessante perceber como a estrutura e a estética da gira no Terreiro do Pajé Barbosa conseguem juntar os elementos afro-indígenas. Isso pode ser percebido, por exemplo, no momento em que o Pajé dança incorporado no espírito do Gato Preto ou do Saci, ao som de um atabaque e um maracá, enquanto os membros do terreiro cantam em português. Da mesma forma, por ocasião da festa anual da Caipora, culto muito destacado no Terreiro, é comum ver sua filha – e provável sucessora – Nádia, incorporando a Caipora e brincando com a Erê de outra filha-de-santo, enquanto exibe na cabeça um adereço Lakota. Outras filhas-de-santo, estudantes da Unilab ou UFC, exibem camisetas com a silhueta de Zumbi dos Palmares ou Marielle Franco. Cenas típicas de uma cultura híbrida que, sem dúvida, despertaria o interesse de Nestor Canclíni, importante pesquisador dessas dinâmicas. Nesse sentido, as liturgias juntam estéticas, performances, linguagens e elementos simbólicos que evidenciam fortemente a marca distintiva do terreiro.

Figura 7 – Festa da Caipora na Barraca

Fonte: arquivo da família

Além dos ritos públicos ligados às festas, giras e baias, também existem os ritos internos, restritos ou secretos, dos quais não falaremos por questões éticas e escassez de observações suficientes que nos deem respaldo para qualquer tipo de análise. Como o povo de candomblé, o Terreiro do Pajé Barbosa é muito discreto e zeloso em relação a certos ritos religiosos. De qualquer forma, esses ritos restritos também apresentam forte traço de convivência entre tradições diferentes que, combinadas, dão um rosto bem específico ao Terreiro do Pajé Barbosa, fazendo-o um terreiro afro-indígena no sentido do termo. Todavia, deixemos temporariamente de lado as liturgias e passemos a falar das linguagens utilizadas no terreiro, que, como já se disse, muitas vezes se confunde com a aldeia.

As linguagens

Como "linguagens" no contexto que analisamos aqui podemos compreender uma multiplicidade de códigos que abrangem estéticas, liturgias, panteão, referências culturais diversas, modos de comunicação, parâmetros de relação com a natureza, formas de mediação com as divindades, ancestrais e forças sobrenaturais, etc. Nesse momento, tomaremos o termo *linguagens* para nos referir diretamente às formas de comunicação socialmente compartilhadas pelos membros do Terreiro do Pajé Barbosa, considerando que esses códigos constituem um dos traços diacríticos dessa comunidade, estabelecendo as fronteiras internas e externas que a diferenciam de outras similares.

O professor Ismael Pordeus Júnior, em suas pesquisas na década de 1970, já havia indicado a existência de uma linguagem própria aos povos de terreiro do Ceará. Segundo ele, essa "linguagem cearense da religião" (PORDEUS JR., 2011, p. 45) revelaria os tipos culturais da região, constituindo elementos de uma cearensidade. A ideia da existência de uma cearensidade como traço distintivo da cultura local é fortemente presente na obra do professor Gilmar de Carvalho (1950-2021), com quem Ismael Pordeus manteve diálogo, motivo pelo qual podemos aventar ser a origem dessa ideia aplicada ao mundo das religiões afro-cearenses.

No caso específico do Terreiro do Pajé Barbosa, essa cearensidade se expressa, por exemplo, na presença de tipos culturais da região entre as entidades espirituais cultuadas, como os caboclos e boiadeiros, que, em última análise, evocam formas de ancestralidade local e regional, relacionadas com dimensões sócioterritoriais. Além desses encantados,

outros elementos como a estética ligada às roupas e adereços, os instrumentos musicais, as comidas, o conteúdo das cantigas e as diferentes formas de linguagens utilizadas, podem revelar a cearensidade preconizada por Gilmar de Carvalho e aplicada por Ismael Pordeus Jr. à análise das práticas religiosas afro-cearenses.

No Terreiro do Pajé Barbosa são múltiplas as linguagens utilizadas tanto no cotidiano quanto nos dias de festa. Assim como o panteão e as liturgias, as linguagens também são compostas por apropriações, reapropriações e ressignificações de signos provenientes de diferentes procedências, extrapolando, inclusive, a cearensidade defendida pelo professor Ismael, e revelando uma *afro-indígena-cearensidade*. Em algumas festas, por exemplo, é comum o Pajé avisar aos presentes que "todos são bem-vindos, independente da sua linguagem"[13]. Com isso ele quer dizer que qualquer iniciado é bem-vindo e não deve se preocupar, pois, caindo em transe, independentemente da tradição na qual foi iniciado, receberá o tratamento e cuidados devidos à sua condição. Isso é mais um dos elementos que revelam a grande capacidade do Pajé para lidar com diferentes tradições religiosas.

Nas relações com os filhos-de-santo, amigos, visitas e pesquisadores, o Pajé vai construindo seu discurso a partir de elementos provenientes seja do universo dos povos indígenas do Ceará – que geralmente se refugiam no seu terreiro para vivenciarem sua espiritualidade, quando longe dos seus territórios de origem –, seja do mundo do candomblé e da umbanda, dos movimentos sociais e do meio

[13] Conforme discurso feito pelo Pajé Barbosa no barracão da Casa do Meio, na Festa da Caipora do dia 30 de janeiro de 2021, presenciado por nós.

acadêmico. Aliás, é importante dizer que o Terreiro do Pajé tem sido muito visitado por pesquisadores e pesquisadoras de diferentes universidades como UNILAB, UFC, UECE, URCA e IFCE.

Também acontece de pesquisadores de outras regiões do Brasil, ou mesmo do exterior – como Estados Unidos, Canadá e Europa – visitarem o terreiro, fato que termina agregando elementos de linguagens exógenas ao cotidiano do terreiro e suas práticas. Basta um pequeno discurso do Pajé para se perceber que a seus conhecimentos tradicionais e sacerdotais se juntaram muitos outros de outras naturezas ao longo do tempo. Isso faz com que as práticas litúrgicas do terreiro não fiquem presas apenas a uma ritualística mecânica, mas apareçam muitas vezes como uma prática irrigada pelas múltiplas vivências tanto do Pajé quanto da comunidade, num sentido mais *lato*.

No que concerne às linguagens não verbais, como as danças, gestos e performances, o campo semântico predominante é indiscutivelmente o indígena, ao ponto, por exemplo, de pessoas e animais conseguirem se comunicar com facilidade, como é o caso dos momentos em que, no meio de uma festa, o espaço do barracão se enche de cães, gatos ou galinhas que se integram com facilidade às liturgias em curso.

As linguagens utilizadas, portanto, são compostas de signos que fazem a comunicação obter um alcance bem mais vasto do que se percebe em outros espaços religiosos, quando se considera esse diálogo entre as pessoas e a natureza, interconectando os vivos e os mortos, humanos e não-humanos. O fato de ser possível incorporar espíritos de animais é um bom indício do alcance dessas linguagens,

sempre mediadas pelo som dos atabaques e uso do tabaco, outro elemento genuinamente indígena, como bem explica Ismael Pordeus Júnior, ao falar da Umbanda no Ceará, retomando percepções de Roger Bastide, nos seus estudos sobre as religiões africanas no Brasil. (PORDEUS JR., 2011, p. 12). A essa altura da discussão, é importante chamar a atenção para a importância do artigo de Ismael Pordeus Jr., "Os processos de reetinização da umbanda no Ceará" (PORDEUS JR., 2004), onde ele discute esses múltiplos e complexos diálogos entre a umbanda e as culturas indígenas, tomando como ponto de partida a umbanda praticada pelo Pajé Barbosa, que na ocasião lhe concedeu entrevista para explicar essas questões, entre as quais está o culto aos caboclos.

Essas linguagens das quais falamos, e correntes no terreiro do Pajé, não se engendraram de um dia para o outro. Observando-se com cuidado se perceberá que elas também estão diretamente relacionadas com o tipo de liderança do Pajé Barbosa e que tem sido imitada pelos seus filhos-de-santo e futuros sucessores. Falemos, portanto, sobre o modelo de liderança que se vai encontrar neste terreiro.

O tipo de liderança

O Pajé Barbosa corresponde, mais ou menos, àquilo que Marx Weber chamou de liderança carismática. Mesmo não sendo unanimidade (e quem o é?), ele consegue agregar em torno de si diferentes tipos de gente, religiosa ou não. Nas festas do terreiro, por exemplo, é recorrente ver gente de diferentes etnias indígenas, vindas de várias regiões do Estado. Jovens indígenas de vários povos, ao virem morar na

região do Maciço de Baturité para estudar na Unilab, terminam fazendo do Terreiro do Pajé sua segunda casa. É lá que, estando longe dos seus territórios, vivências cotidianas e práticas religiosas originárias, este público consegue se conectar com o sagrado. Portanto, mesmo sendo Pitaguary, o Pajé Barbosa tem filhos e filhas-de-santo Anacé, Tremembé, Tapeba, etc. Há quem o chame de "Pajé dos Pajés", expressão que, no entanto, alguns veem com reserva.

Figura 8 – Ritual da Mangueira Sagrada. Pajé Barbosa e Cacique Daniel

Fonte: Arquivo da família

O Pajé Barbosa também mantém diálogo com a Igreja Católica, através de alguns amigos padres (brasileiros e estrangeiros), sendo que alguns deles frequentam com regularidade as aldeias Pitaguary e até mesmo alguns ritos específicos do Terreiro da Monguba, numa interessante troca de elementos rituais. O "ritual da cabana" é um exemplo

das trocas ensejadas por essas amizades[14]. A cerimônia está ligada a um padre italiano que introduziu nas práticas do terreiro complexos rituais trazidos dos Estados Unidos, passando a fazer parte do calendário litúrgico do Terreiro do Pajé. Junto com esse complexo ritual veio também o culto à Mamãe Ursa e a outras entidades ligadas à natureza entre os Lakota.

Nessa forma de dialogar com o mundo e outros universos religiosos, é possível ver o Pajé Barbosa, exibindo sua coleção de colares rituais no peito e com a cabeça encimada por seu cocar, pelas ruas dos centros de peregrinação do Ceará, como Juazeiro do Norte e Canindé. Nessas ocasiões, largamente documentadas através de fotos e vídeos por um dos autores deste texto, a figura emblemática e carismática do Pajé Barbosa é constantemente abordada por fiéis católicos lhe pedindo uma bênção ou cura, a cujos suplicantes ele costuma atender com paciência e dedicação. Nesse sentido, ao entrar numa igreja e noutra, ao benzer uma pessoa ou outra, o Pajé também vê o mundo e deixa-se ver por ele, divulgando sua imagem, reforçando a crença no seu poder mágico-religioso e fazendo alianças que potencialmente aumentarão as fileiras dos seus filhos-de-santo, clientes e amigos no Terreiro da Monguba.

Ao que parece, o Pajé tem plena consciência da importância e do valor da exposição controlada da sua imagem

[14] Aquilo que os Pitaguary chamam de "ritual da cabana" trata-se de prática muito comum entre os guaranis, alguns povos descendentes de astecas e diversos povos norte-americanos como os lakota. O mesmo rito também costuma ser chamado de *temzacal* ("casa/local aonde se sua"), *sweat lodge* ou *inipi*. Para mais informações sobre este rito entre os guarani e lakota, veja-se "*Encontros e diálogos de um cachimbo guarani com um cachimbo lakota*" (CARAVITA, 2022, p. 117).

nos espaços públicos de maior movimentação religiosa no Ceará. Trata-se de uma forma muito inteligente de administrar seu capital religioso, social e simbólico, de uma forma que nem Pierre Bourdieu poderia prever.

Como o Pajé não é muito afeito ao uso da Internet e das redes sociais, essas perambulações pelo espaço público terminam funcionando como momentos privilegiados da divulgação da sua existência e liderança religiosa. Quando nesses espaços, não é o valor político da sua imagem pessoal que está em jogo. Isso fica mais patente nas suas participações nos movimentos sociais e indígenas, quando sempre é recebido como poderosa liderança política, sendo, inclusive, muito solicitado para arbitrar processos de reconhecimento de lideranças religiosas, políticas e tradicionais de variados povos indígenas em diferentes regiões do Brasil. Contudo, nem sempre as lideranças políticas reconhecidas por ele são ou se tornam seus filhos espirituais.

No que diz respeito à sua liderança religiosa como pai-de-santo, é impossível compreender bem o papel do Pajé Barbosa sem mencionar a figura de sua esposa, Dona Liduína, Mãe Liduína no terreiro. Qualquer visitante, mesmo na sua primeira ida ao terreiro, perceberá a elevada importância de Dona Liduína na vida religiosa daquela comunidade. O desfile dos filhos e filhas-de-santo em transe, curvando-se para lhe cumprimentar é apenas um dos indicativos da sua importância. Atenta a todos os movimentos do terreiro, principalmente quando o Pajé Barbosa "fecha os olhos" (entra em transe), Dona Liduína é, indiscutivelmente, o "braço direito" do Pajé. Toda a vida religiosa do terreiro passa por ela, que nos dias de festa senta-se na sua cadeira, de onde parece emanar parte considerável da força que faz a vida no

terreiro acontecer. Essa elevada importância fica ainda mais evidente na festa do seu Boiadeiro que, de certa forma, chega a concorrer em importância com a festa da Pombagira do Pajé Barbosa.

Discreta e observadora, Dona Liduína vê tudo e todos no terreiro. Sua liderança, diferentemente da do Pajé, é mais *ad intra*, limitando-se às relações internas à vida da comunidade, enquanto, como já foi dito, o Pajé assume as relações *ad extra*, inclusive expondo a sua própria imagem nas movimentadas ruas de Juazeiro do Norte e Canindé. O fato é que toda a vida do terreiro se apoia sobre essas duas importantes lideranças que parecem se complementar no governo do povo Pitaguary e do Terreiro da Monguba.

Além de Dona Liduína, a liderança religiosa do Pajé Barbosa recebe uma significativa ajuda de seus filhos carnais Alex, Francilene e Nádia. O papel desses três na vida do terreiro é muito importante. Alex faz às vezes de ogã (nos moldes do candomblé)[15], se encarregando, entre outras coisas, do coro dos atabaques e da invocação dos ancestrais e entidades sobrenaturais. Nádia e Francilene, por sua vez, incorporam algumas das entidades mais importantes da vida do terreiro e da comunidade, como a Pombagira e a Caipo-

[15] No candomblé, chama-se de "ogã" ao homem que não tem a capacidade de entrar em transe e por isso se encarrega de funções e atividades que dependem do estado de vigília, como tocar os instrumentos da orquestra sagrada, cantar para as divindades, sacrificar animais, entregar oferendas nos espaços exteriores ao terreiro, entre outras. Em tempos de perseguição e repressão, sistemática e institucionalizada, aos terreiros e a essas religiões, os ogãs também assumiram o papel de protetores dos terreiros e defensores dos seus membros. Para uma maior compreensão do papel do ogã no candomblé e nas religiões afro-brasileiras indicamos três leituras: "A cadeira de ogã" (BRAGA, 2009, p. 35-110), "Eu sou o ogã confirmado da casa" (ALMEIDA, 2018) e "A mesa das autoridades" (ARAÚJO, 2021, p. 210-216).

ra. Esse núcleo parece constituir o principal grupo em torno do qual todos os outros orbitam.

Percebe-se que, como acontece no candomblé, a família-de-santo (religiosa) se imiscui na família biológica e vice-versa. Some-se a essa complicada teia de imbricações familiares o pertencimento étnico que, como Gersen Baniwa nos explica, é lido pelos povos indígenas como uma grande família extensa, haja vista o uso da palavra "parente"[16] para designar indígenas. Esse terceiro elemento (o pertencimento étnico) é outro diferencial do Terreiro do Pajé em relação aos outros terreiros, seja de candomblé, umbanda, omolocô ou qualquer outra expressão afro-religiosa, já que, mesmo estando aberto a toda e qualquer pessoa, o terreiro é um terreiro afro-indígena, conduzido por um pajé e localizado dentro de uma aldeia Pitaguary.

Ao que parece, a liderança religiosa do Pajé Barbosa deverá ser substituída futuramente pela Nádia, que já cogita a possibilidade de se tornar *Manjé*, neologismo que tem se imposto cada vez mais entre vários povos indígenas do Brasil, revelando uma forte influência das correntes políticas feministas exógenas ao mundo das aldeias. A vivência cotidiana no terreiro já faz perceber que essa transição da liderança se encontra em curso, tanto por parte do Pajé quanto por parte da própria Nádia e da comunidade. Prova disso é a projeção do Terreiro da Nádia que pouco a pouco vai se afir-

16 "De pejorativo [o termo índio] passou a uma marca identitária capaz de unir povos historicamente distintos e rivais na luta por direitos e interesses comuns. É neste sentido que hoje todos os índios se tratam como *parentes*. O termo *parente* não significa que todos os índios sejam iguais e nem semelhantes. Significa apenas que compartilham de alguns interesses comuns, como os direitos coletivos, a história de colonização e a luta pela autonomia sociocultural de seus povos diante da sociedade global". (BANIWA, 2006, p. 31).

mando no meio Pitaguary, ao mesmo tempo que a própria Nádia aos poucos vai se assumindo como Mãe-de-Santo, passando a se apresentar publicamente como *Mãe Nádia* e ampliando os convites para as festas do seu terreiro[17].

De fato, é notório que Nádia também apresenta traços muito fortes da liderança carismática, a qual se tornou o Pajé Barbosa. Se essa nova liderança religiosa vai ser aceita sem resistência entre os membros do terreiro – nem todos Pitaguary –, essa é a questão. Contudo, não se percebe muita resistência por parte de Alex e Francilene, os únicos que poderiam representar, de fato, empecilhos para que Nádia futuramente assumisse essa liderança. Se tudo ocorrer de acordo com o panorama que se percebe enquanto esse texto é escrito, quando o Pajé Barbosa não estiver mais fisicamente entre os Pitaguary, Mãe Nádia se tornará a Manjé, ocupando a liderança religiosa do Pajé Barbosa e passando a conduzir o Terreiro da Monguba. Duas questões a serem pensadas são: como reagirão os demais filhos-de-santo do Pajé Barbosa espalhados pelo Estado do Ceará, ante a sucessão do mesmo pela Manjé Nádia? Como ficará a liderança política que o Pajé também exerce entre os Pitaguary? Provavelmente haja uma separação entre a liderança política e a religiosa, fato que talvez fosse até saudável para a sobrevivência do terreiro à ausência do seu fundador. Mas tudo isso é coisa que só a história dirá.

[17] Não parece despretensioso o fato de o Pajé Barbosa, ao receber a equipe de pesquisadores da Associação Afro-brasileira de Cultura Alagbá, que, com o apoio da Secretaria de Desenvolvimento Agrário do Estado do Ceará, realizou o *Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará*, em outubro de 2021, depois de mostrar o barracão da Casa do Meio, ter enviado a equipe de pesquisadores para conhecer e catalogar o Terreiro da Nádia. Também isso parece um indício de que será Nádia a suceder o Pajé Barbosa à frente do Terreiro da Monguba.

Figura 9 – Pajé Barbosa e Francilene Pitaguary no Terreiro da Mangueira Sagrada

Fonte: Arquivo pessoal/AlexHermes, 2013

Referências

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. **Eu sou o ogã confirmado da casa**: ogãs e energias espirituais em rituais de umbanda. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2018.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. **A Mesa das Autoridades**: o comer e o poder no candomblé. Curitiba: Appris, 2021.

ASSUNÇÃO, Alexandre Hermes Oliveira. **A Retomada das imagens Pitaguary**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Antropologia) – IH/UNILAB. Redenção, CE, 2021.

BANDEIRA, Luís Cláudio Cardoso. **Entidades africanas em "troca de águas": diásporas religiosas desde o Ceará**. 2009. 166 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. MEC/UNESCO. Brasília, 2006.

BEZERRA, Joel Alves. **"Uma noite na Bahia": africanidades e capoeiras em Fortaleza – CE (1995)**. Dissertação (Mestrado – MIH/Unilab). Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, CE, 2021.

BRAGA, Júlio. **A cadeira de ogã e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

CARAVITA, Rodrigo Iamarino. Encontros e diálogos de um cachimbo guarani com um cachimbo lakota. In: **Religião e materialidades**: novos horizontes empíricos e desafios metodológicos. Org. Renata Menezes, Rodrigo Toniol. 1. Ed. – Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2021. P. 117-148.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 10. ed., edição ilustrada – São Paulo: Global, 2001.

FARIAS, Luís Leno Silva de. **Religiões afro-brasileiras: história e memória em Fortaleza**. Trabalho de Conclusão

de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Estadual do Vale do Acaraú – UVA, Sobral, 2011.

LIMA, Ronaldo de Queiroz. **Os Tremembé do Centro de Cura, em Queimadas: a formação de um grupo social**. 2015. 240f. – Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Sociologia, Fortaleza (CE), 2015.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MARTINS, Cléo; MARINHO, Roberval. **Iroco:** o orixá da árvore e a árvore orixá. [ilustrado por Luciana Justiniani]. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

NOGUEIRA, Paulino. **Vocabulário indígena em uso na Província do Ceará com explicações etymológicas, orthográphicas, topográficas, históricas, therapeutica, etc**. (s/d). Disponível em: https://www.institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1887/1887-VocabularioIndigenaemusonaProvinciaCeara.pdf . Acesso em: 22 abr. 2022.

PORDEUS Jr., Ismael. **Umbanda**: Ceará em transe. Fortaleza: Museu do Ceará, 2ª ed., Expressão Gráfica e Editora, 2011.

PORDEUS Jr., Ismael. O processo de reetinização da umbanda no Ceará. **Revista das Ciências Sociais**, v. 34, nº 2, 2003, p. 79-87, Fortaleza, 2003.

Umbanda no Presidente Vargas: a "Grande Noite de Iemanjá" de Fortaleza como um modo de presença pública (1965)

Leonardo Oliveira de Almeida
Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Ceará. Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará e Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, tendo realizado doutorado sanduíche na Utrecht University (Utrecht - Holanda), no programa de Antropologia Cultural (Faculty of Social and Behavioural Sciences). Entre 2019 e 2021, foi pesquisador DCR (Desenvolvimento Científico Regional - CNPq/FUNCAP) no Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia - Universidade Federal do Ceará / Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Foi coordenador executivo do Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará (2022). Atualmente, desenvolve pesquisa de pós-doutorado vinculada ao International Postdoctoral Program (IPP), no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – CEBRAP.

Em 1965, quando o general Castello Branco ditava os primeiros rumos da ditadura militar brasileira, o Rio de Janeiro completava seu quarto centenário. Entre as comemorações, foi realizada, no dia 13 de maio daquele ano, a grande noite da Umbanda no Maracanã. Foi um evento aberto ao público carioca e que contou com uma grande *gira*[1], a parti-

[1] Prática ritual comum em terreiros de Umbanda, onde as entidades chegam por meio da incorporação para realizar os mais diversos tipos de trabalhos

cipação de importantes lideranças da Umbanda e do Candomblé e homenagens às entidades. Em seu livro sobre a história do Maracanã, Luiz Antônio Simas (2021a, p.19) afirma:

> Em 1965, 47 anos depois de o Caboclo das Sete Encruzilhadas baixar para subverter uma sessão espírita de mesa,[2] ocorreu o evento "macumba no IV Centenário", uma gira de umbanda que fazia parte da programação oficial de comemoração dos 400 anos da cidade do Rio de Janeiro.

Simas (2021a, p. 153) ainda nos conta que o Maracanã foi palco da "maior gira de umbanda registrada na história da religião". No evento também foi realizada "uma encenação", como afirmou o *Jornal do Brasil*, que reproduziu a vitória brasileira na Guerra do Paraguai, com a evocação dos espíritos das pessoas escravizadas que combateram na região da Fortaleza do Humaitá[3]. A esse respeito, o jornal *Luta Democrática*, de 13 de maio de 1965, mencionou que a cerimônia "levará aos tempos idos da Guerra do Paraguai e onde se verá o terreiro de Omolokô, o Lamento das Lavadeiras, os arautos convocando os espíritos dos escravos que

(curas, trabalhos de amor, solução de problemas cotidianos, etc) e para firmar sua presença e sua atuação no mundo.

2 Referente ao mito fundador da Umbanda.

3 "Numa evocação à Guerra do Paraguai, foi apresentado um quadro sobre o Terreiro de Omolokô, onde as famílias dos escravos levados para o campo de batalha ficavam rezando por êles. Do quadro faziam parte o lamento das lavadeiras junto à Igreja de São Jorge, o Tatá de Igorossi fazendo preces e os arautos-orixás convocando os vodunos para a guerra. Senzala, interpretado pelo Conjunto Folclórico Afoxé Omom Xapanã, foi o quadro apresentado logo após, acontecendo a Sincretização de São Jorge e Ogum, com cenas da vitória das fôrças brasileiras na batalha de Humaitá, ainda na Guerra do Paraguai." (JORNAL DO BRASIL, 14 de maio de 1965, p.5).

lutaram na guerra, o Tatá de Ingorossi[4] fazendo suas preces e a vitória da Batalha do Humaitá". Ainda no mesmo evento, a yalorixá Mãe Senhora, do Opô Afonjá, de Salvador, recebeu da União Umbandista do Brasil o título de Mãe Preta do Brasil[5]. Em suma, a Umbanda foi mostrada com estádio cheio, em um evento aberto e realizado com o apoio do poder público[6].

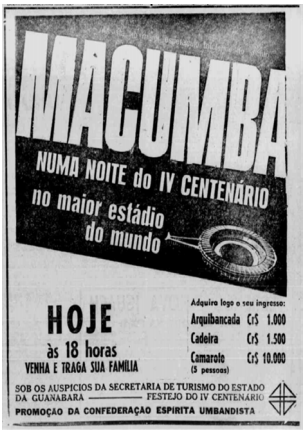
Diana Brown (1985, p. 39) acrescenta, também sobre o evento no Maracanã, que "a grandiosa celebração do Quarto Centenário" forneceu um exemplo do "tratamento paternalista e folclórico, conferido à Umbanda na vida pública secular brasileira", tema que será retomado mais adiante. A autora ressalta que o secretário de Turismo do Estado da Guanabara conseguiu aprovar um projeto concedendo uma noite inteira (dos quatro dias de celebração) devotada à herança religiosa afro-brasileira. Investimento público, presença de autoridades e de pessoas de reconhecimento social e o caráter folclórico/cultural dado ao evento são alguns temas de relevância para os argumentos que serão apresentados neste capítulo.

[4] Tancredo da Silva Pinto, liderança religiosa carioca e um dos principais representantes da Umbanda Omolokô no Brasil.

[5] O jornal *A Tarde*, de 20 de março de 1980, escreveu: "Em 1965, Mãe Senhora foi eleita a 'Mãe Preta do Brasil' durante uma grande festa no Maracanã, oportunidade em que recebeu a plaqueta das mãos do Dr. Renato Almeida, conhecido estudioso do folclore brasileiro e diretor da Campanha em Defesa do Folclore Brasileiro".

[6] Essa não foi a primeira realização de festejos de Umbanda em estádios no Rio de Janeiro. O jornal Última Hora (26 de junho de 1962), por exemplo, anunciou: "Umbandistas de quatro estados festejam aniversário da Tenda-Mirim: Maracanãzinho".

Figura 1 – Jornal *Luta Democrática*, 13 de maio de 1965.



Fonte: Jornal *Luta Democrática*

Entre o final da década de 1950 e a década de 1960, outras experiências anunciaram, no seio dos movimentos umbandistas, iniciativas de realização de eventos em estádios e ginásios. Em 1959, por exemplo, o jornal paulista *Diário da Noite*, de 23 de abril, anunciava a realização de um grande "encontro de tendas" de Umbanda no Estádio Pacaembu, no contexto das festividades de Ogum: "Organizada pela diretoria da União de Tendas Espíritas de Umbanda do E. S. Paulo, será realizada no próximo domingo, a partir das 16 horas, no amplo ginásio Pacaembu, uma grande festa de confraternização de Tendas, quando serão prestadas as tributações de fé ritualísticas ao 'Orixá' guerreiro". Experiências semelhantes foram realizadas em Belo Horizonte, Curitiba e Brasília, como foi anunciado no jornal cearense *Unitário*, de 11 de agosto de 1965.

Fato comum a esses eventos é a presença de pessoas de prestígio social e autoridades políticas e militares, como

anunciado, no caso do Rio de Janeiro, por Simas (2021a) – "gira, aberta com discurso do governador Carlos Lacerda[7], aconteceu no meio do gramado do Maracanã" – e Brown (1985), acerca do apoio dado pelo investimento público; e, no caso de São Paulo, que "numerosas [tendas] filiadas, com indumentárias especiais, participarão da festiva concentração, que terá também a presença de altas autoridades civis e militares"[8].

Em suma, a utilização de estádios, geralmente os principais centros esportivos de cada cidade, representava uma estratégia que visava propor novas formas de presença pública e de exposição, diferentes daquelas que tinham, principalmente na imprensa, a perseguição a essas religiões como uma de suas principais características.

Inspirada nesses eventos, a Federação Espírita Cearense de Umbanda, a primeira federação afro-brasileira criada no Ceará, realizou comemoração semelhante em Fortaleza, no Estádio Presidente Vargas, o principal da cidade.[9] A "Grande Noite de Iemanjá", como foi chamada,

[7] Bahia e Nogueira (2022, p. 42) complementam: "O mesmo foi apoiado pela secretaria de Turismo do Estado da Guanabara, que naquela época era governado por Carlos Lacerda, convidado para o evento, mas não compareceu ao mesmo." No *Jornal do Brasil* (14 de maio de 1965, p.5), é dito que: "Macumba teve noite sem Lacerda e com a coroação da Mãe Preta no Maracanã: Sem a presença do Governador Carlos Lacerda – que se desculpou alegando contratempos – foi realizada ontem a Noite da Macumba, no Maracanã, organizada pela Confederação Espírita Umbandista em comemoração à Abolição da Escravatura e em homenagem ao IV Centenário da Cidade".

[8] *Diário da Noite*, de 23 de abril de 1959.

[9] O Estádio Presidente Vargas foi inaugurado em 14 de setembro de 1941 e substituiu, como principal estádio de Fortaleza, o Campo do Prado. O PV, como é conhecido em Fortaleza, fica a cerca de 14 km de distância da Praia do Futuro, o local onde tradicionalmente é realizada a Festa de Iemanjá, e a cerca de 4 km da região litorânea mais próxima. Disso resulta que os terreiros

representava uma aparição pública da Umbanda no contexto das homenagens à Iemanjá[10], na forma de um evento inspirado no centenário carioca.

de Fortaleza precisaram se deslocar por pelo menos 4 km, distância até entre a praia mais próxima e o local onde ocorreu a Grande Noite de Iemanjá.

10 Dois importantes aspectos devem ser considerados acerca da história da Festa de Iemanjá em Fortaleza. Primeiro, até o presente momento as pesquisas sobre o tema não apresentam uma data exata para a realização da primeira Festa. Também não há, entre os terreiros e grupos participantes, um consenso acerca do ano de início, embora seja feita, ano a ano, e por diferentes atores, a indicação do número de festas já realizadas, sendo este, inclusive, um importante objeto de debates. Também meios de comunicação, jornais, entre outros veículos, apresentam contagens diversas. Para dar alguns exemplos, uma reportagem do jornal *Diário do Nordeste* (15 de agosto de 2015) anunciou a Festa de Iemanjá daquele ano como sendo a 50ª edição. Nesse caso, a primeira festa registrada por algumas lideranças religiosas teria sido a de 1965, ou seja, a Grande Noite de Iemanjá no Presidente Vargas. Em outro contexto, Cantuário (2009, p. 104) indica que, em 2005, alguns grupos realizavam a 37º edição da Festa de Iemanjá. Nesse caso, a primeira Festa teria acontecido em 1968, três anos depois da Grande Noite. Em 13 de agosto de 2018, o jornal *O Povo* anunciou que: "Apesar de a festividade ser realizada na Praia do Futuro desde 1950, esta é considerada oficialmente sua 53ª edição", ou seja, a primeira festa, nesse caso, também teria ocorrido em 1965. Em 2022, por ocasião da divulgação da Festa, a Secultfor publicou em sua página oficial do Instagram o seguinte texto: "Há 72 anos, o dia 15 de agosto é reservado para a Festa de Iemanjá em Fortaleza". Assim como na indicação anterior, o início das festividades de Iemanjá teria ocorrido bem antes, em 1950. Segundo, ao refletirmos sobre a constituição da Festa de Iemanjá de Fortaleza, é necessário que consideremos um processo de transição entre a realização de homenagens e oferendas à Iemanjá, mobilizadas por Mãe Júlia Condante e outros grupos nas praias de Fortaleza, e o caráter de festa que o evento viria a assumir. Aos poucos, uma dimensão agregadora e pública foi sendo consolidada. Com base em conversas com pais e mães de santo de Fortaleza, é provável que esse processo tenha ocorrido com maior ênfase entre a década de 1950, após o registro do Estatuto Social da Federação Espírita Cearense de Umbanda, que conferiu maior expressividade social e pública a referida organização, e a década de 1960. Um importante ponto é, portanto, compreender de que modo os diferentes grupos que participam da Festa elaboram e sustentam seus próprios relatos e narrativas e como estas se entrelaçam ao cotidiano de tramas políticas e lutas por direitos.

A indicação da influência que o IV Centenário do Rio de Janeiro teve para a Grande Noite de Iemanjá pode ser encontrada nos principais jornais da cidade. O jornal *Gazeta de Notícias*, de 14 de agosto de 1965, afirmou: "'A Noite de Iemanjá' [...] foi recentemente apresentada no Rio, como parte dos festejos de comemoração do Quarto Centenário da Cidade Maravilhosa". O jornal *O Povo*, na edição de 14/15 de agosto de 1965, se referiu ao evento como o "maior espetáculo já realizado nesta capital, a 'Grande Noite de Iemanjá', tal como foi promovida no Rio de Janeiro, como parte das comemorações do IV Centenário". O jornal *Unitário*, de 11 de agosto de 1965, também atestou a influência do evento no Maracanã, indicando que "tal acontecimento vai repetir o sucesso que a Federação carioca obteve quando levou 80 mil pessoas ao Maracanã, em festa programada pela Secretaria de Turismo Guanabara, como parte das comemorações do IV centenário"[11].

Em 16 de agosto, no dia seguinte à Grande Noite, o evento foi descrito pelo jornal *O Povo* da seguinte forma:

> À tarde, todos os centros desceram à Praia do Futuro, onde renderam homenagens à Grande Mãe. Ali, cerca de 10 mil pessoas, sob o comando da Mãe Júlia[12] e seus dois mil discípulos, lançaram flores ao mar, rezaram e entoaram cantos de guerra e paz, agradecendo as dádivas recebidas. O ponto alto do dia foi o espetáculo público no Estádio Presidente Vargas, a partir das 20h30m, quando os 120 melhores pais e mães de santo mostraram ao público que superlotou as dependências

[11] Para mais informações acerca da Festa de Iemanjá de Fortaleza, ver os capítulos de Janainna Pereira, Ilaina Damasceno e Nislene Lopes e Christian Oliveira, presentes nesta coletânea.

[12] Júlia Condante, mãe de santo que liderou o evento.

do Estádio Municipal a beleza e o esplendor do culto umbandista.

É importante destacar que a Umbanda cearense passou por um importante impulso institucional/organizativo quando a mãe de santo Júlia Condante registrou seu terreiro em Fortaleza e fundou a Federação Espírita Cearense de Umbanda, cujo estatuto social foi registrado em cartório e no Diário Oficial do estado do Ceará em 1955. Até então, macumba e catimbó eram as expressões de matrizes afro-indígenas-brasileiras mais presentes na capital cearense, também as mais citadas nos jornais e na rádio[13]. A Umbanda, alinhada à Federação, surgiria como uma nova proposta, um empreendimento que visava, entre outras motivações, institucionalizar e, como afirma Ismael Pordeus Jr. (2002), "codificar", com a intenção de reduzir as perseguições sofridas por macumbeiros e catimbozeiros. Iniciou-se, como parte desse processo, um movimento de transição e também de identificação, em que algumas casas de Catimbó e outras denominações passaram a se identificar como centros de Umbanda, filiando-se à Federação e sendo atraídas pelas garantias que a nova iniciativa traria aos terreiros, tendas e centros[14]. Tal processo de "umbandização" não representou necessariamente o abandono de antigas práticas e pode ser compreendido, em parte, como um *discurso público*, pautado

[13] Sobre a macumba e o catimbó, ver, por exemplo, Pordeus Jr. (2002), Catuário (2009), Silva (2017).

[14] As expressões "terreiros, tendas e centros" são aqui utilizadas como referência aos termos presentes no Estatuto da Federação Espírita Cearense de Umbanda. Ao utilizar essas palavras, a Federação parecia querer acionar os universos afro-indígena e kardecista e contemplar certa diversidade, no contexto dos processos de identificação e institucionalização.

na busca por apresentar a nova religião à sociedade cearense e distingui-la de outras expressões religiosas, ainda que, em alguns casos, tal distinção apresentasse apenas um caráter formal[15]. Da porta para a rua, Umbanda. Dentro de casa, antigas práticas conviviam com os impulsos de umbandização e institucionalização.

A Grande Noite de Iemanjá, realizada anos após o surgimento da Federação Espírita Cearense de Umbanda, soou como um empreendimento de divulgação e de constituição da presença pública da religião. Como afirmou Raimundo Índio, antigo pai de santo do bairro fortalezense do Bom Jardim e que esteve presente na Grande Noite de Iemanjá, o evento tinha como objetivo "fundar a Umbanda no Ceará [...] apresentar pro governador liberar". Reportagens de jornal e as entrevistas realizadas com pais e mães de santo de Fortaleza, ainda que alguns destes não tenham enfocado diretamente a Grande Noite, indicam que a festividade em questão visava apresentar a Umbanda à cidade, na tentativa de positivar sua imagem pública por meio de distinções e redefinições. A fundação, mencionada por Raimundo Índio,

[15] Como exemplo desse movimento de diferenciação podemos mencionar os debates sobre a presença dos exus nos terreiros, as distinções entre umbanda e macumba ou umbanda e baixo espiritismo, os debates em torno das classificações "para o bem" e "para o mal" – categorias que faziam referência aos aspectos morais das práticas realizadas nos terreiros, entre outros. Raimundinho Dente de Ouro, por exemplo, antigo pai de santo da Umbanda fortalezense que herdou terreiro fundado em 1945, me contou em uma de nossas conversas (2021) sobre como ele e sua família costumavam falar sobre a presença dos exus em sua casa. Em situações mais públicas e em casos de exposição diante de agentes externos ao terreiro e à religião, no contexto de autoproteção contra o racismo religioso, afirmava-se a ausência dos exus, embora essas entidades estivessem intensamente presentes nas atividades do terreiro.

pode ser também compreendida, portanto, como um nascimento público.

Veremos que na década de 1960 tem início, na imprensa, uma justaposição de modos de expor as religiões afro-cearenses. Convivem o viés do racismo/perseguição/repressão e o da positivação de aspectos da experiência religiosa afro-brasileira. Neste último caso, é a Festa de Iemanjá que protagoniza tais modos de exposição e possibilita o surgimento de novas formas de presença pública dessas religiões, ainda que não tenham representado o fim das perseguições e dos casos de racismo religioso, persistentes até hoje[16]. Nesse sentido, argumento que a Festa de Iemanjá representou, na imprensa cearense, e podendo ser estendido a setores mais amplos da sociedade, um descolamento em relação a outros aspectos da vivência religiosa. Na década de 1960, alguns jornais chamavam a Festa de Iemanjá de "espetáculo" e a apresentavam em tom cultural, ao passo que reportagens e fotos de pais e mães de santo sendo presos pela prática da "macumba", do "catimbó" e do "baixo espiritismo" continuavam a ser publicadas.

Ademais, é importante mencionar, a partir da contribuição de Bahia e Nogueira (2022, p. 43), que entre as

[16] A criação e o registro do estatuto da Federação Espírita Cearense de Umbanda foi, segundo mãe Júlia Condante, em entrevista concedida a Ismael Pordeus Jr., um importante passo para o surgimento de transformações nos modos como as religiões afro-brasileiras eram mostradas nos jornais cearenses. Em complemento, também a Festa de Iemanjá pode ser vista como um importante elemento fomentador de tais mudanças, como será apresentado adiante: "[...] fiz os estatutos e passou no Diário Oficial aí pronto; eu sosseguei mais. Foi o tempo que se quebrou o fantasma de jornal, fazia a festa de São Jorge, fazia a festa de Iemanjá, tudo isso pra fazer fácil." (PORDEUS JR., 2002, p. 107).

décadas de 1940 e 1960 há uma intensificação da presença da Umbanda no espaço público no Rio de Janeiro. Além disso, como é destacado na publicação em questão, esse fato pôde ser notado "com mais intensidade através da popularidade das oferendas públicas a Iemanjá"[17]. Considero que esses movimentos tiveram grande influência sobre a realização da Grande Noite de Iemanjá em Fortaleza, sobretudo se tomarmos como referência as características do evento e as indicações presentes nos registros documentais da época. Acrescenta-se, além disso, o fato de Mãe Júlia Condante, a principal organizadora da Grande Noite, ter passado por um processo de iniciação em um terreiro de Umbanda no Rio de Janeiro (PORDEUS JR., 2002). Essa mãe de santo, portanto, teria presenciado transformações importantes nos empreendimentos de visibilidade pública da Umbanda nesse período, ocorridas no Rio de Janeiro e em outras regiões brasileiras.

É no contexto da realização da Grande Noite de Iemanjá que apresentarei no presente texto três movimentos da Umbanda em Fortaleza, que tiveram como marco temporal a década de 1960 e que contribuíram para tornar possível sua presença pública na forma do evento em questão: primeiro, e a exemplo do que vinha acontecendo em outras regiões do país, foram iniciados empreendimentos que visavam à exposição em público; segundo, o processo de diferenciação da Umbanda em relação à macumba e ao baixo espiritismo, como forma de legitimação; terceiro, os

[17] "Entre 1940 e 1959, temos um aumento significativo da menção às religiões afro-brasileiras em vários jornais cariocas, mas principalmente se referindo ao crescimento do culto à Iemanjá em todas as praias da cidade, sendo homenageada por distintos grupos sociais" (BAHIA E NOGUEIRA, 2022, pp. 26-27).

primeiros indícios de que a Umbanda fortalezense passava a ser socialmente identificada não mais apenas por meio dos embates em torno das definições de feitiçaria e religião, mas também através de uma identificação *cultural*. O argumento de base para este texto é de que a década de 1960 é, para Fortaleza, um marco para a presença pública das religiões afro-brasileiras e antecipa algumas dinâmicas e discussões contemporâneas.

As considerações presentes neste texto tiveram como base reportagens de alguns dos principais jornais fortalezenses e entrevistas realizadas com algumas lideranças religiosas que, direta ou indiretamente, aparecem aqui mencionadas.

Fato bastante interessante é que durante a realização do *Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará*, em 2021, processo de pesquisa em que atuei como coordenador executivo, tive a oportunidade de transitar de modo intenso entre diferentes terreiros e de conversar com lideranças religiosas em Fortaleza e também em diferentes regiões do Ceará. Nesse percurso, não perdi a oportunidade de sempre perguntar a pais e mães de santo acerca da Grande Noite de Iemanjá de 1965. O retorno foi, em sua quase totalidade, negativo. Apenas um de meus interlocutores afirmou ter conhecimento sobre a ocorrência do evento: Raimundo Índio, pai de santo mencionado anteriormente. Alguns pontos de nossa conversa serão apresentados ao longo deste capítulo.

De fato, a Grande Noite de Iemanjá não era conhecida por importantes lideranças da Umbanda fortalezense. Tampouco é mencionada em publicações que, atualmente, são importantes referências sobre a história da Festa de Iemanjá realizada na capital cearense, como Pordeus Jr. (2011), Cantuário (2009) e o livro originado do dossiê da Festa de

Iemanjá – documento base para o reconhecimento como patrimônio imaterial da cidade de Fortaleza. O presente texto representa, portanto, uma apresentação da mencionada festa e a tentativa de trazer, por meio dela, elementos que possam contribuir para os estudos acerca do campo religioso afro-brasileiro no Ceará.

Umbanda em público

A primeira importante consideração sobre a realização da Grande Noite de Iemanjá no Presidente Vargas é que o evento foi aberto ao público fortalezense, "havendo um inusitado interesse em todas as classes sociais fortalezenses em conhecer de perto os chamados terreiros em plena função."[18]. Os ingressos, vendidos a quinhentos e mil cruzeiros, a depender da área do estádio, eram o passe para a apresentação dos "chamados terreiros", que até pouco tempo eram conhecidos apenas de modo criminalizado pela imprensa local. Pela primeira vez os terreiros poderiam ser vistos em "plena função" de um novo modo.

Essa expressão – "em plena função" – havia se tornado comum na imprensa nas décadas anteriores e era frequentemente utilizada em tom de denúncia. Para dar um exemplo, o jornal *Gazeta de Notícias*, o mesmo que, em 1965, por ocasião da Grande Festa de Iemanjá, fez uma importante homenagem à Mãe Júlia Condante em suas páginas[19], noticiou anos antes: "Presos numerosos macumbeiros em *plena função*. Vários macumbeiros caíram a noite de ontem nas malhas da Polícia, quando praticaram atos de macumba numa casa

[18] *Jornal Unitário*, 11 de agosto de 1965.
[19] A homenagem mencionada será apresentada adiante.

localizada no Cercado do Zé Padre, perturbando o sossego dos moradores daquele recanto de nossa Capital [...]"[20].

Como busquei mostrar em outra oportunidade (ALMEIDA, 2022), surpreender os macumbeiros em "plena função" era uma prática que integrava policiais, repórteres e a imprensa na busca por dar visibilidade e reconhecimento à perseguição e ao combate ativo e constante – em alguns casos, na forma de *Blitzkrieg*[21]. Surpreender macumbeiros em plena função, ou incorporados, em "flagrante", era uma espécie de atestado de agilidade, de capacidade estratégica e de combate ativo ao "mal". Os jornais não deixavam de fazer dessas perseguições um atrativo aos leitores, na forma de entretenimento e apreciação. É nesse contexto que, em 1965, o evento no Presidente Vargas foi apresentado à população fortalezense, enquanto ruptura de padrões anteriormente sedimentados de perseguição e denúncia.

Para dar mais um exemplo, em 1961, apenas quatro anos antes da Grande Noite de Iemanjá, o jornal *Gazeta de Notícias* fazia uma denúncia e informava seus leitores sobre a repressão do DOPS a um evento também organizado por terreiros e que elegeria a "Rainha dos Macumbeiros" no bairro Porangabuçu, em Fortaleza. O "Major Gerardo Paiva, falando à reportagem do GN, disse ontem que a Polícia não permitirá a anunciada concentração de macumbeiros no Porangabuçu, simplesmente por que a Lei proíbe tal fetichismo e agirá com rigor se eles tentarem esta reunião na

[20] *Gazeta de notícias*, 29 de janeiro de 1957.

[21] Durante a Segunda Guerra Mundial, *Blitzkrieg* foi o nome dado à estratégia nazista de invasões surpresa aos territórios inimigos. No Brasil, a expressão foi utilizada na década de 1940 pelas autoridades policiais e pela imprensa para fazer referência às invasões e operações contra terreiros, como "blitzkrieg contra a macumba".

semana em curso"[22]. Em 1965, outra concentração, a Grande Noite de Iemanjá, não seria apenas realizada, como também contaria com o "apoio" de policiais e de representantes da cultura. O que havia mudado? Como se tornou possível, em meados da década de 1960, a apresentação pública dessas religiões – publicamente, seriam realmente as mesmas? – e, além disso, o apoio de lideranças políticas da cidade e do poder público? Ajuntemos elementos.

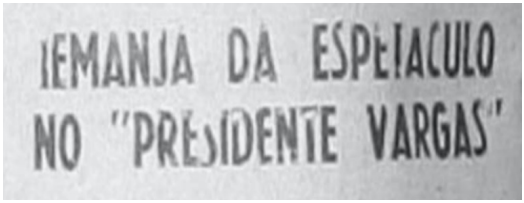
O jornal *Unitário*, de 11 de agosto de 1965, informou que os ingressos da Grande Noite de Iemanjá, "já estão a venda na secretaria do Teatro José de Alencar e na Confeitaria Cidrack, no Abrigo Central". O jornal *O Povo*, de 14 e 15 de agosto de 1965, acrescentava que "as entradas, ao preço ínfimo de 500 (geral) e mil cruzeiros (cimento e cadeira), poderão ainda ser adquiridas na confeitaria Cidrack, no Abrigo Central, no Teatro José de Alencar e na Lanchonete Di Caura". Essas afirmações, somadas à presença da Grande Noite de Iemanjá nos principais jornais de Fortaleza, nos convidam a fazer algumas considerações acerca das formas de divulgação do evento e dos locais destinados à venda de ingressos. Ambos os fatores nos informam sobre novos contornos da presença pública da Umbanda em Fortaleza nesse período ou, pelo menos, acerca do empreendimento da Federação e dos umbandistas em torno da constituição de um novo regime de visibilidade pública.

A análise das reportagens publicadas nos jornais *O Povo*, *Correio do Ceará*, *Gazeta de Notícias* e *Unitário* chamam atenção pelo cuidadoso trabalho de divulgação e pelo alinhamento das informações expostas. É comum às repor-

[22] *Gazeta de Notícias*, 14 de junho de 1961.

tagens mencionadas o tom de "espetáculo"[23] dado ao evento; o vínculo estabelecido com a Noite de Umbanda realizada no Maracanã; a tentativa de conferir à Grande Noite de Iemanjá um caráter cultural; a indicação cuidadosa dos locais de venda de ingresso; o destaque dado ao ineditismo do evento e à expectativa da população fortalezense.

Figura 2 – *Unitário*, 14 de agosto de 1965.



Fonte: Jornal *Unitário*

Figura 3 – *Unitário*, 11 de agosto de 1965

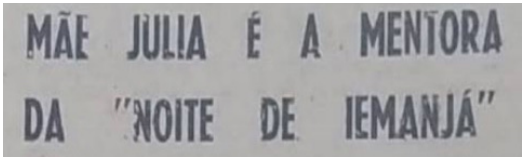
Fonte: Jornal *Unitário*

Figura 4 – *Correio do Ceará*,

Fonte: Jornal *Correio do Ceará*

23 O jornal *Gazeta de Notícias* (14 de agosto de 1965) afirmou que o evento era um "espetáculo de invulgar beleza". O jornal Unitária (14 de agosto de 1965), por sua vez, mencionou: "Iemanjá dá espetáculo no 'presidente Vargas'". Já o jornal *O Povo* (16 de agosto de 1965), no dia seguinte ao evento, disse: "o ponto alto do dia foi o espetáculo público no Estádio Presidente Vargas".

Figura 5 – *Gazeta de Notícias*, 14 de agosto de 1965
12(?) de agosto de 1965.


MÃE JULIA É A MENTORA
DA "NOITE DE IEMANJÁ"

Fonte: Jornal *Gazeta de Notícias*

Figura 6 – Jornal *O Povo*, 14 e 15 de agosto de 1965

"Grande noite de Iemanjá" amanhã em Fortaleza

Fonte: Jornal *O Povo*

Dadas as características das reportagens mencionadas, torna-se possível supor que houve, de fato, um diálogo entre Mãe Júlia/Federação e a imprensa local. Essa hipótese é reforçada quando consideramos que, em 1955, quando do registro do Estatuto Social da Federação Espírita Cearense de Umbanda, é informado no Art. 1º que a Federação tinha, como um de seus objetivos, "difundir a doutrina espírita umbandista [...]", fato que é complementado pelo "Capítulo IV – Dos Departamentos. Art. 5º", que discorria sobre a criação de um "Departamento de propaganda" nessa que era a então primeira federação religiosa de matriz afro-brasileira do Ceará. Além disso, antigos pais e mães de santo de Fortaleza costumam dar destaque à influência que Mãe Júlia exerceu entre políticos, jornalistas e pessoas de reconhecimento social.

Também chama atenção o fato de Mãe Júlia ser comumente referida como a "mais famosa mãe-de-santo do Nordeste" (UNITÁRIO, 11 de agosto de 1965). Em 14 de

agosto de 1965, o *Unitário* afirmou que "Mãe Júlia, a mais famosa mãe de santo do Nordeste, estará a frente da família umbandista cearense". O *Gazeta de Notícias*, de 14 de agosto de 1965, informou que a "'Noite de Iemanjá' será comandada pela Mãe Júlia, a mais conhecida mãe-de-santo do Nordeste". O jornal *O Povo*, por sua vez, disse que o "programa de amanhã consta do desfile de 60 melhores pais e mães-de-santo e saudação à mentora espiritual, a famosa Mãe Júlia, considerada a maior mãe-de-santo do Nordeste" (O POVO, 14 e 15 de agosto de 1965).

O *Correio do Ceará*, de 12 de agosto de 1965, foi ainda mais enfático nas homenagens e no reconhecimento que a mãe de santo possuía na cidade. Publicou, no contexto das festividades de Iemanjá de 1965, uma breve biografia e informações acerca de sua atividade religiosa:

> Dedicando-se há mais de trinta anos ao culto de umbanda, Mãe Júlia desde cedo tornou-se famosa devido aos bons resultados dos trabalhos espirituais que realizou em dezenas de pessoas que a procuraram. Assim é que pôde realizar curas que a própria medicina não conseguia fazer. Continua recebendo entre 20 e 30 pessoas diariamente em sua modestíssima casa – rua São Vicente 2764 – às quais presta seus favores espirituais. Médicos, advogados, políticos – toda sorte de gente – vão ali solicitar dos bons espíritos a proteção de Ogum e Iemanjá. Frequentemente Mãe Júlia é procurada por pessoas vindas de outros Estados já tendo ajudado inclusive peregrinos de São Paulo a Bahia recentemente. Mãe Júlia nasceu sob o signo da Libra. Tem uma força astral, oriental e superior com a qual invoca [...] *os bons espíritos*. [...] Vivendo uma vida simples, Mãe Júlia é uma pessoa feliz, e o segredo talvez consista no fato de que tenha se dedicado sempre à caridade. *Mãe Júlia não cobra nada para ajudar*. Cada um dá o que quer, quando

pode e o pouco que ganha dá semente para o seu sustento. É sensibilizante a dedicação de suas discípulas, as quais tem por Mãe Júlia grande admiração e respeito.[24]

Figura 7 – Mãe Júlia Condante, foto possivelmente tirada no ano de 1975.

Fonte: Acervo pessoal de Sérgio Moreira[25]

Chama atenção a forma como a caridade, a simplicidade, a não cobrança pelos serviços prestados e o "trabalho para o bem" são mencionados. São características que, no contexto da década de 1960, atuaram como formas de le-

[24] Grifo nosso.
[25] Ver Almeida, 2018.

gitimação social da Umbanda e que contribuíam para sua diferenciação em relação a outras expressões religiosas (ORTIZ, 1988; NEGRÃO, 1993; entre outros). A partir dessas características, a Umbanda abria espaço para sua presença pública.

Raimundo Índio, pai de santo que participou da Grande Noite, nos fala sobre a liderança de Mãe Júlia na condução do evento:

O senhor já ouviu falar de uma festa de Iemanjá que aconteceu lá no Estádio Presidente Vargas?
Eu tava nessa festa. Que eu sei, ainda era com a Mãe Júlia. Eu tava no meio. O Governador era o Virgílio Távora (1963 – 1966). Foi um dia de Iemanjá, a polícia ataiou os terreiros e botou tudo pra ir. A ordem era pra ir (depois de realizar as oferendas e obrigações na praia) pro Presidente Vargas. Cada um com seu... Fazia o *standart*, o meu era Centro Espirita de Umbanda nossa Senhora da Conceição, arrodeando a mãe Júlia, e o retrato de Iemanjá na frente. Fiz aquela bandeira pra apresentar... Eu era muito cheio de presepada, lá em casa tem os retrato grande de Iemanjá. Comprava lá perto da Praça do Ferreira e pregava num pano, e apresentava.

E todos os terreiros faziam isso?
Os outro eu não sei, porque não tinha tempo de ver os outro não. A gente só via fileira de terreiro, cada um os tambor batendo e cantando o ponto. O ponto que eu mais cantava naquele tempo era:

Hoje é dia da grande senhora
Do céu da terra e do mar
Salve a grande sereia
A rainha Iemanjá
Brilha os estrela do céu

Brinca os peixinho do mar
Calunga ê
Calunga a

O pessoal incorporou, teve uma gira lá?
Rapaz, só se for a Mãe Júlia, porque o pessoal que tava na frente das estátua lá era só ela e o pessoal da Federação. Os outros terreiros só fazia dar a volta e quando acabava saía e ia simbora. [...] Eu sei que ela tava sacolejando lá, se tava incorporada ou não... Ela tava no meio com as imagens. A véia tava muito bonita! Ela tava também cantando alguma coisa, mas não dava pra ouvir por causa da zoada dos tambor.

Voltemos à venda de ingressos, aqui entendida como uma das estratégias de constituição de uma imagem pública, e com a hipótese de que Mãe Júlia e membros da Federação conservavam uma rede de relações que propiciaram a ocupação de importantes espaços de visibilidade. Os locais escolhidos pela Federação Espírita Cearense de Umbanda eram, em suma, marcados pela grande circulação de pessoas. A Confeitaria Cidrack, no Abrigo Central, é um desses locais. Situada na Praça do Ferreira, coração da cidade, a confeitaria participava de em um circuito de compras, fofocas e encontros, local que também era ponto de venda de ingressos para jogos de futebol e outros eventos[26].

[26] O jornal *Correio do Ceará*, de 11 de agosto de 1965, noticiava que a venda de ingressos para o jogo interestadual entre Fortaleza e Vitória já estavam sendo vendidos no Abrigo.

Figura 8 – Abrigo Central – Praça do Ferreira (1958).

Fonte: Arquivo Nirez[27]

Figura 9 – Confeitaria Cidrack (década de 1950).

Fonte: Acervo Fortaleza Nobre.[28]

[27] Gostaria de agradecer ao Arquivo Nirez, importante espaço de memória da cidade de Fortaleza, pelo compartilhamento da imagem.

[28] Não devo deixar de mencionar o importante trabalho realizado por Leila Nobre, historiadora Cearense que mantém, há anos, o blog Fortaleza Nobre, importante vínculo memorialista da cidade.

Por ocasião da demolição do Abrigo, um ano após a Grande Noite de Iemanjá, o jornal *O Povo*, de 4 de maio de 1966, identificou o lugar como o "QG da fofoca", espaço de grande circulação de pessoas e que "por muito anos [...] serviu para animados bate-papos". Raymundo Netto (2014, p. 163), em livro sobre o Centro de Fortaleza, escreveu sobre o Abrigo:

> Uma espécie de centro comercial onde eram encontradas bancas de revistas, engraxates, lojas de discos, cafés, livrarias, merendeiras, armarinhos, tabacarias etc. Era o ponto final de algumas linhas de ônibus. Os políticos, não importava o grau de autoridade, não abriam mão de frequentar a 'verdadeira assembleia do povo', principalmente em períodos de sufrágio, quando poderiam conferir o seu prestígio e se aproximar da população. O governador Plácido Castelo, por exemplo, era visto comumente tomando o seu cafezinho [...] Também era o Abrigo ponto de encontro de rapazes após as festas dos clubes Náutico e Maguary e das noitadas em pensões alegres, quanto procuravam o "Pedão da Banana", estabelecimento que se mantinha aberto, em plantão, para aqueles que ali se dirigiam a esperar seu último ônibus para casa.

A venda dos ingressos em locais bastante conhecidos da cidade e os modos de divulgação, que contaram com o apoio da imprensa fortalezense, a realização do evento no estádio e, além disso, a relação estabelecida entre a praia e o estádio[29], evidenciavam um contraste em relação ao que podia ser visto ainda naquela mesma década, quando notí-

[29] Segundo Raimundo Índio, pai de santo que esteve no evento de 1965, e reportagens de jornal, a festa foi iniciada na praia, com homenagens a Iemanjá e, em seguida, seguiu para o estádio Presidente Vargas.

cias de pais e mães de santo sendo presos e tendo seus terreiros invadidos continuavam presentes nos jornais. Como foi mencionado anteriormente, a década de 1960 foi, para as religiões afro-brasileiras, ou pelo menos para parte delas, um momento de justaposição – e de proposição – de diferentes modos de exposição. Vejamos mais alguns exemplos que contrastam com a Grande Noite de Iemanjá.

O jornal *Gazeta de Notícias*, de 15 de maio de 1960, afirmou que "o destacamento do Mucuripe acaba de prender uma mulher conhecida por 'Dorinha', que no período da noite fazia macumba na beira da praia". O mesmo jornal anunciou, em 31 de maio do mesmo ano, que "o indivíduo conhecido como Chico Macumbeiro [...] leva menores ao umbandismo". O *Correio do Ceará*, outro importante jornal de Fortaleza, trouxe o caso de uma "batida policial [...] no bairro do Pici, prenderam nada menos que vinte e cinco macumbeiros, inclusive quatro 'pais de santo quando estavam em plena função". O *Correio do Ceará*, de 28 de junho de 1961, noticiou a prisão de uma mãe de santo no k8 (atual Couto Fernandes) que "há vários anos vem cultuando o baixo espiritismo".

Essas reportagens, em contraste com os modos de exposição da Festa de Iemanjá nos jornais, parecem evidenciar um progressivo descolamento da Festa em relação a outros aspectos da vida cotidiana dos terreiros, comumente apresentados em tom de denúncia. Não podemos falar, em um primeiro momento, na substituição nos modelos de exposição, pois alguns grupos e eventos advindos do universo religioso afro-indígena permaneciam caracterizados como "perseguíveis", em contraste com os "espetáculos" que, no contexto da Grande Noite, passavam a adquirir o *status* de

cultura e, em alguns casos, de modo não menos fronteiriço, de religião.

Ao discutir os fatores que influenciam na presença pública de grupos religiosos, Paula Montero (2006, p.59) nos leva ao tema do próximo tópico. A autora afirma que a variação da posição de um grupo em sua relação com o Estado e a sociedade civil relaciona-se diretamente a uma variação na combinação do código "caridade/feitiço": quanto mais pública e abrangente se quer essa prática, mais será acionado o código "religião/caridade" (recordemos do modo como Mãe Júlia foi apresentada pelos jornais mencionados anteriormente, em especial o *Correio do Ceará*, durante a divulgação da Grande Noite de Iemanjá); quanto mais local for ela, mais será acionado o código "magia/feitiçaria". Tornar público, portanto, parece ativar distinções. A Grande Noite de Iemanjá, como tenho argumentado, também foi palco para a proposição de algumas dessas formas de diferenciação. Trata-se de um debate em torno das definições de religião e de feitiçaria/macumba, o que nos leva a questionar, por exemplo, "sob qual definição de religião foi possível acolhê-los no espaço público" (GIUMBELLI, 2008, p.80).

Com base nesse cenário, considero que a "Grande Noite de Iemanjá" lança luz sobre três movimentos protagonizados pela Umbanda em Fortaleza, sejam eles intencionalmente propostos por lideranças religiosas, seja por diferentes setores da sociedade, como a imprensa. Primeiro, e a exemplo do que vinha acontecendo em outras regiões do país, são iniciados empreendimentos que visavam à exposição em público como forma de propor novos modos de visibilidade; segundo, a Umbanda passava a distinguir-se da macumba, da feitiçaria e do baixo espiritismo, tema do

próximo tópico; e terceiro, a Umbanda passava a adquirir o *status* de *cultura*. Somados ao surgimento do movimento federativo da Umbanda cearense, esses fatos podem apontar para a importância que a década de 1960 teve para as transformações na presença pública dos terreiros e seus membros na cidade de Fortaleza.

Umbanda não é baixo espiritismo, Umbanda não é macumba

Gostaria de destacar, para iniciar este tópico, dois importantes pontos. Primeiro, o impulso federativo[30] da Umbanda, que vinha ocorrendo em outras regiões do país e que, a partir da década de 1950, ganhou força na capital cearense. Segundo, considero que as estratégias de legitimação da Umbanda em Fortaleza, como nova religião, foram perpassadas pela busca da produção pública de distinções, a partir de movimentos bastante fluidos de umbandificação/federalização. Neste último caso, na década de 1950 e 1960 vemos tentativas de estabelecer diferenciações entre umbanda e baixo espiritismo, entre umbanda e macumba. Como veremos, o evento público no Presidente Vargas nos faz pensar sobre esses dois pontos.

Renato Ortiz (1988) e outros autores nos dizem que, a partir da década de 1950, após o período de intensa perseguição às religiões afro-brasileiras ocorrido no Estado Novo, pode-se constatar um crescimento no número de federações

[30] Chamo de impulso federativo o contexto de formação das federações umbandistas e organizações semelhantes que, em diferentes regiões do país, tomaram força após o período do Estado Novo.

de umbanda no nível municipal, regional e estadual e até mesmo nacional. Uma amostra desse crescimento pode ser observada no livro de Boaventura Kloppenburg, religioso franciscano incumbido pelo cardeal Dom Helder de realizar uma pesquisa junto a terreiros e centros e que, em livro publicado em 1961, nos apresenta uma lista de federações e uniões de Umbanda nesse período. É também na década de 1950, como parte desse movimento, que o Estatuto Social da primeira federação de Umbanda é registrado no Ceará. À frente dessa organização, como vimos, estava Mãe Júlia Condante.

Como destacou Pordeus Jr. (2002), Mãe Júlia foi iniciada na Umbanda no Rio de Janeiro. É de se imaginar, portanto, que seu projeto de federalização para o Ceará tenha recebido influência do movimento carioca[31]. Uma expressão disso pode ser encontrada no Estatuto da Confederação Espírita Umbandista, que, segundo Boaventura Kloppenburg (1961, p.55), com base em suas observações no final da década de 1950 no contexto carioca, "parece ser a mais forte". Segundo o Estatuto, a Confederação tinha como objetivo "reunir todas as tendas, centros e terreiros do ritual de Umbanda" para "prestar conforto espiritual e material aos que dêle necessitarem". No Estatuto da Federação Espírita Cearense de Umbanda, é dito que a finalidade é "reunir todas as Tendas, Centros e Terreiros de Umbanda" para, e entre outros objetivos, "prestar conforto espiritual e material aos que dele necessitarem". Ademais, são comuns os departamentos

[31] Pordeus Jr. (2002, p. 60) afirma, acerca da trajetória de Mãe Júlia, que "tendo ido ao Rio de Janeiro tratar da saúde de uma filha, ficou mais de um ano, onde se iniciou na Umbanda; ao retornar veio com a ideia de registrar o terreiro e criar uma federação".

criados, idênticos quanto à quantidade, tipos e até mesmo ordem de citação: Cultural, Jurídico, médico, Odontológico, Recreativo, de Assistência Social, de Propaganda, de Doutrina Espirita Umbandista e de Ciência Astrológica.

Outras semelhanças em relação aos movimentos cariocas poderiam ser indicadas. Uma delas, e que também pode ser encontrada em outras regiões do país, é a distinção entre Umbanda e outras expressões, como o baixo espiritismo e a macumba, ainda que essas distinções tenham sido acionadas de forma diversas em diferentes períodos.

O que nos interessa no presente momento é evidenciar que o Estatuto da Federação Espírita Cearense de Umbanda já destacava, em 1955, os esforços de produzir distinções. No "Capítulo 1 – Dos Objetivos", é dito que a Federação tem como uma de suas motivações "b) primar pela moralização da doutrina umbandista, dando combate automático ao analfabetismo e *a todas as espécies de explicações postas em prática pelo baixo espiritismo em seu nome* [...]"[32].

De fato, essa expressão – baixo espiritismo – já era bastante conhecida na imprensa cearense, nos processos criminais e outros espaços. Seu uso pode ser visto, por exemplo, no processo criminal do pai de santo Antenor Vasconcelos, mais conhecido como Índio Antenor, preso em 1941 por praticar "cartomancia e baixo espiritismo"[33]. Na imprensa, o jornal *O Povo* de 18 de dezembro de 1936 afirmou que "de quando em vez a polícia daqui está pondo a mão sobre catimbozeiros que, por meio do baixo espiritismo vão suges-

[32] Grifo nosso.

[33] O processo criminal em questão pode ser encontrado no Arquivo Público do Ceará e contém ao todo 183 páginas.

tionando completamente um número a cultado de crentes, capazes de praticar toda sorte de males". No tópico "BAIXO ESPIRITISMO", em reportagem do dia 20 de março de 1941, o jornal *Gazeta de Notícias* afirmava que a "Itaóca [bairro de Fortaleza] é um centro de baixo espiritismo, de pagelanças e macumbas, que vem roubando a tranquilidade de pessoas simples. Tudo indica que alí se instalou um fóco dessa sujeira mental". Essas e outras reportagens, publicadas pelos principais jornais de Fortaleza, evidenciam que o baixo espiritismo era comumente relacionado a práticas como catimbó, pajelança, macumba, feitiçaria, curandeirismo, entre outras.

Para Giumbelli (2003, p. 251), a expressão "baixo espiritismo" pode ser entendida como uma via de problematização da definição social e histórica das fronteiras e características da "religião" e dos grupos "religiosos". Em suma, essa expressão está relacionada aos modos de definir distinções e fronteiras entre grupos religiosos, bem como de definir o que é ou não religioso – em oposição à feitiçaria, por exemplo. Em outro momento, Giumbelli (2010, p.110) acrescenta que "a categoria 'baixo espiritismo' foi importante, sobretudo, para introduzir um viés nas práticas repressivas, como se vê na associação, então comum, entre 'baixo espiritismo', 'feitiçaria' e 'macumba'". Tendo como base o caso cearense, acrescenta-se o catimbó.

O certo é que o "baixo espiritismo" foi utilizado como categoria de acusação para enquadrar criminalmente e moralmente e, como venho apontando, produzir distinções[34].

[34] Fato é que baixo espiritismo foi uma categoria utilizada por diferentes agentes. O crescimento dos centros espíritas em Fortaleza, de modo mais intenso

Soma-se a isso o fato de que as definições acerca do religioso – como caridade, "para o bem", diferente de feitiçaria, etc – também foram essenciais para a produção de dispositivos que possibilitaram a presença das religiões afro-brasileiras no espaço público.

Outra importante distinção, e que foi acionada pelos jornais que noticiaram sobre a Grande Noite de Iemanjá, é entre Umbanda e macumba. Simas (2021b, p. 119) aponta que "em um contexto marcado por sistemática repressão policial [...]. Datam desse contexto as insistentes referências à já citada máxima de que 'a umbanda não é macumba'". Diana Brown (1985, p.39), em complemento, nos mostra que o evento realizado no Maracanã, que inspirou a Grande Noite de Iemanjá de Fortaleza, foi palco de embates entre os setores umbandistas em torno da distinção Umbanda/macumba.

> Embora os participantes convidados fossem membros de centros de Umbanda locais, a noite foi intitulada "Você sabe o que é macumba?",[35] refletindo o uso do termo socialmente depreciativo "macumba" ao invés de Umbanda. [...] O anti-

a partir da segunda metade da década de 1920 e na década de 1930 (Silva, 2009), contribuiu para que "baixo espiritismo" se tornasse uma expressão bastante utilizada. De forma intensa, os jornais católicos, como *O Nordeste*, buscavam colocar em um mesmo domínio o espiritismo e as religiões afro-indígenas. Nesse caso, para deslegitimar era necessário igualar. Daí resulta que uma das formas de se desviar dessas acusações era, para os grupos espíritas, estabelecer distinções entre suas práticas e a feitiçaria/macumba/catimbó, postos, portanto, sob o guarda-chuva do "baixo espiritismo". Em outro contexto, o da constituição do movimento federativo da Umbanda Cearense, essa mesma expressão é acionada como instrumento de distinção. Para esses umbandistas, a Umbanda, portanto, não era "baixo espiritismo".

35 Ver imagem apresentada anteriormente, do jornal *Luta Democrática*, 13 de maio de 1965.

> quado e depreciativo uso do termo "macumba" e a orientação folclórica do programa, como um todo, enraiveceram os líderes que defendiam a Umbanda Pura, e eles recusaram o convite para participar do evento.

No caso de Fortaleza, há indicações de que a divulgação do evento ocorreu através de outra perspectiva, como tentativa de diferenciar Umbanda e macumba. Nesse sentido, o jornal *Unitário*, em 11 de agosto de 1965, afirmou:

> Está havendo um inusitado interesse em todas as classes sociais fortalezenses em conhecer de perto os chamados terreiros em plena função. Aqui chamamos atenção que *não se trata de uma apresentação de macumba*, mas do culto que nasceu da *fusão da cultura negra e indígena*.

Vale mencionar as diferenças entre os contextos carioca e fortalezense, se considerarmos que desde a década de 1930 o Rio de Janeiro já possuía federações, movimentos organizados e debates propostos em congressos e associações de Umbanda, que se diversificavam e ganhavam força até a década de 1960. Em Fortaleza, por outro lado, as iniciativas públicas de grupos organizados só tiveram início posteriormente, de modo mais intenso a partir da década de 1950, tendo a Federação Espírita Cearense de Umbanda como principal referência. Nesse sentido, iniciar um debate público mediante a ressignificação ou positivação da noção de macumba, tal como proposto no Rio de Janeiro (BROWN, 1985), não parecia ser, no contexto fortalezense, uma estratégia atraente.

Ismael Pordeus Jr. (2000, p. 56) nos traz sua compreensão acerca da atuação de Mãe Júlia e a relação dessa mãe

de santo com a macumba, tendo como base entrevistas realizadas no final da década de 1970. O autor afirma que "apesar de Mãe Júlia se dizer umbandista e ter criado a primeira federação, não encontramos em seu discurso uma ruptura com a macumba tradicional do Ceará, embora tenha havido essa tentativa de sua parte". Há aqui um interessante debate acerca das definições de macumba, estas orientadas pelos diferentes tipos de relações sociais que se processam em uma sociedade racista, além de suas particularidades regionais e como pode ser definida por meio de sua expressão na vida cotidiana dos terreiros e na prática ritual. De certo, a macumba foi acionada em contextos diversos em Fortaleza e atuou como mediadora de distinções, assim como a Umbanda.

É de grande importância mencionar que tais propostas de distinção já podiam ser encontradas em Fortaleza, segundo algumas referências de jornal, pelo menos desde o final da década de 1940 e do início da década de 1950, de certo antes da publicação do estatuto social da Federação cearense. Podemos citar, por exemplo, o caso da prisão de um pai de santo no Arraial Moura Brasil (atualmente bairro Moura Brasil), que buscou legitimar suas práticas de "Ubanda", consideradas "do bem", diferenciando-se de outras realizadas na cidade, como a do "macumbeiro de Santa Tereza"[36]. Outro caso, apresentado no jornal *O Povo* em 20 de maio de 1950, e que se inicia com a prisão do pai de santo Frederico Loureiro, revela fatos importantes que indicam o

[36] *O Povo*, 24 de janeiro de 1951. Macumbeiro de Santa Tereza faz referência a um pai de santo que, segundo a reportagem, fazia macumba, em oposição à "Ubanda".

que pode ter representado a Grande Noite de Iemanjá para o movimento de institucionalização da Umbanda cearense. O fato descrito confirma que a Umbanda vinha sendo um recurso de legitimação em Fortaleza nesse período, pois, segundo Pai Loureiro, "no 'Tombo da Jurema' existiam 'todas as linhas', mas ele só trabalhava na de 'Umbanda', que era um espírito benigno".

Além disso, a reportagem também indica a presença da prática do registro de terreiros na polícia como instrumento de proteção contra as perseguições[37]. Conta o jornal *O Povo* que o pai de santo Frederico Loureiro foi preso, acusado de ter um "falso centro espírita" denominado "Paz e Amor". Levado à Delegacia de Ordem Política e Social, o pai de santo protestou inocência, pois:

> fazia um "trabalho limpo", permitido pelas leis do país, *tendo, inclusive, o seu terreiro registrado*. Dada uma busca nos arquivos da Ordem, *constatou-se que o mesmo tinha um alvará, fornecido pelo ex-delegado, dr. João Campos. Por isso, Loureiro recuperou a liberdade,* mas o dr. Othon exigiu que ele fizesse uma exibição, que foi presenciada por elementos da Polícia, a fim de conhecer a natureza do seu "trabalho".[38]

O que se segue é, talvez, a primeira descrição de uma gira de Umbanda em Fortaleza, feita por Peri Augusto, do jornal *O Povo* que, inclusive, também foi convidado para as-

[37] Ismael Pordeus Jr. (2002, p. 107) nos traz uma importante entrevista realizada com Mãe Júlia, onde a mãe de santo evidencia que, após o registro de seu terreiro, em 1952, "a polícia começou a dar (registros para outros terreiros) viu, registrozinho por aqui, por ali, por aqui". Vale mencionar que, a partir desse período, houve um progressivo "deslocamento da Umbanda quanto a status da jurisdição policial para a civil" (BROWN, 1985, p. 37).

[38] Grifo nosso.

sistir à "exibição pública". Salvo as proporções em relação à Grande Noite de Iemanjá, a mencionada exibição pode ser compreendida como uma tentativa de apresentação pública da Umbanda para setores da sociedade.[39]. Acompanhado de um advogado, Pai Loureiro compareceu à Polícia Central e visitou os gabinetes de todos os delegados, convidando-os para assistir a uma exibição pública de seus serviços. O convite foi "extensivo à imprensa", que teve um "Jeep" posto à disposição pelo pai de santo. Como dito anteriormente, expor, nesse contexto, contribui para a produção de distinções.

Conta o jornal *O Povo* que, "depois de duas horas de trabalhos exaustivos com 'defumações', 'incorporações', 'atuações, 'passes' e outras encenações, retiramo-nos do terreiro, aptos a apresentar aos leitores, com isenção de ânimos, um relato sobre os 'serviços' de Loureiro". Lá estiveram o jornalista, advogado, professor e escritor Jader de Carvalho, alguns delegados e, como afirma a reportagem, "outras pessoas de projeção social". Loureiro apresentou seu terreiro, possuidor de "todas as linhas" e, no início do ritual, "mais de 15 minutos passaram os fieis cantando o 'Hino de Umbanda'". Na sequência, o tópico "o ritual começa" descreve a defumação, pontos riscados, incorporações, oferendas e outros aspectos do culto.

A Grande Noite de Iemanjá, enquanto evento de divulgação, alinhava a diferenciação (Umbanda/baixo espiritismo – Umbanda/macumba) ao surgimento de um movimento umbandista organizado e exposto à população fortalezense. A Grande Noite representava uma nova for-

[39] O título da matéria dava destaque para a frase: "Demonstração pública no ‹terreiro› do ‹Tombo da Jurema›".

ma de exibição pública, diferente daquela protagonizada por Frederico Loureiro, mas, ao mesmo tempo, semelhante quanto a suas principais motivações. Além disso, representava o anúncio à cidade de um movimento umbandista que apresentava seus contornos, que mobilizava recursos de legitimação social compartilhados entre terreiros, centros e tendas, ao passo que propunha novas formas de presença pública e de diferenciação. Ao que tudo indica, a realização da Grande Noite contribuiu para que, no período em questão, alguns projetos dispersos e já existentes de ação e resistência passassem a ganhar certa unidade, ao passo que buscava propor novos empreendimentos.

Umbanda como cultura

Outro ponto de venda de ingressos para a Grande Noite de Iemanjá, o Teatro José de Alencar, nos faz pensar sobre a tentativa de anunciar a realização de um evento cultural. O Teatro, importante equipamento cultural de Fortaleza, foi construído em 1910 e, em 1964, um ano antes da Grande Noite de Iemanjá, havia sido reconhecido como Patrimônio Histórico Federal.

O jornal *O Povo* (14/15 de agosto de 1965) reforçou a perspectiva cultural do evento, ao anunciar que "a enorme procura de ingressos, assim como *o apoio das autoridades e das organizações de cultura*, assegura êxito total à noitada, que será um marco na vida do Estado. Talvez, Fortaleza repita o sucesso alcançado no Rio, em São Paulo, Belo Horizonte e Curitiba." Também o jornal *Unitário* (11 de agosto de 1965) mencionou que houve "o apoio das autoridades e dos *organismos culturais* ao fantástico acontecimento". Poderíamos

mencionar, ainda, o jornal *O Povo*, de 16 de agosto de 1965, que afirmou que o "som dos atabaques, agogôs e maracás encheu o ar e mais as vozes dos médiuns fazendo vibrar a todos, pela mostra da *cultura afro-brasileira* tão desconhecida no *setor religioso*"[40].

Novamente o estatuto da Federação Espírita Cearense de Umbanda contribui para os argumentos aqui propostos, ao indicar a importância de uma perspectiva cultural para o empreendimento de institucionalização da Umbanda no Ceará, quando anuncia seus departamentos:

> Capítulo IV – Dos Departamentos. Art. 5º – A Federação manterá os seguintes departamentos: *1) Departamento cultural*; 2) Departamento jurídico; 3) Departamento médico; 4) Departamento Odontológico; 5) Departamento Recreativo; 6) Departamento Assistência Social; *7)* Departamento de propaganda*;* 8) Departamento de Doutrina Espírita Umbandista; 9) Departamento de Ciências Astrológicas. Único – Nas tendas, centros e terreiros filiados poderão ser criadas as seções desses Departamentos.[41]

[40] Vale mencionar o destaque dado pelos jornais fortalezenses ao interesse de alguns setores da sociedade com relação a Grande Noite de Iemanjá. O jornal *O Povo*, de 16 de agosto de 1965, disse que "autoridades, intelectuais, estudantes universitários, pessoas da alta sociedade, bem como gente do povo, foi conhecer o mais antigo culto genuinamente brasileiro". Também é importante destacar que entre 21 e 26 de julho de 1963 ocorreu, em Fortaleza, o V Congresso Brasileiro de Folclore. O evento contou com a participação de Câmara Cascudo, Edison Carneiro, ambos estudiosos das religiões afro-brasileiras, entre outros nomes, e, dentre os temas discutidos no evento, estavam "tabus e superstições". Embora não tenha sido possível encontrar uma relação direta entre a Umbanda/Grande Noite e o mencionado congresso, compreendo que a proposição de debates em torno da valorização do Folclore e das práticas que a ele se relacionam pode ter contribuído para uma visão cultural acerca da Umbanda e para a presença de "autoridades da cultura" no evento destinado a Iemanjá.

[41] Grifo nosso.

Neste ponto, os debates em torno da noção de cultura e seus modos de circulação na sociedade podem ser acionados. A partir da análise de casos contemporâneos, sem deixar de mencionar aspectos históricos, Clara Mafra (2011) destacou como a noção de cultura veio a se tornar uma "arma" para que certos grupos religiosos conquistassem legitimidade e presença no espaço público. Paula Montero (2012, p. 176) também acrescenta afirmando que, quando são considerados 'tradições culturais', os ritos africanos são mais facilmente incorporados às imagens de identidade nacional do que quando são tratados como ritos religiosos. Campos e Neri (2020) também destacam que o afro-brasileiro e o afro-indígena, tradicionalmente, ao realizarem esse descolamento para a esfera pública, apresentam-se mais como *cultura* do que como religião, e afirmam que essa foi por muito tempo a grande estratégia, para não dizer a única, de reconhecimento acionada por essas religiões. Soma-se a isso o caráter de religião nacional e de cultura nacional que a Umbanda veio a adquirir no Brasil, estimulados por intelectuais e lideranças religiosas (ISAIA, 2015)[42]. Em suma, como afirma Sansi (2007), ao analisar os usos dessa noção por meio do caso das religiões afro-brasileiras na Bahia, cultura passa a ser um instrumento que atua nas bordas de suas próprias definições (SANSI, 2007).

Novamente o evento carioca nos traz alguns elementos comparativos. Diana Brown (1985) afirma que o Quar-

[42] Sobre esse aspecto, um trecho do jornal *Unitário* (11 de agosto de 1965), que faz referência à Grande Noite, parece pertinente ao debate: "O culto da umbanda e do candomblé, que a alta sociedade paulista e carioca tanto incentiva será agora mostrado aos fortalezenses". Também *O Povo* (16 de agosto de 1965) disse que o público fortalezense "foi conhecer o mais antigo culto genuinamente brasileiro."

to Centenário no Maracanã forneceu um exemplo perfeito de um tratamento paternalista folclórico, conferido à Umbanda na vida pública secular brasileira. Paternalista, pois teve apoio de lideranças políticas e de pessoas influentes; e folclórica, por sua passagem ao universo do folclore e da cultura, deixando de ser apenas uma expressão do debate em torno das definições de religião, magia ou feitiçaria. Estão em questão certos modos de tratar a Umbanda como folclore/cultura/cultura nacional, sendo esse um importante caminho de legitimação social[43].

Vemos, no caso da Grande Noite de Iemanjá, um grande acréscimo ao debate público, que deixa de questionar apenas o quão religiosas deveriam ser certas práticas[44], debate predominante até então, e que atrela a presença pública dessas expressões afro-brasileiras à identificação cultural. Em suma, a presença do duplo perseguição/positivação nos jornais fortalezenses, enquanto descolamento da Festa de Iemanjá em relação a outras manifestações da experiência cotidiana afro-brasileira – ritos privados, oferendas em locais públicos, realização de curas etc – esteve, em boa me-

[43] Nesse contexto, o jornal *A Tarde*, publicado no dia da Noite no Maracanã, afirmou: "Macumba só é folclore [...] Falando à imprensa, o cardeal D. Jaime de Barros Câmara disse que o povo deveria ter sido mais bem esclarecido sobre o 'Festival de Macumba' que se realizará hoje à noite no Maracanã: É que o espetáculo só pode ser encarado como folclórico, pois não seria admissível que o secretário de Turismo 'acentuo' oferecesse aos cariocas um ritual pagão no mesmo dia em que os católicos de todo o mundo festejam a festa de Nossa Senhora de Fátima". Como destacou Ramos (2009, p. 106), a "cerimônia no Maracanã vinculou de certa forma o candomblé ao folclore, exatamente como queria o arcebispo. A presença de Renato Almeida, que desenvolvia a Campanha em Defesa do Folclore Brasileiro e era um pesquisador da área extremamente respeitado, já é um indicativo desta constatação".

[44] Destaque para os embates em torno das definições de feitiçaria, curandeirismo, baixo-espiritismo, da não-religião etc.

dida, relacionada ao reconhecimento dessas religiões como cultura. Isso explicaria, em parte, como uma religiosidade perseguida teria conseguido, em meados da década de 1960 e no contexto de um evento público, o "apoio" de autoridades políticas e policiais, bem como de organizações culturais, da imprensa e de outros meios de comunicação locais.

Raimundo Índio entre os 120 melhores pais e mães de santo

Gostaria de trazer na última parte deste texto a entrevista realizada com o pai de santo Raimundo Índio, líder religioso que estava, durante a realização da Grande Noite de Iemanjá, entre "os 120 melhores pais e mães de santo mostraram ao público que superlotou as dependências do Estádio Municipal a beleza e o esplendor do culto umbandista" (O POVO, 16 de agosto de 1965). Além de ter participado do evento no Estádio Presidente Vargas, este pai de santo de 90 anos de idade acompanhou as mudanças no campo afrorreligioso em Fortaleza nas décadas de 1950 e 1960, período explorado neste texto. Seu modo de apresentação da Grande Noite contribui para alguns argumentos apresentados ao longo deste texto.

Raimundo Índio iniciou sua trajetória religiosa nas praias do Fortim, a 130 km de Fortaleza, e, ainda na juventude, viajou de jangada pelo litoral até desembarcar nas praias do Mucuripe. Após transitar por alguns bairros de Fortaleza, mudou-se para o bairro Bom Jardim e abriu o que é considerado por diversas lideranças religiosas o primeiro terreiro do bairro. Atualmente, o Bom Jardim é também chamado de "codozinho do Ceará", em referência ao imagi-

nário em torno da cidade maranhense do Codó, conhecida por sua intensa presença afrorreligiosa.

Em nossa conversa, que ocorreu na casa de um de seus filhos, Raimundinho Tambozeiro, Raimundo Índio contou sobre seu estranhamento ao entrar pela primeira vez em um terreiro de Umbanda, pertencente a uma filha de santo de Mãe Júlia Condante, no final da década de 1950. Na ocasião, o pai de santo percebeu diferenças entre as práticas observadas e as de outros pais e mães de santo de Fortaleza que, segundo ele, ainda não eram identificadas como Umbanda. Como afirmou Raimundo Índio, "naquele tempo (antes da década de 1950) era catimbó... macumba". Entre essas principais distinções estavam aspectos rituais e musicais.

O estranhamento de Raimundo Índio foi, provavelmente, semelhante ao de outros pais e mães de santo que, a partir da década de 1950, viram as movimentações resultantes do impulso organizativo da Umbanda em Fortaleza. Como forma de proteção e atraído por outras possíveis vantagens, esse pai de santo registrou seu terreiro junto à Federação Espírita Cearense de Umbanda, em data que não pôde ser identificada através da nossa conversa, e, anos depois, em 1968, fez o registro na União Espírita Cearense de Umbanda[45]. Trata-se de um processo de "umbandização", que se inicia pela institucionalização e é acompanhado pelas mutações no campo das práticas rituais e nos modos de exposição e identificação, embora seja marcado por uma grande interação de elementos rituais advindos de origens diversas, de antigas e novas práticas.

[45] A União Espírita Cearense de Umbanda, outra organização umbandista formada após o surgimento da Federação, é até hoje uma das mais atuantes no Ceará, sendo uma das principais organizadoras da Festa de Iemanjá de Fortaleza.

É nesse contexto que a Grande Noite de Iemanjá representa uma transformação considerável nos modos de apresentação pública das religiões afro-brasileiras, na medida em que consolida tais processos de umbandização a partir da presença pública. Raimundo Índio nos fala novamente sobre o dia do evento, destacando seu aspecto fundador e a atuação da polícia, que fez a condução dos terreiros da praia ao estádio:

Então vocês entravam no estádio... Dava a volta, arrodeava e saía.

Era a ordem da polícia. Era a polícia todo tempo orientando como devia fazer. Todo mundo foi pra praia antes do estádio. Depois da gente fazer obrigação na praia, é que a gente voltou, deu essa volta dentro do estádio. Uma volta ou duas, não lembro muito bem, dentro do estádio, no gramado. O tempo todo atrás um do outro, como quem tivesse num terreiro, dando a volta ao redor da Mãe Júlia.

Isso foi de manhã?

Foi depois que a gente veio da praia, já era o fechar da noite.[46] Nós, atrás um do outro, os terreiro, apresentando, depois da praia... Depois que tinha feito a obrigação pra Iemanjá, vinha eu com os outros assim, arrodeando a mãe Júlia no meio. Eu sei que eu andava com a imagem de Iemanjá. E os outros umbandistas devia também... E *a polícia na segurança*, *que foi o Vigilio* Távora quando foi governador do Ceará.

O senhor lembra como ela (Mãe Júlia) chamou todo mundo?

A polícia foi que chamou nós, avisou, na beirada da praia. Eu me lembro que todo mundo teve que seguir... A gente vem

[46] Segundo o jornal *O Povo*, de 16 de agosto de 1965, o evento foi iniciado as "20h:30m".

> com o carro da gente e a polícia dá com a mão, tem que parar. Aqueles guarda de trânsito, aí botava a mão logo (apontando para onde os carros deveriam seguir). Aí chegava no motorista: "tem que passar no Presidente Vargas, por isso, isso e isso". *Aí diziam: "é hoje que vai fundar a umbanda no Ceará, hoje tem que apresentar pro governador liberar". Foi quando foi fundado.*[47]

As forças policiais, que ainda na década de 1960 continuavam a invadir terreiros, foram mobilizadas para coordenar – ou controlar – as movimentações dos terreiros pela cidade até o estádio. É de grande importância frisar que a fala de Raimundo Índio parecia evidenciar uma participação policial que ora soava como "apoio" e, em outros momentos, como uma forma de controle e repressão, fato que recorda a exibição ocorrida no terreiro de Frederico Loureiro, mencionada anteriormente. Há indicações, no contexto de nossa conversa, de que a atuação policial tinha como intenção a performatização de uma exposição pública controlada. Nessa hipótese, é como se autoridades policiais e o Estado tivessem a intenção de, através do evento, afirmar a sociedade fortalezense: "hoje esses grupos se mostram, mas estão sob controle".

Junto com "representantes da cultura", como mencionado pelos jornais, é possível identificar a presença expressiva de agentes públicos. Esse e outros fatos evidenciam semelhanças entre a Grande Noite e os eventos de São Paulo, Rio de Janeiro e outras cidades, realizados no mesmo período. Mãe Júlia e a Federação, portanto, parecem ter visto nesses eventos uma boa oportunidade para "cortar caminho" no empreendimento de legitimação e, assim, trazer ao Cea-

[47] Entrevista Raimundo Índio, 09 de agosto de 2021.

rá algumas das conquistas alcançadas em outras regiões do país.

Raimundo Índio também anuncia uma relação entre a exibição pública e a "fundação da Umbanda no Ceará". A fala do pai de santo parece indicar que, embora a Federação já estivesse em atividade nos anos que antecederam a realização da Grande Noite e que terreiros de Umbanda já estivessem instalados na capital cearense, a exibição pública adquiria, no contexto da Festa, o caráter de nascimento, ou melhor, de nascimento público. A Umbanda cearense nascia ao expor publicamente seu caráter organizativo, seus regimes de distinção e as propostas de redefinição de categorias como religião, cultura, baixo espiritismo, entre outras.

Considerações finais

Se apresentar e se expor em público afeta, ao mesmo tempo, nosso entendimento do que é "religião" e do que é o "espaço público" (MONTERO, SILVA E SALES, 2018). Fato importante sobre as reportagens que anunciaram a Grande Noite de Iemanjá é que pouco foi mencionado acerca das oferendas e homenagens realizadas na praia, antes do evento no Presidente Vargas. Por outro lado, uma vez que as atenções estavam voltadas para o Estádio, a inclusão da praia e do deslocamento até o Presidente Vargas, por iniciativa dos grupos umbandistas, se configurou como um importante circuito do festejo. Tais movimentos representavam novas propostas de presença pública, de modo que as características anunciadas positivamente nos jornais sobre o que viria a ocorrer no estádio, como o tom de espetáculo, poderiam ser estendidas à ocupação de outros espaços da cidade. Nes-

se percurso, as próprias definições de religião e de espaço público poderiam ser atualizadas. Sobre este último, quem poderia frequentá-lo? Como deveria ser ocupado? Seria esse um espaço capaz de acolher novos grupos? Como as novas formas de definição ensejadas por esses grupos (por exemplo, Umbanda como religião, ou Umbanda como diferente do baixo espiritismo) possibilitavam sua presença pública e, ao mesmo tempo, eram reeditadas no próprio processo de estar em público? Como o caráter cultural se mesclou ao religioso, a ponto de tal combinação abrir frestas que viriam a contribuir para a presença das religiões afro-brasileiras no espaço público? Essas são algumas perguntas que a Grande Noite nos ajuda a fazer.

Não por acaso, a prática de realizar festas e eventos de Umbanda em estádios e clubes se repetiu outras vezes na capital cearense, como no caso das festividades de Ogum, realizadas no antigo Clube de Regatas (Barra do Ceará) e no estádio Presidente Vargas, respectivamente organizadas pela Federação e pela União Espírita Cearense de Umbanda[48]. Também há relatos de festas realizadas no Náutico Atlético Cearense, na Praça do Ferreira e em outros espaços. Em suma, expor publicamente incita a produção de redefinições e diferenciações. Em Fortaleza, tais potencialidades parecem ter sido percebidas e mobilizadas por lideranças e grupos religiosos desde, pelo menos, a década de 1960.

É possível afirmar que a realização da Grande Noite foi de grande importância para que a Festa de Iemanjá se tornasse um dos principais eventos da Umbanda no Ceará. Em 1968, três anos depois, o Jornal *O Estado* já identificava

[48] Ver, por exemplo, o jornal *Tribuna do Ceará*, de 24 de abril de 1970.

a festa como "um espetáculo já tradicional na vida da cidade"[49]. Após 50 anos, em 2018, a Festa se tornaria Patrimônio Cultural Imaterial da cidade de Fortaleza, conservando aspectos gestados em 1965. Entre esses aspectos, o caráter de religião, conquistado progressivamente, e o aspecto cultural agregado. Além destes, as expressões de resistência e de subversão, que, a partir da ênfase em dinâmicas contemporâneas, são descritas por Janaina Pereira, Ilaina Damasceno, Nislene Lopes e Christian Oliveira em outros capítulos desta coletânea.

Por outro lado, não é possível afirmar que essas características mencionadas – reconhecimento como cultura, propostas de distinção, entre outras – assumiram um caráter crescente e cumulativo nos anos seguintes à realização da Grande Noite, pois podem, inclusive, ter enfraquecido ou se perdido em certos momentos históricos e, tempos depois, ter ganhado novos impulsos. Em uma sociedade de base racista, a oscilação entre conquistas de direitos e expressões de violência é uma constante.

Também é importante destacar que as considerações aqui apresentadas representam uma faceta dos eventos ocorridos. Foram construídas com base em um número limitado de fontes, sendo difícil identificar com maior precisão a intensidade com que certos elementos ou concepções se encontravam dispersos na sociedade fortalezense. De fato, não é possível afirmar que a Umbanda, após a Grande Noite de 1965, havia se tornado, por exemplo, uma expressão cultural para grande parte da população fortalezense. Mas é possível identificar que o período em questão se caracte-

[49] *O Estado*, 16 de agosto de 1968.

rizou pela proposição de novos debates, antes inexistentes, e que só foram possíveis por meio do surgimento de conjunturas específicas que, em parte, foram expostas ao longo deste capítulo.

Referências

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. **Eu sou o ogã confirmado da casa**: ogãs e energias espirituais em rituais de umbanda. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2018.

_____. Maria Duas Tranças e o galo chorão da Itaoca: imagem, catimbó e macumba em Fortaleza no início da década de 1940. **Afro-Ásia**, n. 65, p. 479-518, 2022.

BAHIA, Joana D´arc do Valle.; NOGUEIRA, F. Farlen de Jesus "Você sabe o que é macumba"? A popularidade das flores à Iemanjá e a ocupação do espaço público pela umbanda omolocô. **Religare:** Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, [S. l.], v. 18, n. 1, p. 22–47, 2022. Disponível em: https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/59595. Acesso em: 9 mar. 2022.

BROWN, Diana et al. Uma história da umbanda no Rio. **Cadernos do ISER**, v. 18, n. 1, p. 9-42, 1985.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; NERI, Raoni. Religiões Afro-Indo-Brasileiras e Esfera Pública: um ensaio de classificação de suas formas de presença. **Religião & Sociedade**, v. 40, p. 133-156, 2020.

CANTUÁRIO, Maria Zelma de Araújo Madeira. **A maternidade simbólica na religião Afro-Brasileira: aspectos socioculturais da mãe-de-santo na umbanda em Fortaleza**. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, 2009.

GIUMBELLI, Emerson. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes antropológicos**, v. 9, p. 247-281, 2003.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião & sociedade**, v. 28, p. 80-101, 2008.

_____. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. **Esboços:** histórias em contextos globais, v. 17, n. 23, p. 107-118, 2010.

ISAIA, Artur Cesar. A Umbanda como projeto de nomeação da realidade brasileira. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 7, n. 21, p. 115-129, 2015.

KLOPPENBURG, Boaventura. **Umbanda no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1961.

MAFRA, Clara. A "arma da cultura" e os" universalismos parciais". **Mana**, v. 17, p. 607-624, 2011.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos estudos CEBRAP**, p. 47-65, 2006.

_____. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião & Sociedade**, v. 32, p. 167-183, 2012.

MONTERO, Paula; SILVA, Aramis Luis; SALES, Lilian. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. **Horizontes Antropológicos**, v. 24, p. 131-164, 2018.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social**, v. 5, p. 113-122, 1993.

NETTO, Raymundo. **Centro:** o "coração" malamado. Fortaleza: Secultfor, 2014.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis : Vozes, 1978.

PORDEUS JR, Ismael. **Magia e trabalho**: a representação do trabalho na macumba. Fortaleza: Terceira Margem Editora Didática, 2000.

_____. **Umbanda**. O Ceará em transe. Fortaleza: Museu do Ceará, 2002.

_____. **Festa de Iemanjá**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2011.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade Nacional, religião, expressões culturais. In: SACHS, Viola (et al). **Bra-**

sil & EUA: religião e identidade nacional. Rio de Janeiro: Graal, p. 68-9, 1988.

RAMOS, Cleidiana Patrícia Costa. **O discurso da luz: imagens das religiões afro-brasileiras no arquivo do jornal A Tarde**. Dissertação de mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2009.

SANSI, Roger. **Fetishes and monuments**: Afro-Brazilian art and culture in the 20th century. Cidade da editora: Berghahn Books, 2007.

SILVA, Marcos José Diniz. **Moderno-espiritualismo e Espaço Público Republicano-maçons, espíritas e teosofistas no Ceará**. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, 2009.

_____. "A praga dos catimbós em Fortaleza" e a legitimação do Espiritismo no campo religioso cearense. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 10, n. 28, p. 25-42, 2017.

SIMAS, Luiz Antônio. **Maracanã**: quando a cidade era terreiro. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2021a.

_____. **Umbanda:** uma história do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasleira, 2021b.

Umbanda e espaço público: a Festa de Iemanjá de Fortaleza como Patrimônio Cultural Imaterial da cidade

Janainna Edwiges de Oliveira Pereira
Doutoranda em Antropologia no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (Dant-ULisboa). Bolsista da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT)

"Retira a jangada do mar, Mãe d'água mandou avisar
Que hoje não pode pescar, pois hoje tem festa no mar"

As celebrações para homenagear Iemanjá no Brasil acontecem há mais de um século[1]. Navegando pelo Atlântico Negro com nossos ancestrais advindos de África, a Orixá feminina continuou a ser cultuada em terras pindorâmicas[2]. Conhecida como Rainha do Mar, Mãe d´água, dentre outras denominações, Iemanjá, ou Yemonjá, (do Yorubá "Yèyé Omo Ejá", que significa "Mãe cujos filhos são peixes") (VALLADO, 2010) tem suas celebrações rea-

1 De acordo com Vallado (2008), a festa do Rio Vermelho, em Salvador, é a mais antiga festa documentada, sendo referida por Nina Rodrigues em 1896.
2 Pindorama é o nome pelo qual os povos tupis designavam o Brasil, antes da invasão portuguesa.

lizadas de norte a sul do país, geralmente próximo ao mar ou rios, onde os devotos a cultuam e a presenteiam com oferendas lançadas às águas.

Sendo, em terras de África, cultuada como divindade das águas doces, ninfa do rio Ogum, segundo Vallado (2010), é levada ao Brasil principalmente pelos povos de origem ioruba entre o final do século XVIII e início do XIX. Ivan Poli (2019) aponta que grande parte dos seus mitos foi construída em terras da diáspora, não refletindo necessariamente o mesmo imaginário mítico entre os africanos. De acordo com Felix Ayoh'Omidire[3], "foi na viagem transatlântica, na vinda dos negros escravizados, que ela acabou adquirindo essa qualidade de ser dona das águas salgadas, já que o mar foi o caminho pelo qual os filhos dela acabaram chegando ao Brasil através da diáspora". Foi também neste mesmo mar, no Atlântico Negro (GILROY, 2001), que mais de um milhão de seus filhos pereceram.

No Brasil, ao assumir o reino das águas salgadas, Iemanjá passou a ser considerada como a padroeira dos pescadores e, de acordo com Vallado (2010), na medida em que seu papel de mãe se fortaleceu, maior foi a aproximação dela com a mãe dos católicos, Nossa Senhora. Desta forma, as festas em homenagem a Iemanjá acontecem em diferentes datas, dependendo da região e de cada povo de terreiro, entretanto, os dias mais comuns dedicados a ela são também dias de devoção a Nossa Senhora: dia 02 de fevereiro, dia

[3] Felix Ayoh'Omidire é diretor do Instituto de Estudos Culturais da Obafemi Awolowo University, na Nigéria, da qual é professor titular de estudos brasileiros e afro-latino-americanos. Reportagem de 1 de fevereiro de 2020, disponível em: https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/as-mil-faces-de-iemanja-conheca-origem-e-formas-da-orixa-celebrada-domingo/ Acesso em: 10 de junho de 2020.

15 de agosto e dia 08 de dezembro[4]. Sendo padroeiras católicas de várias cidades, essas datas são feriados municipais ou estaduais. Nesse contexto, o dia 02 de fevereiro é um dia também dedicado a Nossa Senhora das Candeias e dos Navegantes; o dia 15 de agosto é dedicado a Nossa Senhora da Assunção, da Glória e da Boa Viagem e o dia 08 de dezembro a Nossa Senhora da Conceição. Os últimos dias do ano, principalmente o dia 31 de dezembro, também são dias em que se homenageia a divindade, com desejos de um bom ano que se inicia[5].

Muitas dessas festas, sendo realizadas há décadas em algumas cidades brasileiras, passaram pelo processo de patrimonialização. Assim, a mais recente festa de Iemanjá patrimonializada no Brasil foi a do Rio Vermelho, em Salvador, na Bahia, registrada como patrimônio cultural da cidade no ano de 2020. Internacionalmente conhecida, a festa é realizada no dia 2 de fevereiro. Entre outras cidades que também celebram neste mesmo dia, está Pelotas, no Rio Grande do Sul, onde a festa também é patrimônio cultural da cidade desde 2001. No dia 15 de agosto se homenageia

[4] Há registros também de festas realizadas no dia 02 de fevereiro nos estados do Ceará, Rio Grande do Norte, Pernambuco, Sergipe, Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo e Santa Catarina. No dia 15 de agosto há registros de homenagens a Iemanjá também no Rio de Janeiro. No dia 08 de dezembro, estados como Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Sergipe também comemoram nesta data. No dia 31 de dezembro em muitas praias do Brasil há homenagens a Iemanjá. Em Brasília, Iemanjá é homenageada no Lago Paranoá e em Belo Horizonte na Lagoa da Pampulha.

[5] No contexto de transnacionalização religiosa, Iemanjá é cultuada hoje em diversos países, seja na América Latina, Europa ou Oceania. Miranda et al. (2020) ressaltam que os fluxos migratórios influenciam a adesão a novas identidades religiosas, entretanto, outros fatores são importantes nesse processo, como os meios de comunicação e a própria imaginação.

Iemanjá em Fortaleza, no Ceará, onde a festa foi registrada como patrimônio municipal em 2018; em Belo Horizonte, Minas Gerais, a festa se tornou patrimônio municipal em 2019 e é festejada na Lagoa da Pampulha, e outras cidades. No dia 08 de dezembro a festa de Outeiro, no Pará, é reconhecida como patrimônio cultural do estado desde 2014, assim como a festa de São Paulo, que se realiza na mesma época e foi patrimonializada em 2016. No dia 31 de dezembro em muitas praias do Brasil há homenagens a Iemanjá. No Rio de Janeiro, a festa acontece nesta época e é patrimônio cultural da cidade desde 2011[6].

A patrimonialização é uma das formas de presença das religiões afro-indígena-brasileiras na esfera pública, assim como as festas públicas, e vem sendo uma das formas de luta por reconhecimento e por direitos do povo de terreiro.

Neste contexto, este texto visa refletir acerca da relação entre religiões afro-indígena-brasileiras e o espaço público. Para isto, opto por pensar acerca da Festa de Iemanjá de Fortaleza[7], patrimônio cultural imaterial da cidade, dialogando com algumas categorias trabalhadas por Campos e Neri (2020), ao analisarem as formas de presença de religiões afro-indo-brasileiras[8] na esfera pública, sendo estas: a forma cultural, a festa pública, a patrimonialização e a retomada da estrutura institucional de dependência. A partir destas categorias, busco perceber as especificidades da

6 Apesar dos diversos registros a nível municipal e, em menor número, estadual, ainda não há um registro a nível nacional da Festa de Iemanjá no Brasil.

7 Me refiro à Umbanda no título por ser a festa de Iemanjá de Fortaleza organizada majoritariamente pelos adeptos desta religião.

8 Esta é a forma que os autores optaram por denominar as religiões brasileiras de origem africana e dos povos originários do país. No decorrer do texto, eu me refiro a estas como religiões afro-indígena-brasileiras.

Festa de Iemanjá em Fortaleza como espaço de agência dos povos de terreiro, sendo um evento que transgrede a ordem dominante da cidade, ao criar estratégias de ocupação do espaço público.

Este texto traz, além de referências bibliográficas sobre os temas, percepções acerca da Festa com base em observação participante realizadas entre 2015 e 2019, o que inclui o processo que deu origem ao registro da Festa de Iemanjá de Fortaleza, do qual participei como pesquisadora, em 2016, e entrevistas realizadas com pais e mães de santo que participam e constroem a Festa.

Festa de Iemanjá em Fortaleza – Ceará – Brasil

De acordo com Ismael Pordeus Junior (2011), na cidade de Fortaleza, localizada no nordeste brasileiro, são comemoradas três festas principais da Umbanda: Preto-Velho, Caboclo e Iemanjá. O *Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará* (ALAGBÀ, 2022), realizado em 2021, expôs a expressividade de outras festividades, como as de Cosme e Damião, festas destinadas aos Exus, festas para Ogum, dentre outras. Entretanto, dentre estas, a única comemorada em espaços públicos é a Festa de Iemanjá.

Em Fortaleza, as homenagens a Iemanjá se realizam, majoritariamente, no dia 15 de agosto, dia da padroeira da cidade, Nossa Senhora da Assunção. Atualmente, as festas na cidade são realizadas principalmente em dois locais: na Praia do Futuro e na Praia de Iracema, as duas praias mais turísticas da cidade, que recebem um fluxo constante de pessoas durante todo o ano, entre turistas e moradores, e no dia 15 de agosto esse fluxo aumenta por ser feriado municipal.

As duas grandes festas citadas são organizadas por diversos povos de terreiros (umbandistas, candomblecistas, juremeiros) do estado e recebem apoio financeiro e estrutural do governo, de forma que garantem palco, banheiros químicos e segurança pública durante os eventos. Em outras praias da região metropolitana e do estado também há celebrações, mas são de menores proporções e geralmente organizadas individualmente por diferentes terreiros[9].

As festas, além de espaço de socialidade entre os povos de terreiro, também se configuram como uma importante ferramenta de visibilidade das religiões afro-indígena-brasileiras. Cantuário (2009) observa que a Festa de Iemanjá na praia é uma ocasião singular de publicização da umbanda em todo Ceará, sendo um importante momento de congregação dos adeptos com as entidades, entre humano e divino, sendo também um momento de afirmação popular do povo de terreiro na cidade.

Além das festas realizadas nas praias, houve alguns outros eventos de homenagem a Iemanjá em espaços públicos de Fortaleza, também no contexto das comemorações do dia 15 de agosto. Almeida (2023) nos traz à lembrança um evento pouco comentado quando se fala da Festa de Iemanjá em Fortaleza, denominado pelos jornais da época de "A Grande Noite de Iemanjá". O evento aconteceu em 1965 e realizou-se no Estádio Presidente Vargas, o maior estádio da cidade na época. Tal evento, de acordo com o autor,

[9] Como já mencionado, no estado do Ceará também se homenageia Iemanjá em outras datas, como no dia 2 de fevereiro, porém são celebrações estruturalmente menores, no sentido de não haver palcos ou financiamento do governo e ter menor público. Um exemplo de homenagem nesta data é a festa do povo indígena Tremembé, no litoral oeste cearense.

está inserido no contexto nacional de institucionalização da Umbanda e que foi alavancado no Ceará por Mãe Júlia Barbosa Condante. Além da criação da Federação Espírita Cearense de Umbanda, a mãe de santo juntou esforços na constituição de um novo regime de visibilidade pública da religião, que também começou a ser apresentada como cultura e buscou reivindicar o *status* de religião, em contraposição a ideia de feitiçaria ou bruxaria. Almeida destaca a importância desse movimento e da década de 1960 para as transformações na presença pública dos terreiros e seus membros na cidade de Fortaleza. Cantuário (2009) também contribui e nos fala sobre um evento de abertura da Festa de Iemanjá na Praça do Ferreira, realizado em 2005, no centro da cidade, local de intenso trânsito de pessoas. O evento contou com a participação de mães e pais de santo que realizaram giras[10] e foi organizado pela Prefeitura Municipal de Fortaleza e pela Câmara de Vereadores.

No entanto, apesar de ser considerado como uma ferramenta de visibilidade, há também adeptos que não gostam de tal exposição. Cantuário (2009) nos traz, através de relatos de mães de santo, divergências quanto à opinião acerca do significado e repercussão da Festa. Algumas não concordam com a forma que esta é realizada e por isso não participam. As mães de santo expressam preocupação com a dimensão sagrada da cerimônia e com o estigma já existente com relação à religião e que pode aumentar com a apresentação pública da religião e o uso abusivo de bebidas

[10] Giras são rituais que envolvem os adeptos da religião e as entidades espirituais em uma corrente de energia/axé. Em algumas casas/terreiros os visitantes também podem fazer parte da corrente.

alcoólicas nas giras, por exemplo. Pordeus Junior (2011), ao entrevistar Mãe Júlia Condante, nos relata que esta já não realizava mais sua festa na Praia do Futuro, por considerar que havia muita "anarquia" na Praia, de pessoas que não respeitavam a cerimônia.

Em seu livro *Umbanda: Ceará em transe (2011)*, Ismael Pordeus Junior faz uma análise da Festa de Iemanjá de Fortaleza em dois tempos diferentes: no ano de 1979 e no ano de 2002, em que ficam evidentes as mudanças ocorridas na celebração no decorrer dos anos. A diminuição no número de terreiros a participar da Festa na Praia do Futuro a partir do início da década de 1990 é um dos pontos citados pelo autor. Em sua tese de doutorado "*A maternidade simbólica na religião afro-brasileira: aspectos sócio-culturais da mãe-de-santo na Umbanda em Fortaleza-Ceará (2009)*", Zelma Cantuário traz suas observações da Festa entre 2004 e 2009. Em ambas as análises, o evento ocorria apenas na Praia do Futuro.

Realizada há mais de 50 anos, a Festa, assim como a história da Umbanda no Ceará, tem como referencial Mãe Júlia Barbosa Condante, uma mãe de santo filha de pai português e mãe brasileira, esta filha de uma mulher escravizada[11], que organizou e fundou a Federação Espírita Cearense de Umbanda e foi responsável por fazer uma unificação dos registros de terreiros no Ceará, em meados da década de 1950, quando os cultos religiosos da Umbanda ainda eram proibidos, pós-Estado Novo.

[11] Tais informações foram concedidas por uma das filhas de santo de Mãe Júlia, em entrevista realizada por mim e por Jean Souza dos Anjos em junho de 2021.

Mãe Júlia foi protagonista na organização da Festa de Iemanjá na Praia do Futuro, quando esta ainda não era urbanizada e era de difícil acesso, sendo um local propício para festejar o Orixá, de forma que dificultava possíveis repressões aos devotos, repressões estas que eram constantes naquela época, mas que perduram até hoje[12]. A partir da década de 1960, vimos uma intensificação de sua presença pública, apesar das perseguições sofridas. Em 1965, a Festa foi apresentada a sociedade cearense no estádio Presidente Vargas e, em 1968, já era considerada pelo jornal *O Estado* (16 de agosto de 1968) como "um espetáculo já tradicional na vida da cidade".

A partir da década de 1980, a Festa começou a receber investimento público e algumas mudanças estruturais e logísticas aconteceram. A existência de um palco principal, foi uma delas. De acordo com os registros de Cantuário (2009) e Pordeus Junior (2011), caravanas de caminhões, ônibus e carros com umbandistas e fiéis cantando as curimbas[13] percorriam a cidade rumo à Praia do Futuro. No espaço onde ocorria a festa, o palco com uma imagem de Iemanjá em tamanho natural demarcava o epicentro da festa, a partir de onde os terreiros posicionavam seus espaços de giras. Vendedores de flores e cigarros percorriam esses espaços, assim como adeptos da religião e transeuntes curiosos. Nos registros da Festa do ano de 2002, Pordeus

[12] Cantuário (2009) aponta para divergências existentes sobre quem fundou a Festa. Embora em menor número, há também a narrativa de que esta foi fundada por um pai de santo, e não por Mãe Júlia, o que deixa nítido que a fundação da Festa é um campo de disputas frequentes de narrativas, seja em relação a quem deu início a uma tradição ou em que ano esta tradição surgiu.

[13] Curimbas são as práticas musicais na Umbanda.

Junior aponta para a diminuição de terreiros participantes na celebração, diminuição que se deu, segundo o autor, a partir dos anos 1990. A presença do Estado é representada por meio de duas viaturas que se deslocam no espaço da festa. Entretanto, os policiais não conseguem impedir confrontos e furtos que acontecem na praia, um espaço repleto de pessoas que aproveitam o feriado e outras que celebram suas divindades.

Atualmente, a festa da Praia do Futuro conta com a estrutura de um palco, equipamentos de som e banheiros químicos. Porém, o número de terreiros presentes neste evento é visivelmente menor em relação a anos anteriores. Imagens divulgadas em matérias de jornais da década de 1980, que foram catalogadas durante a pesquisa para a construção do inventário da Festa de Iemanjá, mostram o grande número de pessoas que frequentavam a Festa, em contraste com os vistos em 2016, por exemplo, na ocasião em que se realizou a pesquisa para o registro da Festa pela Prefeitura Municipal de Fortaleza[14].

Entrevistas com umbandistas que celebraram Iemanjá na Praia do Futuro, mas hoje em dia realizam suas homenagens em outras praias ou em seus próprios terreiros, assim como notícias de jornais, nos mostram que a violência, principalmente relacionada a assaltos a frequentadores da praia, assim como aos praticantes da umbanda que estão celebrando Iemanjá, não diminui, mesmo com a presença de policiais, o que fez com que alguns denominassem a Festa

[14] Algumas das imagens catalogadas no âmbito da pesquisa estão do Dossiê da Festa de Iemanjá de Fortaleza, que pode ser acessado em: https://issuu.com/secultfor/docs/dossie-imaterialidades-festa-de-iemanja

como “a festa do arrastão”[15] (ANJOS & PEREIRA, 2021). A referência à violência na praia é constante, o que tem afastado alguns umbandistas da celebração na Praia do Futuro.

> E lá tá muito assim... aqueles arrastão que tem lá na Praia do Futuro, tem muito arrastão. Rouba as coisas das pessoas, até brinco das orelhas das pessoas eles rasgam, levam. Coisa horrível! [...] Mas de primeiro era tudo na Praia do Futuro. Mas a situação não tá deixando ir pra lá. Muitas pessoas não tão indo para lá devido aos arrastão que é demais lá na Praia do Futuro. (Entrevista concedida por uma mãe de santo em 2016)

Contudo, é importante ressaltar que, de acordo com dados do Censo Demográfico realizado em 2010[16], o bairro Praia do Futuro possui com um dos menores Índices de Desenvolvimento Humano (IDH) na cidade de Fortaleza. Cidade esta que, de acordo com Relatório produzido pelo Programa das Nações Unidas para os Assentamentos Humanos (ONU-Habitat) em 2012[17], já figurou entre as com maior índice de desigualdade social da América Latina e que teve o quadro de discrepância de renda entre a população rica e a mais pobre agravado durante a pandemia de Covid-19 (SALATA & RIBEIRO, 2020). Neste contexto, a violência está presente durante todo o ano em toda a cidade, não sendo algo relacionado ou exclusivo da Festa.

[15] Denomina-se de arrastão a tática de roubo realizada coletivamente, podendo ser contra uma pessoa ou mais de uma ao mesmo momento. Sobre esta prática e a insegurança como fator de esvaziamento da Festa de Iemanjá de Fortaleza, consultar Anjos & Pereira (2021).

[16] Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) – Censo 2010

[17] https://unicrio.org.br/onu-lanca-relatorio-sobre-cidades-latino-americanas/ Acessado em 21/01/2022

Porém, disputas políticas que envolvem os diferentes grupos que atualmente organizam as festas fazem com que haja a denominação de "a festa do arrastão" para o evento realizado na Praia do Futuro, o que se tornou uma categoria acusatória ao longo do tempo, em contraste aos que a denominam de "a tradicional Festa de Iemanjá", ressaltando a sua importância e reivindicando sua legitimidade por meio do caráter histórico.

> Faz muitos anos que eu vou pra Festa de Iemanjá. Tá com cinquenta anos. [...] Porque toda vida a Festa foi feita ali na Praia do Futuro, é uma tradição. E não sei porque sim, porque não, [...] querem tirar essa tradição. Eu sei que a praia, qualquer lugar que você tiver com o terreiro e trabalhando e tem água naquele local. Eu sei porque Iemanjá pertence ao oceano também, né? Mas de tradição mesmo, de se pegar a estátua da santa de Iemanjá e levar no carro com aquela procissão... de primeiro tinha a procissão grande, ia no carro, vinha os terreiros. Até do interior vinha terreiro. E a gente ia lá pra Praia do Futuro com a santa grande. (Entrevista concedida por um pai de santo em 2016)

Neste contexto de disputas políticas, a partir do ano de 2013, as celebrações à Iemanjá começaram a ser realizadas também na Praia de Iracema que, assim como a Praia do Futuro, é um ponto turístico e de grande fluxo na cidade. As festas são então organizadas por diferentes associações umbandistas. O evento da Praia de Iracema também conta com a estrutura de um palco, banheiros químicos e presença de policiais. Há barracas vendendo comidas como o acarajé, bebidas e artigos religiosos.

Sendo organizadas durante meses antes do grande dia, tanto em uma dimensão mais privada pelos diferentes

terreiros e seus preparativos ritualísticos próprios, quanto em uma dimensão institucional, que envolve a logística da festa pública, as festas, nos dois espaços mencionados, têm início na noite do dia 14 de agosto e se estendem até o final do dia 15, quando barcos com oferendas a Iemanjá são lançados ao mar, momento acompanhado não apenas pelos atores responsáveis pela realização da Festa, mas também por curiosos e simpatizantes da celebração.

Após mais de cinquenta anos havendo grandes celebrações no dia 15 de agosto para Iemanjá, no ano de 2018, a Festa da cidade de Fortaleza foi registrada como patrimônio cultural imaterial do município, conforme decreto nº 14.262 de 30 de julho de 2018, sendo inscrita no Livro de Celebrações.

A presença das religiões afro-indígena-brasileiras na esfera pública e a Festa de Iemanjá de Fortaleza

Ao dissertarem acerca do contexto da presença das religiões na arena pública, Campos e Neri (2020) trazem a ideia de *religiões minoritárias* de Connolly (1999, 2006, 2011), apontando que no cenário de diversidade religiosa patente, com projeto de pluralismo religioso ainda por acontecer, vivenciamos "um acirramento entre as diferentes religiões, e entre elas e o Estado". Dessa forma, as religiões minoritárias vão se constituindo "com bandeiras próprias e particulares, e que se confrontam na arena pública pelas disputas de fronteiras e agendas [...]" (2020, p.135)

Nesse contexto, Campos e Neri (2020) também contribuem com as discussões aqui propostas ao tomarem como

foco de análise as religiões de matriz afro-indo-brasileira na esfera pública. Em seu trabalho, os autores optam por uma linha de investigação do campo das religiões e espaço público que, segundo eles, vem surgindo nos últimos anos e que tem como foco "mapear analiticamente o quadro mais geral dos embates e controvérsias", "evidenciando em suas análises as práticas discursivas dos diversos agentes e seus enfrentamentos na esfera pública" (2020, p.136).

Ao dissertarem sobre a literatura acerca do campo religioso brasileiro, especificamente no que concerne às questões relacionadas ao secularismo à moda brasileira, Campos e Neri (2020) pontuam que tal literatura questionava sobre os modos, a eficácia e a capacidade que as religiões se inseriam na esfera pública. Apontando para o fato de as religiões afro-indo-brasileiras terem sido analisadas por alguns estudiosos primeiramente como tendo uma suposta inadequação do *habitus* para o enfrentamento na esfera pública, principalmente ao serem comparadas com religiões de tradição protestante, os autores defendem que estas vêm criando novas formas de presença em tais esferas, que tem a ver com, além de diversos outros fatores, a sua capacidade criativa e versatilidade em articular novos modelos de presença pública, por meio da reflexão a respeito das dinâmicas dos processos sociais e históricos.

Neste contexto, os autores abordam algumas formas de ir a público das religiões de matrizes afro e indígenas[18]. Neste texto, traçando um diálogo entre a discussão de Cam-

[18] As formas são: a forma cultural, a cultura de massa, a retomada da estrutura institucional de dependência, a judicialização, a patrimonialização e a festa pública.

pos e Neri (2020) e a Festa de Iemanjá de Fortaleza, destaco quatro destas formas que percebo como imbricadas nas dinâmicas de visibilização da religião (MONTERO, 2018) e busco alargar esse debate tendo como base particularidades do caso cearense: a forma cultural, a festa pública, a patrimonialização e a retomada da estrutura institucional de dependência.

A primeira forma de ir a público das religiões afro-indígena-brasileiras apresentada pelos autores é a forma *cultural.* Considerando esta a forma tradicional de ir a público destas religiões, Campos e Neri abordam que também foi esta a única forma de reconhecimento por muito tempo acionada, pois, como analisou Paula Montero (2012), os ritos africanos são mais facilmente incorporados às imagens de identidade nacional quando são considerados "tradições culturais" do que como "ritos religiosos". De acordo com os autores:

> Ao se apresentar como cultura, e não como religião, o afro-indo-brasileiro limitava a luta pela religião, mas, por outro lado, viabilizava-se o enfrentamento ao racismo. É, de fato, através da arte, da música e da dança que o afro-indo-brasileiro questiona e propõe modelos mais inclusivos de sociedade. (CAMPOS & NERI, 2020, p. 141).

Tal forma de presença continua sendo acionada, no entanto, outras formas de inserção pública foram somadas a esta, indo para além do cultural.

Outra forma de presença ilustrada pelos autores é a *festa pública*: "Nesta categoria, o afro-indo-brasileiro ocupa os espaços públicos trazendo consigo muitos dos seus elementos ritualísticos – estamos nos referindo à música, à

dança, às indumentárias, etc." (CAMPOS & NERI, 2020, p.147). Os autores enfatizam que, para além do religioso, as festas têm conotação política e pretendem mobilizar o povo de santo e dar visibilidade às religiões e suas demandas, como a luta contra a intolerância religiosa, por exemplo. Dentre as dinâmicas de produção de visibilidade das religiões, a festa pública também tem o poder de conferir um público para além daquele que frequenta os terreiros, muitas vezes invisibilizados na cidade[19].

A Festa de Iemanjá nas praias do Futuro e de Iracema tem os ritos, as giras, as possessões, ocorrendo durante todo o momento da Festa, desde o dia 14 até o final do dia 15 de agosto. Junto aos rituais religiosos, há a presença de grupos de afoxés, maracatus (que também são patrimônio cultural da cidade, registrados em 2016) e capoeira na programação da festividade. Neste caso, como abordam Campos e Neri (2020) sobre a forma cultural de ir a público, as apresentações culturais podem ser compreendidas como estratégias de inserção no espaço público que, se fosse realizada apenas pelo viés religioso, com pontos cantados e possessões, poderia sofrer mais resistência do que já sofre. A música e a dança, mesmo sendo elementos já presentes na religião, são trazidas em forma de outras expressões culturais de matriz africana, somando ao rito religioso e possibilitando uma maior abertura com a sociedade mais ampla, principalmente quando levamos em conta o início da realização da Festa

[19] Em *Fazer religião em público (2018)*, Paula Montero analisa três casos envolvendo igrejas católicas e protestantes e a produção de visibilidade das religiões na esfera pública por meio dos casos analisados. Entre as diversas dinâmicas de visibilização e seus efeitos, a autora expõe o relevo público que se confere as instituições, que ultrapassa as audiências comuns dos templos.

em um outro espaço, na Praia de Iracema, localizada em um bairro nobre e com a maior concentração de rede hoteleira da cidade. Em síntese, a festa passa a ser realizada em um espaço mais visitado da cidade, principalmente em um feriado, além de um espaço da classe-média/classe-média alta.

Entrevistas com pais e mães de santo de Fortaleza que organizam a Festa na Praia de Iracema indicam que há um interesse de que o evento entre em um circuito de turismo cultural e religioso e do calendário religioso do Estado, e tanto a festa pública como a patrimonialização desta fortalecem esta articulação. O discurso de que a religião faz parte da cultura da cidade e que sua exposição e divulgação é uma forma de combater preconceitos, ao ser possível desmistificar as práticas umbandistas nesta aparição pública, práticas estas historicamente relegadas ao espaço privado e de certa forma escondido, são constantes. A ideia de que a Festa também pode gerar renda para o setor público e privado é uma estratégia de colocar esta como importante para a economia da cidade.

> Primeira que eu vejo é quebrar preconceito, primeira que eu acho. Quebrar. É uma maneira da gente lutar contra a intolerância, de combater a intolerância religiosa e até o ódio mesmo, porque existem as pessoas de ódio. É uma maneira de divulgar a cultura, a nossa cultura. E hoje eu já sinto que ela já está dando rendimento para a cidade.
>
> A cidade dos brancos ela vê uma festa de negro. Uma cidade dos católicos – e dos evangélicos – vê uma profanação. E a cidade da cultura ela vê uma manifestação cultural. Eu acho que... que assim, é uma avaliação que eu já tinha... E os empresários eles já estão vendo uma fonte de renda. Eu digo isso porque lá em frente, nós estamos ficando ali em frente ao

> hotel… eles: "Ó, próximo ano vocês [...] chega aqui pra nós botarmos nossa divulgação aqui no nosso […] calendário, pra gente dizer que tem essa atividade aqui em frente ao nosso hotel" […] É isso, até se comprometeram de ver uns banheiros pra nós... a contrapartida deles, até anteciparam que poderia ser uns banheiros... (Entrevista concedida por um pai de santo em 2016)

Percebemos que o discurso da umbanda ou da Festa de Iemanjá como cultura da cidade é constantemente acionado, porém há também críticas à sobreposição do aspecto cultural em detrimento do religioso por parte de alguns adeptos.

> A umbanda é uma religião bonita, né? Eu vejo a umbanda pelas duas partes. Eu vejo a umbanda como religião e como a cultura, né? como qualquer outra religião. Porque toda religião ela é a cultura. Quando diz assim "você cultua qual religião?" já tá dizendo cultua, eu tô cultuando, é uma cultura, né? Então ao longo dos tempos eu vejo que muitos esqueceram que a umbanda é uma religião e quer praticar mais como a cultura e que eu não pratico dessa maneira. Eu vejo mais como meu lado religioso, né? Com o meu lado religioso. (Entrevista concedida por um pai de santo em 2016.)

Como abordado anteriormente, a pesquisa de Almeida (2023) sobre "A Grande Noite de Iemanjá" demonstra que a dimensão cultural já era, pelo menos desde a década de 1960, uma estratégia utilizada pelos povos de terreiro em Fortaleza, assim como a festa pública. Obviamente, não devemos desconsiderar as transformações ocorridas nos modos de apresentar-se como cultura nas festas públicas, que foram postos desde a década de 1960 até os dias atuais,

também pontuando as possíveis transformações nos modos de conceber a própria noção de cultura e na sua circulação na sociedade.

O dossiê da Festa de Iemanjá de Fortaleza, lançado em 2021, pontua diversas vezes como o registro desta é uma forma de "perpetuar a memória cultural" das matrizes africanas na cidade, assim como "forma de afirmação da identidade cultural dos povos de terreiro e como expressão da diversidade cultural da cidade" (2021, p.20). O decreto No 14.262, de 30 de julho de 2018, que dispõe sobre o Registro da Festa de Iemanjá de Fortaleza, indica o seguinte no Art. 1º: "Fica registrada como Patrimônio Imaterial de Fortaleza a Festa de Iemanjá de Fortaleza, por se tratar de uma manifestação que demarca as memórias, as identidades, as histórias e a cultura dos habitantes da cidade de Fortaleza.". Neste decreto, o aspecto religioso apenas é mencionado de forma tangencial quando se determina o Livro em que a Festa deveria ser inscrito, como já dito o *Livro de Registro das Celebrações*. Neste ponto do decreto em que especifica o livro tem o seguinte: "onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social". Em nenhum momento as religiões e seus adeptos, que dão vida à Festa, são mencionados, assim como o caráter religioso de tal expressão registrada como patrimônio.

Percebemos, assim, que o discurso e a performance cultural permeiam a inserção das religiões afro-indígena-brasileiras no espaço público fortalezense há décadas e ainda hoje continuam sendo relevantes para conquistas políticas.

Em julho de 2016, houve uma lavagem simbólica das escadarias da Assembleia Legislativa do Ceará organizada

por um terreiro de Candomblé de Fortaleza [20]. Com atabaques, flores e água de cheiro, adeptos da religião e movimentos sociais se reuniram em frente à Assembleia, que está localizada em um bairro nobre, e protestaram contra o ódio, o fundamentalismo e a discriminação. O evento, de caráter político, trouxe em sua descrição o seguinte: "Trata-se de um marco no nosso estado, pois é a primeira vez que um ato de lavagem se configura como protesto contra as diversas formas de opressões, muitas vezes, institucionalizadas e desferidas contra o nosso Povo."[21].

Percebemos que a presença das religiões afro-indígena-brasileiras no espaço público fortalezense cada vez mais transcende o ser visto apenas como uma expressão cultural da cidade e se coloca como uma religião que disputa seus direitos na sociedade. Colocam-se a religião e seus adeptos como uma ferramenta política, em busca não apenas de visibilidade, mas também de direitos.

A festa na Praia de Iracema surge também como uma reivindicação de ocupar um espaço onde costumeiramente ocorrem grandes celebrações e shows gratuitos para a população, como a festa de virada de ano, o carnaval, shows de padres e pastores. Desta forma, no dia 15 de agosto é quando a religião sai simbolicamente das periferias e ocupa o centro turístico e da classe média da cidade. Uma forma de afirmar sua existência nesta e também sua importância, ao poder ocupar um lugar historicamente frequentado pelas elites e religiões hegemônicas.

[20] Para mais informações sobre a lavagem, acessar: https://racismoambiental.net.br/2016/07/05/casa-de-candomble-promove-lavagem-das-escadarias-da-assembleia-legislativa/

[21] https://www.facebook.com/events/1718172815087703/

> Que no Aterro era, era não, é melhor. E nós procuramos organizar as outras associações pra poder fazer uma festa boa. Não sei se sai perfeita porque a gente nunca agrada a todos né. Mas a gente faz de tudo pra fazer ter mais visibilidade, né? Se as melhores festas de Fortaleza é lá no Aterro, eu não sei porque a gente tinha que ficar escondido em mostrar a grandiosidade que é nossa religião. Então é por isso a gente fez tudo pra colocar ela lá no Aterro, né? (Entrevista concedida por uma mãe de santo em 2016).

A festa pública serve então como dispositivo de legitimação da religião, como ferramenta política, como pontuam Campos e Neri (2020), ainda mais após o processo de patrimonialização.

A *patrimonialização* é outra forma de presença abordada por Campos e Neri (2020), sendo esta uma linguagem importante para negociar a inserção e visibilidade das religiões de matriz africana na esfera pública, acionando a ideia de patrimônio cultural.

Tendo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) realizado o tombamento do primeiro terreiro, a Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador, em 1984, o segundo tombamento realizado pela instituição federal só ocorreu dezesseis anos depois, do Ilê Axé Opô Afonjá, em 2000. Neste mesmo ano, o Decreto nº 3.551 constituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, alargando as políticas voltadas para o patrimônio imaterial, sendo os bens registrados nos Livros de saberes (modos de fazer); celebrações (festas, rituais); formas de expressão (manifestações literárias, musicais, plásticas); lugares (espaços onde as práticas são executadas). Neste contexto, diversas homenagens a Iemanjá começaram a ser registradas

no Brasil, entretanto ainda não foi pelo Iphan, ou seja, em âmbito federal.

Em Fortaleza, o discurso do patrimônio cultural imaterial da cidade é acionado pelos povos de terreiros em diversos momentos como forma de afirmação da religião. Assim, mesmo havendo intervenção constante de grupos religiosos "panfletando" contra a religião e a Festa, exercendo seus racismos religiosos, o que geralmente pode ser constatado durante a realização dos eventos, a festividade não só permanece nos espaços como ganha o estatuto de patrimônio, um dos poucos registrados em Fortaleza. Fora a Festa de Iemanjá, os outros patrimônios registrados pelo município são: os Festejos de São Pedro dos Pescadores, inscrito no Livro das Celebrações; a farmácia Oswaldo Cruz e a Igreja de São Pedro dos Pescadores, ambas no Livro dos Lugares; o Maracatu Cearense, inscrito nos Livros de Registro dos Saberes, das Celebrações e de Formas e Expressões[22]. Tais registros foram realizados no ano de 2012, exceto o do Maracatu, que foi registrado em 2016.

No decorrer da pesquisa, para o registro da Festa foi perceptível que os campos em que se desenvolvem as articulações para que ocorram as duas festas em homenagem a Iemanjá não se dão sem tensões, como já mencionado. Desta forma, percebeu-se uma nítida divisão entre dois grupos principais: um que reivindica a legitimidade da "tradicional festa de Iemanjá", fazendo referência a festa da Praia do Futuro, e outro que a intitula de "festa do arrastão", devido a violência que a circunda, sendo este o grupo que organiza a festa realizada na Praia de Iracema.

[22] O dossiê sobre o Maracatu Cearense pode ser acessado em: https://issuu.com/secultfor/docs/livro_dossie_do_maracatu.indd

Entretanto, como já mencionado, enquanto apenas a organização da festa da Praia do Futuro reivindicava ser a festa "tradicional", hoje percebemos que os organizadores da festa da Praia de Iracema também já utilizam essa denominação. Aqui, percebemos que as referências acionadas para legitimar o discurso de tradição são diferentes: enquanto o primeiro grupo toma como tradicional não só o evento, mas também o local onde ele ocorre, sendo considerado a Praia do Futuro o lugar onde se deu início a Festa, o segundo grupo considera o evento em si como sendo a tradição. Desta forma, neste último caso, o local específico da homenagem deixa de ser tão importante, sendo toda a orla marítima apta aos festejos:

> Eu acho que não, porque não se resolve só na Praia do Futuro. É, festa para Iemanjá e para umbandistas é em toda orla marítima. Seja lá onde for, mas é uma festa para Iemanjá, né. (Entrevista concedida por uma mãe de santo em 2016)

Assim, os organizadores do evento na Praia de Iracema enfatizam que este é tão importante e tão tradicional quanto o da Praia do Futuro.

Importante perceber também que havendo iniciado o processo de patrimonialização da festa em todo o estado do Ceará, os discursos de que a festa de Iemanjá é tradicional no estado também ganham força, o que pôde ser percebido por meio de postagens de alguns umbandistas nas redes sociais que anunciavam as homenagens em agosto de 2020:

> "São 52 anos de história e tradição, assim é a tradicional festa de Iemanjá em Camocim, fundada no dia 15 de agosto do ano de 1968 organizado pelos povos de terreiros da União Espí-

> rita Cearense de Umbanda de Camocim Ceará até os dias de hoje. É uma festa religiosa que faz parte do calendário de eventos da Secretaria de Cultura do nosso município." (trecho retirado de uma postagem de um umbandista de Camocim, em 15 de agosto de 2020)

Por meio de discursos do que é tradicional, os grupos vão dando elasticidade aos espaços imprescindíveis à Festa. O que é tradicional, e logo mais legítimo, a festa no lugar mais antigo, na Praia do Futuro, lugar primeiro da celebração com status de festa? Ou as festas em toda a orla marítima, lugar onde habita Iemanjá? Para alguns um lugar específico é primordial para a legitimação como tradicional. Para outros o lugar se expande, levando a festa a ocupar outros espaços públicos na cidade, com novas conotações, sendo estas também estratégias de produção de visibilidade da religião.

No decreto não há referência aos lugares que a Festa é realizada. O parecer técnico pontua a Praia do Futuro e a Praia de Iracema, mas também traz referências à orla marítima. Entretanto, independente do lugar, o discurso da tradição se mostra como um importante dispositivo para a constituição da presença pública das religiões afro-indígena-brasileiras. Apesar da divisão nítida entre as organizações das duas festas, há também grupos de terreiro que, à revelia dessa tensão, circula entre os dois eventos, aproveitando para saudar a Rainha do Mar e celebrar entre os seus a maior festa pública e popular das religiões afro-indígena-brasileiras em Fortaleza.

Outra forma de presença destacada por Campos e Neri (2020) é a chamada *retomada da estrutura institucional de dependência*. Aqui os autores citam exemplos de comuni-

dades que "no lugar de destruir ou lutar contra a 'arquitetura de dependência', sistematicamente, assumem o controle dos principais focos institucionais e tecnológicos de dependência com relação à sociedade brasileira" (2020, p.143), como o exemplo das alianças firmadas entre pais e mãe de santos de terreiros do Recife com os intelectuais do Serviço de Higiene Mental (SHM), que atuava como órgão regulador das atividades dos cultos em Pernambuco. Tal aliança possibilitou, mesmo "em uma conjuntura de assimetria política", a aproximação do povo de santo dos "meios institucionais de dependência com vista a exercer alguma influência sobre seu destino, construindo, assim, maneiras de aproveitar os poderes políticos e sociais que podem derivar de sua autodeterminação cultural." (2020, p.144). Os autores também apontam a importância, neste contexto, da ocupação de cargos pelos povos de terreiros em instituições estratégicas, assim como a formação de pesquisadores no âmbito das ciências humanas, sendo tais estratégias essenciais para se adquirir um *habitus* mais compatível com os debates na esfera pública.

Relatos de pais e mães de santo entrevistados para o dossiê da Festa de Iemanjá são permeados por estórias sobre alianças entre estes e autoridades policiais como forma de obter autorização para realização de seus rituais.

Por meio da luta do povo de terreiro por seus direitos, promovendo alianças ou não com autoridades, estes foram galgando espaços na cidade, de forma que hoje tanto prefeitura como governo do estado patrocinam a Festa anualmente e a Secretaria da Cultura de Fortaleza deu fôlego à patrimonialização da Festa a nível municipal.

Trabalhos acadêmicos também atestam essas estratégias e alianças. A Grande Noite de Iemanjá, de 1965, por

exemplo, contou com o auxílio policial para acontecer no maior estádio de Fortaleza na época (Almeida, 2023). Mãe Júlia Condante, realizadora da Festa, já havia registrado a Federação Espírita Cearense de Umbanda e passou a registrar os terreiros, também contando com alianças com autoridades locais. Também Ismael Pordeus Jr. (2011) traz o relato de Manuel Oliveira, fundador da União Espírita de Umbanda (Uecum), que narra sua relação com um político cearense que o ajudou a criar a União, em 1968.

Outro exemplo é o reconhecimento institucional de mães de santo no Ceará por suas contribuições à sociedade. Em 2017, Mãe Zimá recebeu o título de Mestra da Cultura, sendo reconhecida como Tesouro Vivo da Cultura pelo Governo do Estado de Ceará, por seus saberes relacionados a medicina tradicional popular. Em 2022, no Dia Internacional da Mulher, Mãe Stela Pontes foi homenageada na Câmara Municipal de Fortaleza, uma iniciativa da Mandata Coletiva Nossa Cara (PSOL)[23] que enalteceu a importância dos saberes ancestrais da sacerdotisa para a sociedade.

Também podemos mencionar o *Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará*, realizado através da parceria entre a Associação Afro-brasileira de Cultura Alagbà e a Secretaria de Desenvolvimento Agrário do Estado do Ceará. A equipe que coordenou e realizou a pesquisa teve em sua composição técnicos e acadêmicos adeptos das religiões afro-indígena-brasileiras, bem como pessoas de terreiro vinculadas a secretarias estaduais. Todos estes estão cada vez mais envolvidos em instituições, sendo agentes na elaboração de políticas públicas.

[23] A Mandata Coletiva Nossa Cara, eleita em 2020, é composta por Adriana Gerônimo, Lila M. Salú e Louise Santana.

Em complemento, não devemos esquecer que essas alianças são vias de mão dupla, sendo comum ver políticos não adeptos da religião frequentando as Festas, sobretudo em ano eleitoral, por exemplo.

Tais categorias ajudam a pensar a Festa de Iemanjá de Fortaleza e sua trajetória. Tendo seu início há mais de 50 anos, de forma mais "discreta", sendo realizada em lugares mais ermos, o evento ganha adeptos e curiosos, adquire aos poucos status de festa, passa a ocupar outros espaços e, por fim, consegue ser registrada como patrimônio cultural municipal[24], entendendo esse processo de patrimonialização como resultado de um processo longo e de muita reivindicação dos povos de terreiro[25].

Em 2020, um fenômeno específico deu uma dimensão diferente à Festa: sendo costumeiramente divulgada em jornais impressos e na televisão apenas no dia anterior à celebração e de forma rápida, naquele ano, devido à pandemia da Covid-19, a celebração institucional da Festa se deu por meio de transmissões ao vivo por canais como o *youtube*. O evento virtual se repetiu em agosto de 2021, momento em que o Brasil já tinha ultrapassado o lamentável número de 500 mil mortes por conta do coronavírus.

Tanto a prefeitura como o governo do estado, por meio de suas Secretarias da Cultura, promoveram debates

[24] Sobre o processo de patrimonialização da Festa de Iemanjá de Fortaleza ver Ruoso et al. (2021)

[25] O pedido de registro para Patrimônio Imaterial de Fortaleza foi proposto pela União Espírita Cearense de Umbanda (Uecum), em 2011, e pelo Instituto de Difusão da Cultura Afro-Brasileira (Indica), em 2015. Em 2016 e 2017, coube à Célula de Gestão em Patrimônio Imaterial da Coordenação do Patrimônio Histórico e Cultural da Secretaria Municipal da Cultura de Fortaleza (Secultfor) acompanhar a pesquisa e elaborar Parecer Técnico conclusivo, favorável às solicitações.

com pesquisadores e mães e pais de santo, apresentações culturais de afoxés e maracatus, assim como um curso sobre a história da Umbanda no Ceará. Tal recurso possibilitou que mais pessoas, entre elas as que não se dirigem às praias no dia 15, pudessem ter contato com a Festa (pelo menos ouvindo pessoas falando sobre ela). Ao invés de 24 horas de celebração, a programação da festa virtual de 2020 teve início no dia 11 de agosto e terminou no dia 17 de agosto. Tendo consciência de que o acesso à internet não é amplo e democrático em nosso país, penso que, mesmo assim, essa forma de expor e apresentar a Festa foi um meio de atingir outras pessoas e dar maior visibilidade à umbanda do Ceará.

Nas denominadas "*lives*", foi perceptível o uso do termo "tradicional" para a Festa, uma reivindicação da importância da história da celebração e da religião para a construção da identidade cultural da cidade. Por meio dos debates, também ficou evidente um diálogo e articulação que já ocorre há muitos anos, e que se dá visivelmente durante a Festa por meio da Marcha Contra o Racismo e Discriminações às Religiões de Matrizes Africanas e Indígenas, entre a religião e os movimentos sociais, como os movimentos negros que trazem sempre o debate e a luta contra o racismo religioso.

Por meio da análise da Festa de Iemanjá de Fortaleza podemos perceber, como Campos e Neri (2020) afirmam, que "as formas de ir a público do afro-brasileiro e afro-indígena não são excludentes entre si, ao contrário, elas podem coexistir no tempo e no espaço e até serem complementares" (p.146), sendo formas dinâmicas, reflexo da capacidade criativa e versatilidade dos povos de terreiros em articular novos modelos de presença pública. Desta forma, para além de se apresentar na esfera pública por meio da forma cultural, percebemos que a umbanda em Fortaleza se apresenta

também por meio da festa pública e mais recentemente por meio da patrimonialização, sendo estas formas articuladas e imbricadas no tempo e espaço.

Tais formas de se apresentarem das religiões afro-indígena-brasileiras em Fortaleza se modificam com o tempo. Da presença pública por meio da Festa, com elementos culturais em destaque, foi se firmando não apenas como cultura que constrói a cidade, mas também como ferramenta política, sujeito de direitos, dispostos e preparados para reivindicar seus espaços e direitos de existir e exercer seus ritos sagrados privado e publicamente, como as religiões hegemônicas exercem.

Anjos e Pereira (2020, p.69) consideram que a celebração nas praias rompe com um modelo vigente, sendo uma forma de transgressão ao modelo de cidade católica, polarizando com outra festa que ocorre no mesmo dia, em outro ponto da cidade, que celebra a padroeira desta, Nossa Senhora da Assunção. Os autores observam que, sendo uma religião de possessão, e por isso, entre outros elementos, marginalizada, a umbanda põe em tensão representações, códigos e normas que a sociedade cristã defende.

A pandemia de Covid-19 trouxe o desafio de homenagear Iemanjá, pelo menos de forma pública e coletiva, à distância[26]. Apesar da utilização de meios de comunicação para a realização de práticas mágico-religiosas não ser uma prática nova[27], a internet ganhou outra dimensão com a

[26] Refiro-me especificamente à forma pública, pois os umbandistas não deixaram de prestar suas homenagens à Rainha do Mar de forma individual, em seus terreiros ou até mesmo na praia, sem aglomerações.

[27] O benzimento de água em copos colocados em cima de rádios ou televisões é prática antiga entre fiéis, por exemplo.

necessidade de permanecermos confinados ou sem causar aglomerações. Órgãos públicos, como as Secretarias da Cultura do Ceará (Secult) e de Fortaleza (Secultfor) promoveram as transmissões ao vivo de debates acerca da Festa, com mães e pais de santo que a constroem. Mesmo não havendo transmissão das giras e do lançamento das oferendas para Iemanjá no mar, já que estes não aconteceram oficialmente, houve a possibilidade dos adeptos e não adeptos da religião de louvarem Iemanjá de outra forma. A utilização da internet para falar sobre a Festa de Iemanjá de Fortaleza também é importante para desmistificar a errônea ideia de que apenas o dia 2 de fevereiro é o dia dedicado à Rainha do Mar no Brasil, já que publiciza esta outra data de forma mais abrangente, por meio de diferentes redes sociais como *Instagram*, *Facebook* e *Youtube*, inclusive para as pessoas da própria cidade que desconhecem as celebrações do dia 15 de agosto.

Nas transmissões ao vivo realizadas pela Secultfor em agosto de 2021, foi também anunciado o lançamento do dossiê sobre a Festa, produto da pesquisa realizada entre os anos de 2016 e 2017 no âmbito da patrimonialização. Entendendo que ouvir, falar e escrever sobre a Festa de Iemanjá de Fortaleza é conhecer também a história da umbanda e do povo de terreiro do Estado do Ceará, o dossiê, para além da Festa, também informa sobre as umbandas na cidade[28].

Assim, para além dessa breve análise acerca da relação da umbanda com o espaço público em Fortaleza por meio de um evento único, percebemos que há uma infinidade criativa de possibilidades, como apontam Campos e Neri

[28] O dossiê pode ser acessado em: https://issuu.com/secultfor/docs/dossie-imaterialidades-festa-de-iemanja

(2020, p.134), destas religiões de formas de se inserirem publicamente, pois cada terreiro, em suas especificidades, cria e articula tais formas assim como produz sua cosmologia e ritualística.

Considerações finais

Campos e Neri (2020), ao fazerem uma análise sobre as formas de presença das religiões afro-indo-brasileiras na esfera pública no Brasil, destacam as festas públicas como uma das formas de dar visibilidade e, assim, reforçar a legitimação da religião. Outra forma de legitimar tais práticas rituais no espaço público destacada pelos autores é a patrimonialização, como aconteceu com as diversas festas no Brasil referidas anteriormente. Entretanto, apesar de haver diversos registros destas como patrimônio cultural, a nível municipal e em menor escala estadual, as festas de Iemanjá não são oficialmente patrimônio nacional. No Brasil, entre os 47 patrimônios culturais imateriais reconhecidos pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), onze são expressões religiosas. Dessas onze, dez são de origem católica e apenas uma de origem de religiões afro-indígena-brasileiras, registrada em 2019[29]. Considerando que as expressões religiosas de raízes afro e indígenas também são seculares no Brasil, percebemos que há uma falta de atenção e de investimento por parte do Estado na salvaguarda destas expressões, mesmo diante da importância destas em diversas esferas.

[29] O Bembé do Mercado é uma festa centenária que ocorre no dia 13 de maio em Santo Amaro da Purificação, Bahia, Brasil.

No contexto de visibilidade, a Internet, apesar de não ser um elemento novo de agência das religiões afro-indígena-brasileiras, ganhou nova dimensão durante a pandemia de Covid-19. A realização de diversos eventos online, tanto acadêmicos quanto culturais e religiosos, alargou consideravelmente o acesso da sociedade a elementos afro-religiosos, facilitado por essa tecnologia. As *lives*, vídeos postados no *YouTube*, o chamado "evento virtual", entre outros recursos e momentos, alargam a compreensão acerca da noção de "espaço público", possibilitando que pensemos esses dois universos como integrados e complementares quanto aos modos de exposição pública dessas religiões.

Entretanto, mesmo com a maior visibilidade possibilitada pela Internet e por mais que as festas para Iemanjá ocorram há décadas e sejam consideradas hoje como patrimônio cultural em diversas regiões do país, não podemos deixar de considerar que as religiões afro-indígena-brasileiras não deixam de sofrer constantes ataques relacionados ao racismo religioso. As celebrações muitas vezes são alvos de pessoas que vão para confrontar os umbandistas espalhando folhetos com a "palavra de Cristo". Estátuas de Iemanjá em espaços públicos e terreiros são frequentemente depredados. De forma que a patrimonialização de tais celebrações não é uma garantia de respeito a estas.

Porém, não só as festas públicas continuam acontecendo como estão conseguindo visibilidade e reconhecimento como patrimônio cultural do país, atraindo turistas e ocupando espaços que historicamente lhes foram negados. Apesar das hostilidades, as religiões afro-indígena-brasileiras vão se inventando nas frestas (RUFINO, 2018), utili-

zando de estratégias criativas para se fazerem visíveis nos diversos espaços, assim como garantir seus direitos.

Os fatores apresentados acerca da presença e importância da Festa de Iemanjá de Fortaleza no espaço público da cidade, demonstram o poder de agência dos povos de terreiros na sociedade e na esfera pública, que ultrapassa a ideia de ser um povo que apenas e constantemente resiste. São povos, indivíduos e comunidades, que existem na cidade, participam e constroem sua história, sendo as religiões afro-indígena-brasileiras, os terreiros – boa parte destes, verdadeiros quilombos urbanos – e a Festa de Iemanjá parte importante dessa existência, contribuindo para a continuidade de existência de pluriversos, que são em sua essência contra-coloniais.

Referências

ALAGBÀ, Associação Afro-brasileira de Cultura. **Inventário dos povos de terreiro do Ceará**. Fortaleza: Gráfica LCR, 2022.

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. Umbanda no Presidente Vargas: a "Grande Noite de Iemanjá" de Fortaleza como um modo de presença pública (1965) In: ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. **Religiões Afro-brasileiras no Ceará: temas, referências e debates**. Fortaleza: Imprece Editora, 2023.

ANJOS, Jean Souza dos.; PEREIRA, Janainna. Enfrentamentos e Tensões na Festa de Iemanjá de Fortaleza: a insegurança como fator de esvaziamento de espaços públicos. In: Antonio George Lopes Paulino. (Org.). **Religiões, es-**

paço público, tensões e conflitos em um cenário plural. 1ed.Fortaleza: Imprensa Universitária, v. 1, p. 65-76, 2021.

CAMPOS, Roberta B. C.; NERI, Raoni. Religiões Afro-Indo-Brasileiras e Esfera Pública: um ensaio de classificação de suas formas de presença. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 40(1): 133-155, 2020.

CANTUÁRIO, Maria Zelma de Araújo Madeira. **A maternidade simbólica na religião Afro-Brasileira: aspectos socioculturais da mãe-de-santo na umbanda em Fortaleza**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza – CE, 2009. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/2251 Acesso em: 22 dez. 2021.

DAMASCENO, Ilaina. **Performances Estilísticas da Umbanda na Apropriação do Espaço Público em Fortaleza- CE**. 2015. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Niterói – RJ, 2015.

GADELHA, Mylena. Festa de Iemanjá em Fortaleza ganha novo formato neste ano e chega aos fiéis por canais virtuais. In.: **Diário do Nordeste**, Fortaleza, 15 ago. 2020. Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/verso/festa-de-iemanja-em-fortaleza-ganha-novo-formato-neste-ano-e-chega-aos-fieis-por-canais-virtuais-1.2977567 >. Acesso em: 10 jan. 2021.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

MIRANDA, Ana. P. M.; BAHIA, Joana; CORRÊA, Roberta. M. Religiões afro-brasileiras e a expansão das fronteiras: desafios interpretativos sobre a produção do sagrado e das identidades religiosas na contemporaneidade. **Revista Antropolítica**, n. 48, Niterói, p.8-39, 2020.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião & Sociedade**, vol. 32, nº 1: 167-183, 2012.

MONTERO, Paula.; SILVA, Aramis Luis; SALES, Lilian. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. **Horizonte antropológico**, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 131-164, 2018.

POLI, Ivan. **Antropologia dos orixás: a civilização iorubá a partir de seus mitos, seus orikis e sua diáspora**. [2. ed.]. – Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

PORDEUS JR., Ismael. **Umbanda: Ceará em transe**. Fortaleza: Museu do Ceará, 2ª ed., Expressão Gráfica e Editora, 2011.

PREFEITURA MUNICIPAL DE FORTALEZA. **Festa de Iemanjá de Fortaleza**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2021.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1935.

RUOSO, Carolina; OLIVEIRA, Fernanda; ANJOS, Jean Souza dos. Festa de Iemanjá como patrimônio imaterial: experiências do autorregistro em Fortaleza e Belo Horizonte. In: **Museologia e Património** – Volume 5 (online), p. 275-309, 2021. Disponível em: https://www.ipleiria.pt/esecs/wp-content/uploads/sites/15/2021/09/Volume_5.pdf Acesso em 22 dez. 2021.

SALATA, Andre Ricardo.; RIBEIRO, Marcelo Gomes. **Boletim Desigualdade nas Metrópoles**. Porto Alegre/RS, n. 01, 2020.

VALLADO, Armando. **Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

VALLADO, Armando. Iemanjá, mãe poderosa. In: **Le Monde Diplomatique**. Edição 31. Brasil. 3 de fevereiro de 2010. Disponível em https://diplomatique.org.br/iemanja-a-mae-poderosa/ Acesso em 24 jul. 2020.

Festa de Iemanjá: presença, visibilidade e autoapresentação

Ilaina Damasceno
Professora adjunta da Faculdade de Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Integrante do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da UERJ.

A Festa de Iemanjá[1] ocorre no Ceará, nos dias quatorze e quinze de agosto. A orla marítima do estado é ocupada por terreiros, adeptos e turistas que reverenciam a Rainha do Mar, ofertando flores, perfumes e colares. A homenagem à orixá é uma manifestação ritualística que transforma os sujeitos participantes pela renovação das energias vitais e cósmicas, ao mesmo tempo em que, pela afirmação de sua corporeidade, afirma a presença de um grupo social na cidade. Nossa compreensão de que essa festa seja um ritual, cuja presença do corpo afro-brasileiro

[1] Utilizaremos neste texto a grafia Iemanjá, a fim de respeitar a representação escrita das associações com as quais este estudo de campo foi realizado, a saber: Centro Cultural de Umbanda Rainha da Justiça Sincera, Associação Espírita de Umbanda São Miguel e Associação Cultural Afro-Brasileira Pai Luiz de Aruanda.

em performance cria o espaço público, resulta da pesquisa de campo, realizada entre 2013 e 2019, na praia de Iracema[2], na qual pude acompanhar e compartilhar, com os iniciados nos terreiros, os desafios para conquistar visibilidade e reconhecimento na cidade. A forma dada à homenagem, provavelmente comum a todos os terreiros, compõe-se de três momentos – preparação, execução e retorno – reveladores do cotidiano como suporte simbólico de reconhecimento do grupo e, pelas referências às atividades religiosas diárias e ao enfrentamento das lutas comuns, ponto de partida para as ações no ritual.

Trata-se de um evento religioso e político, construído pela incorporação das entidades – fortalecidas pela proximidade com o mar – cujas oferendas permitem potencializar os trabalhos do ano vindouro, e, pela apropriação da cidade, por meio da performance afro-brasileira, que transforma locais de uso comum em instâncias da política. Podemos relacionar o religioso e o político na homenagem à Janaína, respectivamente, com ritual e performance. Aquele vivifica os sujeitos na espiritualidade e esta transforma a cidade, de local impedido para a vida e a apropriação dos diferentes, numa espacialidade subvertida pelo corpo afro-brasileiro, cuja agência cria o espaço da aparência (ARENDT, 2000).

Colocamos em destaque o ritual e a performance em relação com a espacialidade, na Festa de Iemanjá, na Praia de Iracema, a partir de uma etnografia engajada (HARRISSON, 2011; ABU-LUGHOD, 1993). O ritual sacraliza a espacialidade à beira-mar, dotando de sentido e significado

[2] Atualmente, a Festa de Iemanjá apresenta duas localizações principais na capital cearense: Praia do Futuro, onde a homenagem ocorre desde a segunda metade do século XX, e Praia de Iracema, onde as oferendas ocorrem desde 2013.

os locais apropriados pelos sujeitos em suas homenagens para Janaína. Para além dos atos cerimoniais, previstos para a eficácia do ritual, destacamos os corpos afro-brasileiros na praia como performances (SCHECHNER, 2006) potencializadoras das experiências constitutivas do espaço da aparência (ARENDT, 2000) que significa o espaço público da cidade. As questões que nos mobilizam são: o que acontece quando os corpos afro-brasileiros se deslocam e ocupam a praia? Como os corpos afro-brasileiros criam o espaço da aparência e (re)significam o espaço público na cidade?

O capítulo organiza-se em duas seções. Na primeira, destacaremos os processos ritualísticos de organização da Festa de Iemanjá, a partir da observação das atividades do Centro Cultural de Umbanda Rainha da Justiça Sincera, Associação Espírita de Umbanda São Miguel e Associação Cultural Afro-Brasileira Pai Luiz de Aruanda, ressaltando a espacialidade da festa, tanto na corporeidade dos sujeitos quanto nos processos de deslocamento na cidade e ocupação da praia. Na segunda, observaremos as performances dos terreiros na homenagem para Iemanjá, salientando a constituição de visibilidades, a organização de novos modos de aparecer e estar presente na cidade como processos políticos indissociáveis do corpo dos sujeitos[3]. Já nas considerações finais, retomaremos a discussão, a fim de demonstrar que o ritual religioso afro-brasileiro constituiu, historicamente, uma ação política do espaço público tomado pelo corpo.

[3] A observação dos terreiros na praia durante a Festa de Iemanjá vem sendo realizada ao longo dos últimos dez anos. Inicialmente, na Praia do Futuro e Praia de Iracema, e a partir de 2013 apenas neste bairro. A presença na festa só não foi possível, nos anos de 2018, 2020 e 2021, quando realizei o acompanhamento virtual das atividades.

Do terreiro à praia: o corpo-ritual em criação

Apesar de ocorrer fora dos bairros onde os terreiros estão instalados e dos locais de residência dos umbandistas, a Festa de Iemanjá articula saberes, conhecimentos e comportamentos cotidianos dos sujeitos, cujas vivências na periferia de Fortaleza são projetadas como referências sociais e culturais da ação, remetendo-nos para a compreensão do bairro como morada. Esta, devemos considerar, "não é apenas um lugar físico que se habita", mas, para além disso, deve ser pensado como "um espaço de comunicação" (BARBOSA, 2012, p. 104), ou seja, de interação entre os sujeitos, bem como de referências para a ação geradora da visibilidade desejada. A morada abriga relações tangíveis e intangíveis, cujas referências são os pertencimentos dos sujeitos construídos na relação das experiências espaciais e da vivência religiosa que não podem ser individualizadas ou descritas por uma lógica métrica. Cabe, pois, mencionar que a experiência sensível da cidade, o bairro onde residem e as condições de vida material e simbólicas se relacionam com experimentos corpóreos executados na Festa para Iemanjá.

Na morada, ocorre o primeiro momento identificável do ritual para Iemanjá: a preparação, rito de purificação do corpo. Todos devem tomar o banho de obrigação, com uma infusão de ervas preparada para fazer a limpeza espiritual e permitir que os trabalhos a serem executados na praia fluam melhor. O corpo deve ser preparado, estabelecendo interação entre as condições materiais de sustentação do metabolismo humano e as condições espirituais, pois o alimento que nutre o corpo de energia para os movimentos é ritualizado. Em um dos eventos em que estive presente, vale

mencionar, o caldo de peixe foi oferecido somente quando todos estavam com corpo purificado e com vestes de rituais.

Durante a refeição, os sujeitos narram o processo de organização da festa, referente às atividades a serem desenvolvidas no terreiro, destacando situações de risco vivenciadas para a compra dos peixes necessários para o preparo do alimento ritual a ser consumido coletivamente. O peixe deve ser suficiente para alimentar a todos, e sua qualidade precisa ser adequada à energia que se pretende compartilhar e emanar durante o ritual, por isso é preciso ir durante a madrugada ao mercado de peixes de Fortaleza, situado no bairro Mucuripe, num transporte público que, além de ter horário determinado para passar em um ponto de espera onde há possibilidade de violência simbólica, física ou patrimonial, seja de indivíduos desconhecidos, seja dos agentes públicos de segurança, apresenta péssimas condições de conservação.

A situação nos informa sobre as condições concretas de sobrevivência dos sujeitos e como elas interferem ou, pelo menos, precisam ser consideradas como fatores importantes de organização do ritual. E, acrescentamos, essas condições nos permitem compreender como os sujeitos se revestem de suas espacialidades de pertenças, uma vez que corporificam sua presença na relação com outros em posições inscritas em lugares da ação.

Em um dos eventos, após a refeição, seguindo o ritual, todos foram convocados para o terreiro, a fim de receber a defumação. Um dos pais de santo presentes foi o responsável pela condução da cena litúrgica. Homens do lado direito e mulheres do lado esquerdo, formaram um círculo e, no centro, à frente do altar, uma jovem vestida de Iemanjá. O pai de santo, com o defumador em brasa, lançou uma infu-

são e começou a defumação pela jovem e, em seguida, homens e mulheres. Após essa etapa, uma infusão foi servida nas mãos de cada indivíduo presente, a qual, vale ressaltar, deve ser colocada sobre a cabeça, de tal forma que frente e costas sejam igualmente banhadas.

A defumação intensifica a preparação do corpo para o ritual e estimula o olfato, pois o defumador[4] e a infusão[5], utilizados para purificar o corpo, exalam cheiros fortes de flor e alfazema, com vistas a proteger, iluminar e garantir bons trabalhos. Os odores exalados pelos dois preparos destinam-se a compor o corpo, somando-se ao alimento e às vestimentas. Parece-nos necessário enfatizar esses aspectos, uma vez que, ao sermos dominados pela visão, esquecemo-nos de que a corporeidade não é formada exclusivamente pelo que os olhos podem observar e descrever, mas pelo alimento que aguça o paladar e as defumações que perfumam o corpo.

No que tange ao traje, este se relaciona com a eficácia ritual, ao identificar o sujeito como parte do grupo e possibilitar a movimentação corporal. As vestes também indicam posição do indivíduo no grupo, razão pela qual os iniciantes obedecerem à regra básica: para homens, calças e camisas, na cor branca; para mulheres, vestidos ou saias, também brancos(as). Quanto ao uso de vestimenta ritual completa, com guias, faixas e turbantes, cabe aos pais e mães de santo e aos filhos iniciados.

4 Defumador: queima de ervas no carvão para liberar o poder energético dessas ervas, a ser absorvidos por pessoas, objetos e ambientes.

5 Infusão: líquido obtido a partir da mistura de ervas com água fervente, para retirar delas seus princípios medicamentosos ou energéticos. Na umbanda as infusões pode ser usadas para banhar o corpo, ingestão ou limpeza de ambientes.

Como uma segunda pele, investida de linguagem plástica e mítica, as roupas são aparatos estéticos, identificando os sujeitos devidamente preparados para participar das atividades espirituais. Os sujeitos criam a si mesmos nesse processo, já que, apesar de todos cumprirem as mesmas etapas nesse momento do ritual, cada um escolhe o que vai vestir e, mesmo predominando as cores azul e branco, as roupas são diferentes pelas tonalidades e pelas combinações únicas.

No evento, os homens vestiam calças e camisas de manga, com guias no pescoço. As mulheres trajavam vestidos e faixas nas cabeças e ombros. Vale dizer que, quando o corpo se movimenta, as roupas se destacam. Por ampliarem seu raio de ação durante os giros sobre si mesmo, trabalha-se com as quatro direções, numa corporeidade que se afirma e distende a carne pelo volume da roupa projetado no espaço. Além de multiplicar as forças espirituais que atravessarão os sujeitos, a indumentária ajuda na expressividade do corpo, pois funciona como "uma segunda pele, investida de complexo sistema de signos e linguagens plásticas" (MOURA, 2010, p. 102).

Do traje, emana o simbólico e o mitológico, porquanto cor e forma, além de se relacionarem com o gesto e a plasticidade, são direcionados para alcançar fins metafísicos, afinal a roupa compõe a corporeidade necessária para estabelecer contato com as energias cósmicas. Salientamos os aspectos míticos e simbólicos porque as roupas somente são colocadas depois do banho de obrigação, considerando a necessidade de o corpo estar purificado para receber a indumentária, esta que marca visualmente uma distinção religiosa e possibilita o fluxo de energias cósmicas e vitais como espaço-corpo-tempo.

A preparação do corpo para o ritual o ressalta como centro das atividades. Mundo material e forças místicas se imbricam, de tal forma que o trabalho espiritual só acontece quando ele está plenamente apto a receber energias para, depois, emaná-las. O corpo dos sujeitos se liberta pelo prazer e pela expressividade, transmitindo símbolos identificadores das divindades e dos significados do viver na religião. Ele é um texto a ser lido, cuja compreensão impõe o rompimento com a racionalidade dominante que o aprisiona na condição de receptáculo de pensamentos, suporte de indumentárias e reprodutor de gestos oriundos da consciência. Recorrendo a Oliveira (2005, p.101), podemos dizer que "é preciso ler o texto do corpo para vislumbrar nele a cosmovisão que dá sentido à história dos africanos e afrodescendentes espalhados no planeta".

O corpo participa da criação do mundo simbólico a ser reverenciado e da produção da cidade, já que as ações nele, com ele e por meio dele para realização do ritual, criam a materialidade da cidade onde o diferente é presentificado. Assim, para observar a expressividade do corpo e sua presença como marcação simbólica da cidade, o traslado até a praia é o primeiro momento, sendo, nesse caso, a perturbação da ordem espacial, por uma religião considerada periférica que se lança na centralidade. Esse percurso pela cidade, ainda que ocorra em carro fechado, sem paradas ou exibições, é parte do ritual, considerando que nele se inicia o toque de tambores, que, conjugado com pontos cantados, geradores de uma ambiência, anuncia durante o trajeto os trabalhos espirituais a serem realizados.

Para Balandier (1999), a manifestação de rua nas sociedades de liberdade é uma forma ritualizada de mostrar

oposição ou rejeitar a situação econômica e social. Desse modo, acreditamos que essa interpretação também é válida para os cortejos da umbanda[6] nas ruas de Fortaleza. Eles são práticas do ritual desenvolvidos na rua, cumprindo uma função liberadora dentro dos limites da ordem, ao colocar em cena uma contestação controlada.

Ao chegar à praia, ouvimos o som das ondas e de alguns tambores entoando ritmos para a realização de trabalhos na areia. Nas proximidades do mar, no local reservado para a realização do ritual, concentrados na forma de roda configuradora de, pelos menos, havia três espacialidades relacionadas em movimento espiral: 1) a roda como espacialidade espaço físico-material; 2) a roda como espacialidade do corpo; 3) a roda como espacialidade mítica. A roda é o espaço físico-material, constituída pela baia, como demarcação entre os iniciados no ritual e a audiência, configurando dois planos diferenciados de presença. Como espacialidade do corpo, a roda é uma conexão entre o mundo humano e as forças míticas para confirmar o pertencimento à religião em gestuais corporificados. E, a terceira, a espacialidade mítica, a roda é para onde os caboclos, boiadeiros, índios, erês e pretos-velhos convergem para festejar. As três espacialidades concorrem para a execução eficiente do ritual, e cada uma apresenta uma dimensão necessária na qual o espaço é recriado numa poética permanente de aprendizagem e de ensinamento sobre o viver.

[6] Anualmente, a União Espírita Cearense de Umbanda (UECUM) realiza, em carro aberto, o traslado da imagem de Iemanjá do centro comercial de Fortaleza para a Praia do Futuro. Além desse cortejo, há registro de, pelo menos, outras seis instituições que realizaram em diferentes ocasiões cortejos como parte do ritual para Iemanjá.

Destacamos a roda como espacialidade do corpo como momento/escala – para não dissociar tempo e espaço – que mais chama a atenção durante a homenagem para a rainha do mar. O transe mediúnico é o centro do ritual, pois quem não participa dele deve auxiliar os incorporados, a fim de atender aos pedidos das entidades e cuidar para que tudo ocorra bem. Nesse sentido, o corpo é o elo entre o mítico e o humano.

A performance ritual funde vida social com vida mítica, ao atualizar as energias no corpo do sujeito que, ao incorporar, estabelece um elo com o mundo que o circunda e, por meio das consultas realizadas à entidade, cede os benefícios dessa ligação aos consulentes. Na incorporação, há envolvimento, entrega e aprendizagem tanto dos que cedem o corpo quanto dos auxiliares, como também dos consulentes.

Com intensidades distintas, tanto o sujeito em transe quanto a assistência e a audiência são transportados pela performance para experimentar o sagrado[7]. Temporariamente, os sujeitos veem-se imersos na aura do ritual, cujas energias por ele geradas renovarão as forças para o enfrentamento da vida cotidiana, para a qual todos retornarão ao final. O ritual de transportação (SCHECHNER, 2012) é um espaço-tempo mítico vivido intensamente, cujas experiências ampliam a perspectiva dos sujeitos sobre a religião e a vida política que essa escolha implica. A transportação na baia permite a construção de sentidos, saberes e usos do espaço, subvertendo ordenamentos e regras dominantes. É uma experiência da criação de possibilidades que, nas pala-

[7] Nesse caso, não inserimos os repórteres e curiosos como parte da audiência, por registrarem a festa como folclore e por não participarem do caráter religioso.

vras de Santos (2020, p. 104), ao interpretar o pensar-viver dos grupos periféricos, especialmente na figura do malandro, significa "produzir poéticas corporais, corporeidades, que se transformam e se transformarão, a cada dia, em armas de resistência contra o racismo e contra práticas políticas de subalternização".

Na baia, o som dos tambores e os pontos cantados são relevantes, por serem mediações pelas quais as entidades são convidadas a se apresentar e realizar seus trabalhos por meio dos médiuns presentes. A musicalidade conduz energias produtoras das vibrações nos corpos de homens e mulheres, e, mesmo para os observadores, é difícil permanecer estático enquanto ecoam sons de tambores e pontos cantados. No ritual, destaca Peirano (2003), não há distinção entre comportamentos verbais e não-verbais, uma vez que ele é um complexo de palavras e de ações, tornando-o uma linguagem condensada. O ritual, vale aqui uma menção, recupera, do repertório usual da sociedade, ideias e valores da comunidade que, de outra forma, seriam difíceis de distinguir, manifestando-os em tempos e espaços determinados pelo mundo mítico que integra a sociedade (TURNER, 2005; 2008).

Na festa de Iemanjá, o ritual que se inicia no terreiro culmina na entrega de oferendas na praia, seguida do retorno ao ponto de partida. O percurso, ao tornar a umbanda visível nas ruas da cidade, condensa a afirmação religiosa e a contestação das discriminações. Esse ritual não é capaz de configurar relações para transformar a sociedade; entretanto, ao destacar oposições e contradições sociais, abre a possibilidade de outras formas de pensar e fazer sobre si. Ressalte-se que, na estrutura do ritual para Iemanjá, não

há espaço para a variação e a transformação dos modos de reverenciar[8]. Os ritos são distinguíveis – as hierarquias estabelecidas para indicar a posição e o papel de cada um no contexto ritual –, mas no momento de traslado do terreiro à praia e, na apropriação desta, concorre-se para a construção de novas legitimidades, assim como para a possibilidade de outras experiências sensíveis invadirem a cidade.

Em Fortaleza, o ritual da festa de Iemanjá apresenta três vias de temporalidade: um passado recuperado, por meio dos mitos fundadores constantemente convocados para validar as ações; um presente, como ação que une o passado ao futuro, ao usar a memória coletiva para projetar as aspirações do grupo e propor novas relações sociais; e o futuro, como devir disputado incessantemente no presente. Assim, valida-se a reunião pela homenagem sagrada; usar o ritual para fortalecer as relações entre sujeitos participantes e a presentificação na cidade, contestadora das relações sociais vigentes, ao criar uma autoapresentação (ARENDT, 1993) de si, a partir de suas espacialidades de vivência.

As espacialidades e as vias de temporalidade do ritual se imbricam circularmente, informando um modo de viver o social que não dissocia tempo e espaço e, por isso, interpela um modo de compreensão do mundo, no qual o corpo ganha centralidade. Com o corpo, aliás, percebemos, como também sentimos o mundo e, por intermédio dele, "desenvolvemos e aperfeiçoamos a comunicação com outras

[8] Cada terreiro a partir da formação religiosa e da experiência de vida de seu líder, guiado por seus mentores espirituais, define as etapas que constituem o ritual para Iemanjá. Apesar da diversidade que pode existir na experiência de vida e na formação, o ritual não aparenta ter etapas diversas e distinguíveis de uma casa para outra.

pessoas, com outros indivíduos, criando símbolos que nos permitem significar expressivamente a realidade" (TAVARES, 1997, p. 220).

A festa de Iemanjá é a entrada do corpo afro-brasileiro na cena pública, é um ritual de confirmação religiosa que, sem inverter ou romper as normas sociais[9], marca a presença da umbanda na cidade. O rito apresenta-se, dessa forma, duplamente eficaz, confirmando a vida dos sujeitos na religião e produzindo, por meio da marcação simbólica, efeitos na cidade. Por isso, a homenagem para Janaína é uma encenação de poder fugaz que, em vez de imortalizar a umbanda em monumentos, utiliza uma festa pública para a exibição da corporeidade umbandista.

O ritual pode ser esquematizado em três momentos: preparação, execução e retorno.

Quadro 01 – Momentos da performance ritual em homenagem à Iemanjá com suas respectivas atividades corpóreas

Momentos do ritual		**Ações corpóreas**
Preparação		Elaboração do corpo
Execução	Cortejo	Marcação simbólica da cidade
	Baia	Presentificação da corporalidade afro-brasileira
	Oferenda	Renovação das forças vitais e espirituais, retribuída com a entrega de presentes no mar
Retorno		Confirmação da vida na umbanda
Culminância		**Corpo símbolo discursivo**

Fonte: elaborado pela autora

[9] Há um longo debate nas ciências sociais que afirmam ser a festa um momento de inversão das normas sociais, tendo como maior exemplo a carnaval, onde as regras, leis e hierarquias são quebradas ou suspensas. Neste texto, discordamos dessa posição e sustentamos que a festa, em especial a festa religiosa aqui analisada, permite a criação de um espaço da aparência para a população afro-brasileira, mas não suspende ou inverte qualquer hierarquia. Para mais informações sobre o debate ver: Queiroz (1992) e Leopoldi (2010).

Na festa de Iemanjá, os três momentos têm em comum o corpo. Este sintetiza o cotidiano umbandista numa relação de fluxos de energias que devem ser direcionados e guiados, a fim de permitir o contato com o mundo espiritual. A forma extraordinária é a exibição pública, individual e coletiva, que presentifica os sujeitos e as divindades, resultando em uma confirmação da vida na religião que é, simultaneamente, aparição na cidade.

Por esse esquema, observa-se o corpo como um dos elementos básicos da religião afro-brasileira, um microcosmo do universo ao funcionar como o solo de símbolos das estruturas que regem a sociedade e das transformações possíveis. Diante disso, infere-se que o corpo seja um símbolo multivocal, provocador do pensamento e, como afirma Turner (2005), torna-se objeto de reflexão, pois nele se imbricam gestos, indumentárias e ritmo. Ele é a menor unidade/espacialidade do ritual analisado porque é sobre, com e através dele que as ações, relações e interações ocorrem. Portanto, "não é simplesmente fonte de todo movimento e ação", mas "um acontecimento que inaugura a existência" (OLIVEIRA, 2005, p. 128). No ritual, sua centralidade indica ainda que a homenagem para Janaína é um modo de ser, vivido em diferentes escalas espaço-temporais: do terreiro ao bairro, deste às vias públicas e, por meio delas, até a orla marítima de Fortaleza-CE.

A preparação, a execução e o retorno das comunidades umbandistas revelam a extensão do ritual, haja vista que, ao se apropriar dos lugares para organizar a reverência, não sem conflitos e confrontos com outros grupos sociais, os umbandistas produzem a cidade como materialidade de relações. Os momentos do ritual (preparação, execução e retorno),

identificadas temporal e espacialmente, são no cerne os corpos em agência, demonstrando a relação intrínseca entre estes e o território, visto aqui como a cidade. Como destaca Sodré (1997), o corpo é, na tradição africana, um microcosmo onde se inter-relacionam experiências da materialidade do espaço, recortado por diferentes escalas (a casa, a rua, a cidade, a região). Ademais, complementa o autor, é a mística que o simboliza e o espaço mítico em que habitam os deuses. Por isso, apropriar-se da cidade com o corpo é uma tomada de posse de si mesmo.

Na praia com Iemanjá: performando e criando espaço público

O corpo surge nesta análise como símbolo discursivo a reivindicar experiências espaciais questionadoras de ordenamentos, planejamentos e hierarquias que impedem o pleno exercício da vida. Ele é um símbolo multivocal expressivo de processos políticos, culturais e sociais das populações afro-brasileiras, aqui em especial dos terreiros de umbanda, pois, além da sintonia energético-cósmica emitida no ritual, a presença na praia implica a constituição de visibilidades autorreferenciadas nas quais se afirma a diferença e luta-se por direitos. Assim, o corpo ritualístico de cada terreiro torna-se uma performance política coletiva que interpela e cria outras narrativas da cidade.

Figura 1 – Terreiro na Festa de Iemanjá, Praia de Iracema, agosto de 2013.

Fonte: Arquivo da autora

Comunidades umbandistas de todas as regiões do estado espalhados pela areia, a maioria preferindo se estabelecer o mais próximo possível do mar. Às dez da manhã, a praia lotada indicava que os terreiros haviam chegado nas primeiras horas do dia. A presença de curiosos era considerável, muitos se aglomeravam para ver as atividades e fotografá-las. Ressalte-se a curiosidade que os umbandistas têm em observar como outros terreiros realizam suas oferendas; talvez, para presenciar as variações do rito e múltiplas tradições que compõem a umbanda.

Na praia, não há homogeneidade, nem mesmo nas entidades a trabalhar na areia. Alguns pretos velhos, caboclos da linha do mar, pomba-gira e exus se apresentavam, os quais podiam ser distinguidos pelos movimentos do corpo e

pelos elementos cedidos pela assistência para auxiliar na boa execução do trabalho. A multiplicidade, ao invés de invalidar os rituais, distintos uns dos outros, nos permite considerar que cada terreiro, ao executar o rito da forma como o chefe da casa determina, compõe uma performance pública reveladora da riqueza simbólica da umbanda.

A homenagem tem um ritual de preparação do corpo para que a energia das águas possa fluir nos umbandistas e entre estes e a audiência, mas não há restrição quanto às entidades que podem ou devem baixar. Na praia, várias entidades reverenciam Iemanjá. Por reunir número elevado de expectadores que, após o canto dos pontos e o baile tornaram-se consulentes, a incorporação de uma pomba-gira foi uma das observações mais significativas. Os gestos eram intensos e sedutores. O homem incorporado caminhava elegantemente, segurando a saia, mostrando uma das pernas, sem exibi-la por completo e, ao caminhar pelas extremidades do círculo de pessoas que delimitava o espaço da baia, olhava e sorria, como se estivesse exibindo sua graciosidade.

Em outro terreiro, houve a incorporação de erê[10], distinguível pelo jeito de caminhar um pouco desajeitado da mulher, que mexia nos cabelos e sorria alegremente para todos. Sua expressão facial e a forma como ficava de pé assemelhavam-se a de uma criança quando observa algo que deseja pegar. O ventre levemente inclinado para frente, os braços balançando para frente e para trás ou enrolando os cabelos com os dedos. Ao abordar os observadores, pulava na frente destes, como se quisesse assustá-los, e sorria,

[10] Entidade espiritual infantil.

pronunciando palavras com letras trocadas e repassando os bombons ofertados pela cambone[11].

Também presenciei a incorporação da cabocla Mariana[12]. O ponto cantado pelo pai de santo descrevia a forma física da entidade e salientava sua energia. Ela caminhava majestosamente, usando as duas mãos para abrir uma capa branca que acompanhava sua indumentária bordada em prata e dourado. Como realeza, empunhava-se na baia, ao postar o corpo, como rainha coroada e, com altivez, olhar os observadores de cima para baixo, como se eles fossem seus súditos. Os gestos eram rápidos e precisos, os braços não levantavam demasiadamente, e o manuseio da capa nas proximidades dos observadores os obrigava a se afastarem, abrindo o espaço necessário para uma rainha coroada passar.

Por definirem a força e a veracidade da incorporação, os gestos identificadores das entidades são elementos essenciais na performance. Eles também são modos de ser inscritos no corpo, uma forma de escrever a existência, ao andar, ao falar, como também mexer os braços, que não se restringe aos momentos de transe. Por serem uma escrita da existência, os gestos são relacionados aos espaços onde são executados, podendo ser aceitos ou censurados; por isso, no acontecer da festa, a incorporação permite expressividade máxima, enquanto no cotidiano, sobretudo fora do terreiro, é necessário conter a gestualidade afro-brasileira para estar de acordo com as normas de comportamento dominantes[13].

[11] Médium ao qual se consagra o trabalho de auxiliar mentores e guias quando estão na terra.

[12] Guia da linha dos encantados.

[13] As práticas corporais religiosas afro-brasileiras fora dos terreiros e das situações rituais públicas, ao serem discursivamente descritas como atos im-

Segundo Schmid (2002), gestos expressam as relações de poder de um período, e o encadeamento de uma sequência deles pode nos ajudar a reconhecer as peculiaridades morais de uma época. Entretanto, também são formas de praticar a liberdade criativa, porque dão conteúdo à vida dos sujeitos, uma vez que são movimentos significativos da ética do fazer consigo que se instala e torna visível o estilo de existência, manifestando como os sujeitos conduzem suas vidas.

Os gestos são elementos básicos na performance, compondo coreografias ritmadas, expressivas das entidades e do estilo criado pelos sujeitos, cujos deslocamentos motores evidenciam a orientação religiosa e a escolha de fazer da própria vida, do corpo, um modo de reivindicar a presença na cidade. Dançar é escrever significados com o corpo e se inscrever no espaço, marcando a cidade como objeto de disputas, por ser lugar da reprodução da vida e de onde podem emergir múltiplas existências.

Performativamente, os pontos cantados também devem ser considerados. Ao serem entoados, acompanhados do toque dos atabaques, têm a função de transformar o sujeito ali presente na personificação da entidade que desce para reverenciar Iemanjá. Os cantos, além de enunciarem a história dos guias e anunciarem sua chegada à gira, transformam homens e mulheres em mediadores do conhecimento

próprios para a sociedade cristã, ocidental e branca, são vividas com atenção e zelo para evitar confrontos com praticantes de outras religiões. Podemos citar: o uso de água para esfriar os caminhos, que deve ser jogada antes da entrada e saída de qualquer residência; o uso de guias e kelês, representativos da relação entre o médium e o guia espiritual ou orixá, o uso de turbantes, a reverência aos sacerdotes, popularmente conhecido como bater cabeça.

ancestral. Eles cumprem uma função estética ao preencher o espaço-tempo e outra de transmissão de conhecimento. Aprende-se sobre os guias, suas histórias e os contributos que podem realizar na existência dos presentes. Como destaca Langdon (2013), a vocalização garante a materialização de um mundo invisível e funciona como uma performance narrativa.

O elemento comum nas performances é a tríade cantar-dançar-batucar, o que faz do corpo o centro de tudo, apontada por Ligiéro (2011) como a marca das performances de origem africana. Nas incorporações, o batuque define a velocidade e a intensidade dos movimentos do corpo, e os tambores são tratados de forma ritualística. Por sua vez, os pontos cantados descrevem a energia, as proezas e a atuação das entidades. E a dança é a entrega total ao ritual, pela qual os sentidos são alterados e a incorporação pode ocorrer. Os três elementos são inseparáveis, os sons penetram o corpo dos sujeitos, fazendo nascer a dança, e o canto é a revelação da entidade, pois o próprio sujeito incorporado canta o ponto. Dançar, destaca Ligiéro (2011), seria uma aceitação das mensagens espirituais e a propagação delas pelo próprio corpo e, nesse sentido, a dança nasceria de dentro para fora do corpo, espalhando-se pelo espaço, cujo envolvimento atinge o ápice quando o sujeito entra em estado de transe.

Os sentidos são configurados na performance não só pela escolha dos elementos, mas também pelas combinações, repetições, pausas, exageros. A noção de motriz, como quem move e o que faz mover, sobrepõe-se à matriz, por esta ser usada apenas no sentido de origem, como se fosse possível esquecer que as culturas possuem dinâmicas próprias e que os contatos com outras culturas alteram as maneiras de

organização de uma prática. Não há uma matriz única, mas motrizes desenvolvidas por africanos e descendentes, e estas apresentam elementos semelhantes em qualquer lugar que ocorram independente da cor da pelo do performer, destaca Ligiéro (2011).

Figura 2 – Festa de Iemanjá, Praia de Iracema, agosto de 2019.

Fonte: Arquivo da autora.

Ligiéro (2011) ainda afirma que a performance de origem africana, ao mesclar o jogo (a brincadeira) com o ritual, empresta a toda a tradição popular brasileira um tônus e uma rítmica próprios, criando uma literatura corporal que muitos identificam genericamente como 'brasileira'. Nesse sentido, aspectos geralmente tidos como opostos nas denominadas religiões ocidentais encontram nas chamadas celebrações tradicionais afro-americanas um campo fértil de distensão e reencontro com as forças da natureza (e ances-

trais também), forças estas que se apresentam, simultaneamente, ordenadas e caóticas.

Quando observamos a Festa de Iemanjá pela performance, experimentamos a vivificação do conhecimento dos ancestrais, repassado pelos mestres, e, simultaneamente, observamos sujeitos inventando novas maneiras de viver a religião ao se apropriarem de seus símbolos e signos, para construir modos de estar presente na cidade. Basta observar os vídeos e fotos feitos pelos umbandistas, postados em seus perfis nas redes sociais, úteis para fortalecer suas identidades, saberes e criar espaços de aparecimento. Quando umbandistas fotografam e filmam a si mesmos e seus irmãos e irmãs, registram comportamentos e gestos inscritos na memória motora que transforma as matrizes ancestrais em motrizes que orientam a vida. Afinal, ritmo

> é rito (por sua vez a expressão corporal e emocional do mito) [...]. Por meio desse complexo rítmico chamado dança, o indivíduo incorpora força cósmica, com suas possibilidades de realização mudança e catarse. E o corpo (sem o qual não há rito) configura-se como território próprio do ritmo (SODRÉ, 1988, p. 123).

O pertencimento a um grupo e o compartilhamento de valores, assim como modos de fazer consigo na relação com o outro, se expressam na corporeidade, considerando serem constituídas de ações que estilizam a existência e concorrem para a significação da realidade. Durante a festa, as performances salientam o compartilhamento de experiências e de práticas de si, confirmadoras da religiosidade e do posicionamento político. No corpo, ressalta Tavares (1997, 2012), arquivam-se experiências cotidianas, comunicadas

para o mundo, por meio dos gestos que são memórias corpóreas e, nas quais, o movimento é registrado como algo produzido e elaborado em contextos específicos. Por isso, é o conhecimento corporal que o performer tem da interatividade entre cantar-batucar-dançar com a filosofia e a visão cósmica da tradição que garante sua continuidade.

A proposição de motrizes culturais supõe uma memória corporal que registra as lutas e os desafios pelos quais o corpo negro, a fim de se constituir, passou. Essa é uma recusa aos modos de ser/estar impostos pelo escravismo e colonialismo e, simultaneamente, uma potência de dialogar, com aspectos das culturas hegemônicas, apropriando-se de elementos e travestindo outros, com vistas a constituir o corpo e as performances afro-brasileiras. As motrizes, cumpre dizer,

> são e serão sempre ferramentas de transporte entre o mundo dos vivos e dos ancestres, entre o performer e a comunidade, entre o ser operário e o artista, entre o tempo do sacrifício cotidiano e o tempo das glórias e levezas míticas, não importa a época nem a sua localização geográfica (LIGIÉRO, 2011, p. 130).

O baile público dos umbandistas, para reverenciar Iemanjá, faz dos movimentos do corpo uma forma de enfrentar um adversário comum a todas as comunidades de terreiro, a discriminação das religiões afro-brasileiras. A dança funde a simplicidade do gesto e a riqueza simbólica que ele pode conter, pois não se reduz aos resultados esperados de um ato e é rica de sentidos, não sendo indiferente ou gratuita; ela não tem finalidade exterior, sua execução é razão suficiente. Entretanto, homens e mulheres que não vão à

praia também significam a cidade de Fortaleza, e a ausência de dança pública torna-se um gesto de recusa à condição de subalternidade, expressa na exposição a violência física, simbólica e patrimonial sofrida por muitos terreiros no cotidiano e no dia da homenagem à Iemanjá.[14]

Não há um horário comum para o fim das oferendas e término dos trabalhos. Cada terreiro, pela localização no estado ou em Fortaleza, pelo número de pessoas que trabalharão no dia seguinte, define a melhor situação para encerrar o ritual na praia. Muitos, por chegarem na madrugada do dia 15, encerram as oferendas às 15 horas; outros estendem até os últimos raios de sol. E, à medida que o tempo passa, percebemos a aproximação do final da festa pela luminosidade que começa a diminuir e oferendas começam a ser realizadas em grupos ou individualmente.

Se o ritual confirma a estrutura de uma sociedade, exaltando elementos do cotidiano, cuja presença na cerimônia revela sua importância para a manutenção da comunidade, a performance salienta a combinação como criadora de códigos simbólicos, capazes de inovar as relações entre os sujeitos e entre estes e o espaço. A situação performática, para Turner (1987), permite liberdade e traz o impuro e o contaminado como elementos de análise, uma vez que revelam inconstâncias temporais e reordenamentos espaciais. A performance compõe-se de comunicação verbal e

[14] Nas décadas de noventa do século passado e primeira dos anos dois mil, os periódicos locais destacavam na cobertura da Festa de Iemanjá, realizada na praia do Futuro, os assaltos e arrastões, especialmente os jornais *O Povo*, *O Estado* e *Diário do Nordeste*. Em muitas dessas notícias, a relação entre texto e imagem, disposição das informações e fotografias apresentadas, representava-se a religião afro-brasileira de forma preconceituosa e racista, imputando aos umbandistas a violência na praia no dia da homenagem.

não verbal, por meio da qual símbolos ancestres e sentidos inovadores são emitidos e significados no instante em que são performados, pois ela tem como característica a capacidade de conectar ancestralidade e inovação para organizar os contextos, dar sentido à vida.

Na Festa de Iemanjá, em Fortaleza, a performance é uma materialização da experiência sensível, ao mesmo tempo executada e expandida pelo corpo em espacialidades próprias de celebração. A performance constituída e recriada durante a dança sinaliza a tensão entre o além (o espaço mítico) e o aqui (espaço social), ao mesmo tempo em que revela o conflito entre a criação de si, constitutiva da liberdade afrodescendente, e as condições reais de reconhecimento e existência da diferença na cidade. O baile evidencia não só um movimento dos corpos no espaço, ao se projetarem em diferentes direções, mas o próprio espaço em fluxo de ressignificação onde histórias, memórias e simbologias subalternizadas aparecem. Os corpos afro-brasileiros, em dança-canto-batuque, questionam a ordem urbana, de distribuição de recursos e localização de sujeitos. Em performance, o corpo afro-brasileiro cria o espaço da aparência e atribui outros significados ao espaço público.

O espaço da aparência, como relação dos sujeitos consigo e com os outros, possibilita outras experiências da cidade, que podem (re)significar os modos como nos relacionamos com ela. A cidade, espaço público cristalizado (ARENDT, 2000), não é apenas o palco dos acontecimentos, ela participa das disputas e dos conflitos, impedindo ou permitindo visibilidade para as questões pautadas pelos sujeitos, sendo, muitas vezes, aquilo que se contesta e busca modificar.

Figura 3 – Oferenda na Festa de Iemanjá, ao fundo estátua de Iracema, Praia de Iracema, agosto de 2017.

Fonte: Arquivo da autora.

A ocupação da praia de Iracema é reveladora dessa questão, pois a presença dos corpos afro-brasileiros cantando e dançando, contesta a narrativa fundadora do estado, dispersa no imaginário popular, de negros ausentes e indígenas catequizados e docilizados, ao mesmo tempo em que denuncia as agressões e opressões cotidianas impostas pelas desigualdades étnico-raciais sustentados pelo mito fundante. O repertório do corpo afro-brasileiro confronta e interpela o arquivo da memória pública, para usar duas expressões de Taylor (2003). "As praças e as ruas", ressalta Butler (2019, p. 81), "não são apenas suporte material para a ação, mas são, em si mesmos, parte de qualquer consideração sobre uma ação pública corporal que possamos propor".

Nada mais eficaz para contestar o mito fundador e pautar as questões cotidianas de reprodução da vida material e simbólica que colocar os corpos afro-brasileiros em sua pluralidade de expressões no espaço público, cantando, batucando e dançando. Assim, a decisão de ocupar a Praia de Iracema é uma estratégia de visibilidade, pois esse trecho da orla marítima de Fortaleza tanto é reconfigurado pela presença umbandista quanto participa das conquistas recentes dos religiosos. Vale, pois, lembrar o reconhecimento da homenagem como patrimônio imaterial do município de Fortaleza que, apesar de considerar o tempo de execução da mesma, oficialmente desde a década de 1960, só logrou ocorrer após a visibilidade conquistada nessa localização mais recente.[15]

Como destaca Butler,

> o que vemos quando os corpos se reúnem em assembleia nas ruas, praças ou em outros locais públicos é o exercício – que se pode chamar de performativo – do direito de aparecer, uma demanda corporal por um conjunto de vidas mais vivíveis (BUTLER, 2019, p. 31).

Portanto, por sua performance o corpo afro-brasileiro estabelece o espaço da aparência, mobilizando um espaço público e uma esfera pública nos quais a fala não é o elemento fundamental da constituição política. A presença (o estar sendo), a visibilidade (o modo de ser visto) e a autoapresentação (a criação de si mesmo como sujeito) são dimensões corporais da ação e elementos constitutivos da política, cuja disputa é pelo espaço público, pela vida na cidade.

[15] A Festa de Iemanjá foi tombada como patrimônio imaterial do município de Fortaleza em 2017.

Considerações finais

A performance na Festa de Iemanjá é uma ritualização de sons e gestos, permeada pela experiência do imponderável, vivida na presentificação pública. É uma leitura de cidade, constituída em cada apresentação que reflete o conhecimento da tradição, afirma a autoapresentação (ARENDT, 1993) como campo de disputas, tendo o corpo como agência criadora de estilos de existência. Os saberes expressos em ação no corpo são referências para a elaboração de novas maneiras de fazer em relação a si e à cidade, tanto pelo contato com as divindades quanto pelo compartilhamento de vivências com outros. As criações podem referir-se à organização ritual ou à construção de formas politizadas de viver na cidade que afirmam a religiosidade e reivindicam respeito.

Na observação dos terreiros em conjunto, sobressai a performance plural, efervescente e polissêmica de sentidos expressos em palavras, sons e gestos. Ela não invalida, tampouco nega o ritual. Ela recupera os saberes inscritos nos corpos e, na comunhão destes, expressa sentidos de resistência e atos de rebeldia, pois "o corpo, naquelas comunidades, cumpre um papel imediato: realiza a ação direta da produção da presença" (TAVARES, 2012, p. 81). Os usos e traçados do corpo promovem e são promovidos por representações e ações políticas e, por isso, funcionam como dispositivos de agências múltiplas para a reivindicação, a luta e a conquista de direitos.

A festa exibe uma corporeidade laudatória da multiplicidade de maneiras de fazer consigo na relação com o outro, nas quais se disputa um futuro com direitos concomi-

tante às reverências ao passado mítico, ao afirmar a presença da diferença na cidade. A celebração retira os sujeitos do lugar imposto na ordem urbana ao exibir diferentes experiências sensíveis de cidade, sugerindo relações plurais afirmadoras e fundadoras das diferenças sociocultural e racial. Estas reconfiguram a teia de relações humanas, ao fazerem aparecer singularidades criativas que tencionam o modelo de cidade, as interações humanas e as formas de ser, expressando um plano de imanência em que as vidas e os mundos possíveis[16] podem se anunciar.

Em suas performances rituais, os umbandistas tornam seus corpos a demonstração da luta pela conquista de direitos, à medida que põem em pauta o conflito entre o sujeito corporificado e o corpo-produto, resultante do capitalismo financeiro, pois suas presenças transformam o modo como a cidade é apropriada e simbolizada, subvertendo a ordem urbana. Ademais, recorrendo a Ribeiro (2007, p. 4), podemos salientar que "o corpo, ao aglutinar impulsos vitais e normas sociais, constitui-se numa concreta demonstração da conquista ou da ausência de direitos. A sua autonomia, liberdade de movimento e plena realização informam sobre a afirmação do sujeito social".

Por sua vez, Schechner (2006), num esforço compreensivo sobre a performance na vida social, salienta existir sete funções para a mesma, das quais destacamos "formar ou modificar uma identidade" e "construir ou educar uma comunidade", pois essas dimensões estão diretamente re-

[16] Utilizamos essa expressão de Deleuze por compreender a performance na Festa de Iemanjá como experiência sensível de um mundo possível, onde o corpo afro-brasileiro, em sua força estética e agência criadora, institui espacialidades dinâmicas e subversivas.

lacionadas às questões discutidas neste texto, isto é, à espacialidade da Festa de Iemanjá. O ritual organiza os processos de identificação dos umbandistas, validando a cada edição as vidas vividas na religião, como também reforça o senso de comunidade de cada terreiro e entre os terreiros, ao apresentar uns aos outros os elos míticos que os unem. A performance pública de apropriação da cidade constrói uma autoimagem orgulhosa, que combate os discursos moralistas, preconceituosos e racistas que afetam as religiões afro-brasileiras.

Se compreendermos que modos de ser e aparecer sejam formas politizadas de expressar a diferença, as performances na Festa de Iemanjá estabelecem relação direta com o político. As roupas, cores, gestos, cantos e sons produzem uma marcação simbólica da orla marítima, possibilitando a apropriação do espaço produzido pela sociedade, mas, principalmente, cria o espaço da aparência (ARENDT, 2000) que mobiliza as formas da cidade, criando o espaço público.

Concordamos ainda com Arendt (2000) sobre a relevância do espaço público cristalizado na forma de cidade para a consecução do espaço da aparência. Esse espaço é uma criação em atos e palavras que se extingue ao final da ação. Cumpre ressaltar que, nessas conjunturas criadas pela e para a ação política, não podemos esquecer os conflitos e confrontos resultantes do ajuntamento dos desiguais, diversos e diferentes.

Para pensarmos os impactos do reconhecimento da co-presença na cidade, não devemos considerar a durabilidade da performance, mas a potência dos corpos em performance, a fim de criar o espaço da aparência e dinamizar o espaço público. Raposo (2014), ao fazer uma leitura dos

"novíssimos" movimentos sociais, muitos dos quais ligados ao direito à diferença, destaca que, além do uso das redes sociais como mediação no ajuntamento de sujeitos diversos sob bandeiras aparentemente comuns, a principal mudança em relação aos modos anteriores de reivindicação é a presença do corpo na rua em performance, considerando esta em seu sentido mais pleno, o de vivência. Para o autor, trata-se não só de construir uma narrativa de insurgência, mas de instaurar a possibilidade de uma experiência outra capaz de mudar performers e espectadores.

Autores em diferentes áreas do conhecimento, (OLIVEIRA, 2007; RAPOSO, 2014, 2017; RAPOSO, 2019; BUTLER, 2019; CARLOS, 2014; SERPA, 2013; MARICATO [et al.], 2013; HARVEY, 2013a, 2013b; DUARTE & SANTOS, 2012; GHON, 2016, 2017), têm destacado as ocupações de ruas, praças e parques como um novo modo de fazer "política com o corpo". Sobre isso, ressaltamos que as religiões e práticas culturais afro-brasileiras há muito se apresentaram, nesse campo de debates e questionamentos, como o espaço da aparência, por ter havido e ainda haver a necessidade de afirmar uma presença, de qualificá-la e disputar os modos de se fazer visível. Sendo assim, a partir dessa interpretação, além da Festa de Iemanjá em Fortaleza-CE, destacamos algumas ações das religiões afro-brasileiras, cuja agência/potência política é urgente: Festa de Nossa Senhora da Boa Morte, em Cachoeira-BA; Festa de Iemanjá, em Salvador-BA; Festa de Santa Bárbara, em Codó-MA.

Na Festa de Iemanjá, os corpos são atos políticos, e, ao criar visibilidade, aparência e auto-apresentação para os sujeitos umbandistas, a reunião deles na praia questiona a cidade. Aparecer, ser visto e criar visibilidades são modos

de fazer política próprios dos afro-brasileiros, em especial por suas festas religiosas, que, na relação com os festejos do calendário cristão, preservam e criam as condições de seu aparecimento.

Podemos, pois, dizer que o corpo afro-brasileiro está presente em nossa sociedade desde tempos pretéritos, construindo no espaço público outros modos de visibilidade. Em prol disso, a Festa de Iemanjá, em Fortaleza, possibilita criar uma narrativa, sem que as singularidades sejam suprimidas; afinal, ela é a tradução simbólica das relações políticas manifestas no corpo. Ressalte-se, por fim, que, durante o evento, as performances não só exibem a pluralidade da umbanda, mas também constituem formas de fazer que afirmam e criam o corpo afro-brasileiro, elaborando, durante as execuções, espaços de aparência nos quais os umbandistas veem a si mesmos como sujeitos de ação.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. **Writing women's worlds:** Bedouin stories. University of California Press, 1993.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Janeiro: Relume Dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. **A condição Humana**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2000.

BALANDIER, Georges. **O DÉDALO**: para finalizar o século XX. Tradução Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BARBOSA, Jorge Luiz. Da habitação como direito ao direito à morada: um debate propositivo sobre a regularização fundiária das favelas da cidade do Rio de Janeiro. In: BARBOSA, Jorge Luiz & LIMONARD, Ester (org.). **Ordenamento Territorial e Ambiental**. Niterói: Editora da UFF, 2012, p. 95-108.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa em assembleia. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. O poder do corpo no espaço público: o urbano como privação e o direito à cidade. **GEOUSP** – Espaço e tempo. São Paulo, v. 18, n. 2, p .472-486, Set./Dez., 2014.

DUARTE, André & SANTOS, Rodrigo Ponce. A cidade como espaço de intervenção dos coletivos: resistência e novas formas de vida urbana. **Ecopolítica**, São Paulo, n. 4, p. 33-54, Set./Dez., 2012.

GHON, Maria da Glória. Os jovens e as praças dos indignados: territórios de cidadania. **Revista Brasileira de Sociologia**, vol. 1, n. 2, p. 205-222, Jul./Dez, 2013.

GHON, Maria da Glória. Manifestações de protesto nas ruas no Brasil a partir de Junho de 2013: novíssimos sujeitos em cena. **Revista Diálogo Educacional**. Curitiba, v. 16, n. 47, p. 125-146, Jan./Abr. 2016.

GHON, Maria da Glória. **Manifestações e protestos no Brasil**: correntes e contracorrentes na atualidade. São Paulo: Editora Cortez, 2017.

HARVEY, David. **Ciudades rebeldes**: del derecho a la ciudad a la revolución urbana. Madrid: Ediciones Akal, 2013a.

HARVEY, David. A liberdade da cidade. In. MARICATO, Ermínia et al. **Cidades Rebeldes:** Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo/ Carta Maior, 2013b.

HARRISON, Faye. **Decolonizing Antropology**: moving futher toward an antropology for liberation. American Anthropological Association, 2011.

LANGDON, Esther Jean. "A viagem à casa das onças: narrativas sobre experiências extraordinárias". In: Paulo Raposo, et al. (Orgs.). **A Terra do Não Lugar**: Diálogos entre Antropologia e Performance. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 2013, p. 21-41.

LEOPOLDI, José Sávio. **Escola de samba**: ritual e sociedade. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2010.

LIGIÉRO, Zeca. **Corpo a Corpo**: estudo das performances brasileiras. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

MACIEL, Wellington Ricardo Nogueira. Tempos e espaços da Praia do Futuro: usos e classificações de uma zona liminar. 2011. 241f. – Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Sociologia, Fortaleza, 2011.

MARICATO, Ermínia. et al. **Cidades Rebeldes**: Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo/Carta Maior, 2013.

MOURA, Regina. Sobre a indumentária na festa popular: imagens, signos e fantasias. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 101-108, mai. 2010.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade:** corpo e mito na filosofia da Educação Brasileira**.** Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Fortaleza (CE), 2005.

OLIVEIRA, Lúcia Barbosa de. **Corpos indisciplinados**: ação cultural em tempos de biopolítica. São Paulo: Beca Produções, 2007.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Carnaval brasileiro**: o vivido e o mito. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

RAPOSO, Paulo. Performance, ativismo e esfera pública: arquivo, repertório e reperformance nos novíssimos movimentos sociais. In: PAIS, Ana. **Performance na esfera pública**: ensaios e páginas de artistas. Lisboa: Orfeu Negro, 2017. p. 199-209.

RAPOSO, Paulo. Festa e Perfomance em Espaço Público: tomar a rua! **ILHA**. v. 16, n. 2, p. 89-114, ago./dez. 2014.

RAPOSO, Silvia. Antropologia e performance. Terra de ninguém ou terra de todos? **Perifèria:** Revista de recerca i formacióen antropologia, Barcelona, p. 75-97, 2019.

RIBEIRO, Ana Clara Torres. Corpo e imagem: alguns enredamentos urbanos, p. 105-117. **Cadernos PPG-AU/FAUFBA**/Universidade Federal da Bahia. Salvador, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Ano 5, no especial, (2007) – Ana Clara Torres Ribeiro (Org.). Salvador: PPG--AU/FAUFBA, 2007.

SANTOS, Laudemir Pereira dos. A filosofia do malandro: estéticas de um corpo encantado pela desobediência. **Revista da ABPN**, v. 12, n. 31, dez. 2019 – fev. 2020, p. 95-112.

SCHECHNER, Richard. Ritual. In: LIGIÉRO, Zeca. **Performance e Antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012. p. 49-89.

SCHECHNER, Richard. "What is performance?". In: **Performance studies**: an introduccion, second edition. New York & London: Routledge, 2006. p. 28-51.

SERPA, Ângelo. Espacialidades do Corpo e ativismos sociais na cidade contemporânea. **Mercator.** Fortaleza, v. 12, n. 29, p. 23-30, set/dez, 2013.

SODRÉ, Muniz. Corporalidade e liturgia negra. **Revista do Patrimônio Histórico e Artistíco Nacional.** Negro Brasileiro. Brasília, IPHAN. n. 25, p. 29-34, 1997.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**. Petrópolis: Vozes, 1988.

TAVARES, Julio César de. **Dança de guerra – arquivo e arma:** elementos para uma teoria da capoeiragem e da co-

municação corporal afro-brasileira. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

TAVARES, Julio César de. Educação Através do Corpo: a representação do corpo nas populações Afro- Americanas. **Revista do Patrimônio Histórico e Artistíco Nacional.** Negro Brasileiro, Brasília, IPHAN. n. 25, p. 216-221, 1997.

TAYLOR, Diana. **The archive and the repertoire**. Durham: Duke University Press, 2003.

TURNER, Victor. **Floresta de Símbolos:** aspectos do ritual Nedembu. Niterói: EDUFF, 2005.

TURNER, Victor. **Dramas campos e metáforas**: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: EdUFF, 2008.

TURNER, Victor. **The Anthropology of performance.** New York: PAJ Publications, 1987.

Entrecruzos e geossímbolos nas festas dos Pretos Velhos e de Iemanjá em Fortaleza-CE

Nislene do Nascimento Lopes
Doutoranda do curso de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Ceará-UFC. Bolsista do Programa de Aperfeiçoamento Pessoal – CAPES. Pesquisadora do Laboratório de Estudos Geoeducacionais e Espaços simbólicos – LEGES. E-mail: nislene_lopes@hotmail.com

Christian Dennys Monteiro de Oliveira
Professor Titular do Departamento de Geografia da UFC e Coordenador do Laboratório de Estudos Geoeducacionais e Espaços Simbólicos-LEGES e membro da Rede de Pesquisa em Turismo Religioso-Nordeste (REPETUR-NE). E-mail: cdennys@gmail.com

Espaço religioso da Umbanda em trânsito

O culto às divindades representa, em todo tempo e lugar, uma forma simbólica de reverência à vida. Assim, diversas tradições religiosas capturam tal reverência por múltiplos caminhos que se intensificam nas celebrações rituais ou atos festivos. Na Umbanda, em seu entrecruzo de diversas matrizes espirituais, o trânsito ou percurso do culto não se destina a um único centro capaz de discriminar um ponto sagrado único no espaço religioso outro (profano ou mundano).

Um estudo geográfico das festas de Umbanda tem particular intenção de apresentar aqui esse *transitar religioso* como permanência no múltiplo, evidenciando a diversidade dos elementos simbólicos no espaço geográfico por meio das festas afrorreligiosas.

Vale lembrar que historicamente as religiões de matrizes africanas eram reprimidas com leis para inibir sua prática, rituais religiosos que eram criminalizados dentro das leis institucionais brasileiras. Como exemplo temos o Código Penal de 1830 que versa sobre "Offensas da religião, da moral, e bons costumes", contendo o artigo 276, que tornava crime a prática de qualquer outra forma de culto que não fosse a religião católica: "celebrar em casa, ou edifício, que tenha alguma forma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado"[1].

As religiões afro-ameríndias brasileiras tiveram um extenso processo de busca por aceitação na sociedade brasileira ao longo dos séculos, manifestando no tempo e espaço as resistências de uma cultura e religião de origem popular que ainda lutam por reconhecimento na sociedade contemporânea.

Dessa maneira, os espaços urbanos, rurais e de transição sacralizados pela força ritual podem se fazer presentes tanto no âmbito público quanto no privado. Diversos locais da cidade, suas periferias, nas áreas florestais, enfim, encruzilhadas para além das ruas, forjam-se numa representação em continuidade dos terreiros. Neste trânsito cerimonial,

[1] Dísponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm. Acessado em 21 de fevereiro de 2022.

o templo fechado e a céu aberto nos faz refletir sobre um mundo de símbolos no qual estas celebrações nos restauram uma comunicação vibrante com as divindades (orixás, guias e guardiões).

É indispensável reconhecer que existe um trânsito geográfico das celebrações, estabelecido inicialmente pela entidade que, por exemplo, designa os rituais de acordo com a demanda de um trabalho[2]. Isso implica diretamente nos rituais cotidianos do terreiro assim como nas festas umbandistas. Ismael Pordeus Junior, em sua obra *A magia do trabalho* (1993, p.57), reflete a partir de uma entrevista que "trabalho quer dizer luta, que vem do labore. Tudo que se executa dentro do terreiro é **trabalho**".

Corroborando com esse pensamento, segundo o sacerdote de Umbanda José Maria Bittercourt (2014), alguns locais são preferencialmente escolhidos para entregar as oferendas, de acordo com o Orixá ou entidade, o dia da semana e o tipo de oferenda. Segue abaixo o quadro baseado em Bittercourt (2014, p. 64):

[2] O Trabalho, segundo o dicionário de Umbanda de Ademir Barbosa Junior (2016), é uma ação magística com objetivo definido, tanto para o bem quanto para o mal. Aqui, portanto, consideramos que essas duas noções adquirem perspectivas específicas no contexto umbandista, tema a ser debatido em outras oportunidades.

Quadro 01 – AS OFERENDAS NA UMBANDA

LINHA DOS ORIXÁS OU ENTIDADES	LOCAIS PARA ENTREGA	CORES VIBRATÓRIAS	DIAS DA SEMANA	COMIDAS DE SANTO
Oxalá	Portas de igrejas, altos dos montes	Branco	Domingo	Canjica preparada com leite, açúcar, arroz com mel, clara de ovo, leite, água mineral.
Iemanjá	Mar, praias e rios	Azul e branco	Sábado	Peixe, galinha branca, verduras, frutas, mel, água e vinho espumante.
Ogum	Ruas, caminhos e nas estradas de ferro.	Vermelho e branco	Terça-feira	Galo vermelho, feijão fradinho feito com pouco tempero e azeite de dendê, angu com picadinho, cerveja clara e frutas.
Oxóssi	Nas matas	Verde-claro e amarelo	Quarta-feira	Galo carijó, porco, veado, caça em geral, farofa de carne, toda espécie de frutas, cerveja.

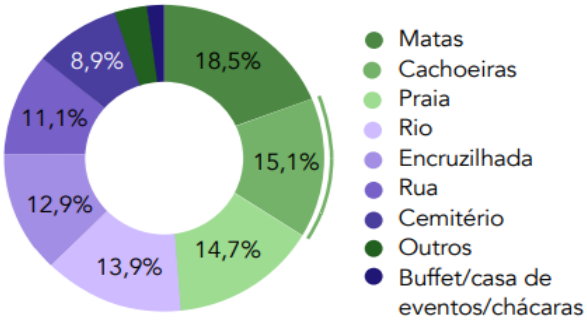
O quadro acima nos traz uma dimensão rica sobre os trânsitos geográficos e simbólicos da religião da Umbanda. Embora esta tabela seja específica de um terreiro, cujo pai de santo pertence ao estado do Rio de Janeiro, o intuito é mostrar um panorama geográfico dos geossímbolos que estão dentro de categorias mais gerais, tais como espaço, religiosidade e temporalidade, e como estas estão intercruzadas.

Além disso, o quadro nos instiga a refletir sobre a relação direta entre espaço geográfico, entidades e símbolos, sendo estes últimos cores, desenhos, comidas e as celebrações que extrapolam os espaços físicos dos terreiros. É importante ressaltar que cada terreiro tem suas particularidades com relação aos orixás, entidades e símbolos, resultado das dinâmicas cotidianas de cada casa, sua hierarquia e ancestralidade, suas tradições, entre outros fatores.

Assim, ao pensamos sobre a constituição da Umbanda, é possível enxergar as dimensões fractais de realidades, temporalidades e espacialidades que compõem a cosmovisão umbandista, que a torna una no diverso. As espacialidades onde ocorrem os rituais variam e se interseccionam em todo Brasil. Um forte exemplo disso é apresentado por Fernando Vallado (2002), ao falar das grandes festas ao Orixá Iemanjá em lugares públicos e ao destacar que muitas cidades da costa brasileira se dirigem à beira-mar.

Outro material utilizado para nossa análise sobre a relação geográfica, simbólica e religiosa é o *Inventário dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas do Ceará*, pesquisa realizada pela Associação Afro-brasileira de Cultura Alagbà em parceria com o governo do estado[3]. Esse material conta com 494 entrevistas em diversos âmbitos, inclusive com os principais pontos geossimbólicos onde os rituais são realizados, como podemos observar no seguinte gráfico:

Imagem 01 – Espaços utilizados nos rituais do Ceará



Fonte: ALMEIDA, 2022.

[3] Disponível em: https://www.associacaoalagba.com/_files/ugd/71c357_b4a751ee3ffd4165b42f74acaf5578ee.pdf Acesso em 05 de abril de 2022.

Como podemos perceber, 18,5% povos de terreiros no Ceará realizam rituais nas matas, 15,1% realizam rituais em cachoeiras e 14,7% em praias. Essas celebrações estão diretamente relacionadas com as entidades e os Orixás cultuados, seres que habitam ou fazem parte desses espaços. Além desses lugares, podemos observar outros espaços e práticas que transcendem o terreiro, como, por exemplo, rituais que são realizados nos cemitérios, assim como espaços para determinadas entidades, como no caso do cruzeiro das almas, onde existe um local específico para oferendar, acender velas para os Pretos Velhos.

É importante destacar que, uma vez que o *Inventário* traz dados acerca de terreiros em todo o Ceará, algumas dessas indicações devem ser compreendidas com base nas especificidades do território cearense. Nesse caso, devemos considerar que as praias, por exemplo, não são acessíveis a toda a população, principalmente aquelas que se localizam no interior do estado e que celebram a Festa de Iemanjá e outras entidades ligadas as águas em um rio, lagoa ou açude mais próximo.

Luiz Rufino (2019) afirma que a encruzilhada é a boca do mundo, sendo assim, como entrecruzamento desses espaços, esquinas e caminhos geram atravessamentos que dizem respeito a todas as bandas, à Umbanda, ao espaço geográfico e à constituição da realidade brasileira a partir da religião afro-brasileira, nos mostrando que as raízes dos saberes ancestrais tomaram novos rumos no espaço geográfico e cultural.

Nesse intuito pretendemos buscar os entrecruzamentos entre a maior festa tradicional de terreiro da Umbanda em Fortaleza, ou seja, a festa dos Pretos Velhos, como é in-

dicado pelo *Inventário*[4], e a festa de Iemanjá realizada na praia de Iracema, sendo esta celebrada em espaço público, procurando entender os movimentos geoculturais de união e espraiamento que interligam as duas festas mais tradicionais da Umbanda fortalezense.

A caracterização preliminar da Festa de Iemanjá e da Festa dos Pretos Velhos, a ser feita a seguir, apontam ricos processos de significação ritual na contemporaneidade. Na sequência, buscamos os fundamentos teóricos e os desdobramentos da abordagem cultural desta geografia umbandista em seus enfrentamentos urbanos na cidade de Fortaleza.

No caso das duas celebrações estudadas neste texto, procuramos entender quais elementos geossimbólicos transitam na festa dos pretos Velhos e rememoram o processo de luta e libertação dos povos escravizados e a leitura da realidade, entendida a partir dessas entidades, e que expandem as fronteiras físicas e espirituais do terreiro para a praia de Iracema, no contexto da Festa de Iemanjá, ampliando as dimensões mágico-religiosas e geossimbólicas na cidade.

Procuramos discutir sobre a simultaneidade deste "duplo ato festivo", em sua densidade espaço-temporal de trânsito, nas tradições da Umbanda na cidade de Fortaleza e suas festas. Embora realizadas em localidades geograficamente distintas, é possível observar que as relações simbólico-religiosas extrapolam o limite físico, constituindo trânsitos na espacialidade.

O ponto inicial desta pesquisa baseia-se nos métodos fenomênico e de afetação. Segundo Heidegger (2002), o termo fenômeno significa lançar luz sobre si, neste caso, o

[4] Ver Almeida, 2022.

que entendemos é que ao pensar sobre o fenômeno buscamos interpretar o que está além da aparência do manifesto.

Dessa maneira, ao pensarmos na festa de Iemanjá e dos Pretos velhos, aparentemente no espaço geográfico da praia e do terreiro, tudo está ali dado diante de nós, ou seja, os símbolos estão dispostos para reverenciar e referenciar as entidades e os Orixás no espaço geográfico com cores, vestimentas, velas, presentes, comidas entre outros elementos geossimbólicos que estão diante de nós nas celebrações.

Entretanto, o aparente é a última e a primeira dimensão de várias que se constitui na realidade vivida e experienciada. A primeira, pois, ao entramos em contato com o espaço geográfico, neste caso das festas em estudo, temos uma primeira definição; e a última, pois é preciso observar as outras dimensões que compõem o espaço cultural das festas religiosas da Umbanda.

Essa afirmação nos projeta ao desconhecido e ao mesmo tempo nos aproxima das tramas e trânsitos do espaço-tempo, que se intercruzam histórica, política, culturalmente e que confluem para a constituição da umbanda no Ceará e suas festas.

Outro método pensado nesta pesquisa é o método de afetação tendo como principal aporte teórico a antropológa Jeanne Favret – Saada que em entrevista no canal do youtube *Les Possédés et leurs mondes*[5] fala da sua experiência em campo, onde explica que cada um de nós é um encontro de dimensões etnográficas.

[5] Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=TdS07Wy8Eyg&list=PLem2YGGkt1CtZdc3IoIO-n69BvqmcqA00&index=2. Acessado em 08 de dezembro de 2021.

Isso significa dizer que sentir, ser afetado no campo, traz ao pesquisador uma intensidade na experiência quer seja em um ritual, celebração ou outro contexto, e não apenas uma observação analítica clássica de estudo, o que possibilita uma compreensão maior do pesquisador e do leitor na apreensão do fenômeno que está acontecendo.

Pensando na dimensão geográfica, a etnografia baseada na afetação nos possibilita entrecruzos geoespaciais e simbólicos que permitem uma aproximação maior com os fenômenos religiosos no espaço geográfico dos terreiros e das celebrações da Umbanda cearense. As nossas experiências são parte constituinte de um caminho que se entrecruzam com discussões geográficas, sensoriais e em alguns momentos até mesmo metafísicas, uma vez que, em campo, a pesquisa nos possibilitou uma conversa direta com entidades dos terreiros e das festas.

As Festas Negras em Fortaleza: a Umbanda em observação

Paul Claval (2004) nos convida a refletir sobre a cidade e as festas, uma vez que, ao acontecerem, manifestam no espaço geográfico as diversas realidades sociais que movimentam a vida cotidiana urbana. Claval também nos fala acerca das contradições socioespaciais, como por exemplo as festas que ocorrem nos espaços mais pobres e que são muitas vezes invisibilizadas pelo discurso do que é cultura, o que deixa certas manifestações que acontecem no espaço urbano excluídas das programações culturais da cidade.

Historicamente, a população e a cultura negra sofrem neste processo de invisibilização, assim como as festas afror-

religiosas. Quer na cidade ou no campo, a intolerância religiosa ainda se faz muito presente na sociedade brasileira e ainda existe pouco apoio governamental para evidenciar as festas negras no estado e na capital.

Entretanto, as manifestações da cultura negra no estado do Ceará e em Fortaleza resistiram a esse processo de invisibilização, criando estratégias, incorporando e entrecruzando a diversidade cultural para dar continuidade a suas cosmovisões, crenças e modos de viver. Essa realidade pode ser observada nos estudos realizados em Fortaleza no início do XIX por Janote Pires Marques (2009. p. 23):

> Aparentemente essas festas podiam servir para aliviar sofrimentos e tensões, constituindo, ao mesmo tempo, espaços onde os negros se encontravam, trocavam ideias, faziam acordos. Momentos de diversão, instrumentos de enfrentamento do poder oficial, fontes de transgressão das normas provinciais eram dimensões que provavelmente também se entrecruzavam nessas reuniões com a música, cantos, danças, comidas, bebidas, adereços e roupas especiais.

As festas negras na cidade, portanto, ao mesmo tempo em que mantinham as raízes africanas, também negociavam com a cultura dominante da época, continuando e entrecruzando as práticas culturais afro-religiosas nas práticas culturais da sociedade do século XIX. O que percebemos é que ao longo dos séculos as festas religiosas no Ceará se reinventavam para sobreviver e acompanhar o crescimento das espacialidades e temporalidades da metrópole fortalezense.

Essa reinvenção para conservar, entrecruzando religiões de base cristã, como o catolicismo e o espiritismo junto com a pajelança dos povos indígenas e o universo dos orixás,

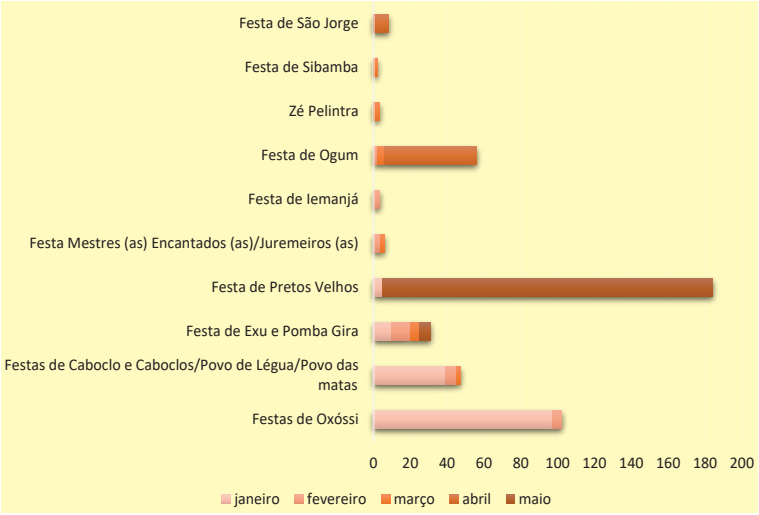
dá continuidade às ancestralidades afro, formando a Umbanda e contribuindo para a formação geocultural na cidade e dos espaços urbanos de resistência cultural e afrorreligiosa.

As festas afro-brasileiras durante os séculos emergem e submergem demonstrando a dinâmica socioespacial cultural da cidade, em que as festas podem ser dissolvidas, agregadas e revisitadas. No caso da cidade de Fortaleza, as festas negras muitas vezes eram invisibilizadas ou proibidas, sobretudo quando estavam diretamente ligadas ao universo mágico-religioso.

Ao pensarmos no presente, as festas tradicionais afrorreligiosas manifestam a diversidade etnocultural nos espaços geográficos, promovendo reflexões e afirmações da sua ancestralidade. Dessa maneira, as festas afro-religiosas que ocorrem no Ceará que acontecem nos terreiros da periferia de Fortaleza e nos espaços públicos manifestam no espaço geográfico os símbolos da resistência, de epistemologias negras e cosmológicas da religiosidade afro-brasileira.

Com base no *Inventário dos povos de terreiro do Ceará* (2022), podemos observar as principais festas e os meses em que são realizadas, optamos em trabalhar de janeiro a maio, pois o intuito é compararmos as festas que são realizadas nos terreiros, e demonstrar que, dentre estas, a Festa dos Pretos velhos tem um grande destaque, conforme podemos observar:

Gráfico 01 – Principais festas afrorreligiosas no Ceará, 2022.



Fonte: ALAGBÁ, 2022. Gráfico elaborado pelos autores.

O gráfico nos dá um panorama geral das festas que ocorrem e o mês em que cada uma é preferencialmente realizada[6], como, por exemplo, a festa do orixá da caça e da fartura[7], Oxóssi e seus caboclos, realizada principalmente no mês de janeiro. Fevereiro e março não têm predomínio de apenas uma festa, sendo estas: festa de Exu e Pombagira/Lebara, festa de caboclos e caboclas/povo das Léguas/Povos das matas, festas de Oxóssi, festas de Mestres(as)/Encantados(as)/Juremeiros (as), festa de Iemanjá e festas de Ogum. (ALAGBÀ, 2022).

Em abril são celebradas as festas de Ogum e São Jorge. Em seguida, maio revela ser o mês com a maior quantidade

6 Embora haja preferência em realizar a festa da entidade de acordo com o mês, não é uma regra. Depende do funcionamento do terreiro.

7 Oxóssi também é associado ao frio, à noite e à lua, suas plantas são refrescantes. É ligado à floresta, à árvore e aos antepassados.

de celebrações em relação aos demais meses do ano, com a festa de Pretos Velhos realizadas nos terreiros. A tradicional festa também é sincretizada com as celebrações marianas da Igreja Católica, voltadas para a santa nossa senhora do Rosário. Além disso, há uma alusão à data e ao mês de libertação institucional dos povos escravizados, sendo esta um discurso colonizado que também se entrecruza na realização da festa aos Pretos Velhos.

A Festa dos Pretos Velhos ocorre nos terreiros localizados em sua grande maioria nos bairros periféricos da metrópole fortalezense. Esta festa é assim nomeada em referência às entidades diretamente ligadas às memórias dos povos escravizados ou descendentes, pessoas que detinham a sabedoria e conhecimento de ervas, plantas, rezas de cura, conselhos, culinária e que, mesmo após deixarem o plano terreno, retornam espiritualmente e continuam a passar sua sabedoria por meio dos médiuns.

A aparição dessas entidades, assim como suas festas, evoca o conhecimento, a sabedoria, a luta e ajuda atemporal dos afrodescendentes frente a constituição da realidade. Corroborando com essa discussão Maria Helena Villas Bôas (2011, p.282) afirma que:

> Do nosso ponto de vista aqui está o grande interesse na religião umbandista: o fato de mergulhar tão profundamente na realidade brasileira, de buscar aí inspiração, transformando em símbolos figuras do cotidiano popular e buscando a seu modo o seu significado mais profundo.

Os pretos velhos não são apenas símbolos de uma realidade passada. Ao contrário, eles evocam a constituição da identidade histórica, geográfica e simbólica, que se entre-

cruzam por intermédio do médium nas giras da Umbanda, trazendo a rememoração do cotidiano e o conhecimento ancestral, além do conhecimento ensinado aos filhos (de santo) para ajudar as pessoas que precisam de sua ajuda.

Há registros do século XIX e XX das manifestações ligadas à irmandade do Rosário que junto às festas católicas traziam para as manifestações culturais urbanas as congadas, sambas e maracatus na capital fortalezense. (MARQUES, 2009). Essas manifestações também podem ser evidenciadas em outras capitais, festas tradicionais católicas que estão sincretizadas com os orixás e caboclos.

Isso significa que a Festa dos pretos velhos celebrada também em boa parte dos terreiros de umbanda do Brasil e no Ceará guarda uma relação direta entre ancestralidade africana e as manifestações das festas pretas no espaço geográfico, principalmente com as celebrações relacionadas as irmandades do rosário, composta principalmente pelos negros nos séculos XIX e XX e que trazia esse caráter público, principalmente com as congadas, simbolizando no espaço urbano a história ancestral e religiosa afro-brasileira.

O campo religioso da Umbanda – e suas outras variações na tradição afrodescendente – permite a entidades como os pretos velhos a designação de múltiplas temporalidades, perpassando desde o período histórico, econômico colonial, aos dias atuais e configuram uma leitura de realidades da constituição socioespacial do país.

Já a Festa de Iemanjá é uma das festas de religião afro-brasileira mais conhecidas e celebradas no Brasil. Em Fortaleza, a festa é celebrada no mês de agosto, entre os dias 14 e 15, ocorrendo em duas praias turísticas de Fortaleza, a saber, Praia do Futuro e Praia de Iracema/Meireles, sendo a

maior celebração umbandista que ocorre em espaço público na metrópole. Além disso, a festa da Orixá também é celebrada em vários municípios do estado.

A celebração já ocorre na cidade há mais de 50 anos, mas só foi definitivamente reconhecida como patrimônio cultural do município de Fortaleza no ano de 2018 (PREFEITURA, 2021). A iniciativa ao processo de salvaguarda para registro de patrimônio imaterial da cidade foi encabeçada pela União Espírita Cearense de Umbanda (UECUM) e pelo Instituto de Difusão de Cultura afro-brasileira (INDICA), com a participação de outras entidades apoiadoras.

Fortaleza, enquanto cidade litorânea, manifesta uma relação intrínseca entre seu crescimento urbano e a distribuição espacial dos terreiros de religião afro, uma vez que, enquanto a população fugia das secas no interior, principalmente no período do século XIX e início do século XX, bairros litorâneos até então desvalorizados pela elite eram ocupados por grupos que buscavam sobreviver na metrópole. Dessa maneira, as práticas mágico-religiosas[8] que deram origem aos terreiros e mais tarde a umbanda apareciam conforme o crescimento urbano da cidade. (LOPES, 2021). É somente em meados do século XX que os discursos higienistas conferem a parte do litoral uma imagem positiva, fazendo com que a elite fortalezense passasse ocupar os bairros próximos ao mar. Pouco a pouco, a população pobre é "expulsa" para as bordas da cidade, dando origem a novos bairros e terreiros que compõem a periferia da cidade.

[8] É importante ressaltar que o termo, a religião Umbanda, só foi oficialmente registrado em 1908, com pai Zélio de Moraes, pela federação Espírita de Niterói – RJ.

Embora as duas festas em estudo sejam aparentemente distintas, pois ocorrem em locais diferentes (no espaço público e dentro do terreiro), as festas de Iemanjá e de Pretos Velhos se interligam por meio dos elementos simbólicos e geoculturais, causando movimentos e trânsitos. E, ao pensarmos o espaço geográfico enquanto dimensão da cultura, nos deparamos com movimentos múltiplos que constituem o processo de comunicação e entendimento das realidades da humanidade que se entrecruzam no tempo, no espaço e nas festas religiosas. Corroborando com esse pensamento, Christian Dennys Oliveira (2016)[9] afirma:

> Ao vincular experiência geográfica a percepção do outro, da vizinhança, do espaço além, os homens se lançam nas *aventuras neolíticas* (do campo, da cidade, do estado) para compor a hierarquia das diversidades. O espírito nômade, deixa apenas de ser corpo natural em si, interior inconsciente apenas, e ganha, a partir de então, foco de contradições, alvo de disputa. Seja por identidade mítica do lugar (*topofílica* ou *topofóbica*, na voz de Yi-Fu-Tuan), o mundo extraterrestre desafia meu sistema de valores habituais e funda um dilema geográfico (aberto a se tornar um *sistema*) na experiência humana. Autora da mais impactante pegada ecológica na epiderme do planeta, a Humanidade multiplica seus rastros e inventa formas de contê-los de maneira exponencial. Pegadas sucessivas criam a cinegrafia da passagem, do desfile, trajetória.

Sendo assim, os diálogos particulares e universais que a festa de Iemanjá mantém com a festa dos Pretos velhos é a luta histórica, social, espacial e simbólica pela continuação ancestral

[9] V Congresso Brasileiro de *Educação Ambiental* Aplicada e Gestão Territorial. *Espírito Nômade em Espaços de Educação* Ambipatrimonial. 2016. (Congresso). Acervo pessoal.

do conhecimento afro-brasileiro secular, revelando neste processo o nomadismo que a cultura e a religião afrodescendente realizaram ao longo dos séculos. Nos dias atuais podemos ler no espaço urbano e geocultural as formas e deformas do entrecruzamento do que hoje é a umbanda no Brasil e Ceará.

Consideramos que os Pretos velhos são os ancestrais africanos que atravessaram o atlântico, que trouxeram consigo a leitura de seu mundo e que por meio da oralidade possibilitaram novas leituras, linguagens, códigos e geografias rememorando por meio dos rituais afroreligiosos mais que sua cosmovisão, mas o trânsito de sua identidade geocultural e simbólica afro-brasileira. É a partir desta transitoriedade que a Festa de Iemanjá marca a presença pública da Umbanda, quando pessoas e divindades ocupam e se deslocam na cidade, atualizando modos de resistência e diáspora.

Geografias festivas da Terra: Saudando os Pretos Velhos e Pretas Velhas

Os pretos e pretas velhas são descritos na umbanda como os espíritos que, na condição de escravizados, evoluíram por meio da dor, sofrimento e trabalho forçado. Magos da Luz, da sabedoria, trazem consigo o conhecimento da alta espiritualidade. (JUNIOR, 2016.)

Também são conhecidos como pais e mães, vovós e vovôs e ainda tios ou tias, representando a sabedoria construída pelo tempo e pela experiência espiritual, espacial e temporal. Quando no plano terreno, ajudavam os mais novos na fé, com o auxílio dos orixás e pela mediação do catolicismo, e por isso muito de seus nomes geralmente fazem referência a santos católicos acompanhados de seu topônimo da fazen-

da onde nasceram ou vieram, ou da região africana de sua origem, como por exemplo Pai Benguela, Pai Bendito, Vovó Maria Conga, Vovó Rosa da Bahia (JUNIOR, 2016)

Isso significa que os pretos velhos, além do espaço físico, guardam relações espirituais com a geografia terrena, dando conotação espiritual ao espaço geográfico, rememorando os espaços que construíam durante sua vida terrestre, sua cultura, luta e leitura de mundo. Isso nos mostra que, do ponto de vista histórico e geográfico, os pretos velhos e pretas velhas estão permeando a própria constituição do Brasil desde sua chegada, participantes dos movimentos econômicos, políticos e sociais do povo negro no Brasil. Na umbanda essas entidades têm oportunidade de contar, rememorar e orientar seus descentes e a quem a eles recorram por meio da consulta com os médiuns.

Podemos dizer que os pretos e pretas velhas são anteriores à umbanda e sua institucionalização. Sua presença não era aceita nas mesas brancas espíritas e é umbanda, entre as décadas de 1920 e 1930, que traz o lugar no gongá[10] para estas entidades. São algumas delas: Vovó Maria Conga, Vovó Maria do Rosário, Vovó Rosa da Bahia, Pai Antônio, Pai Firmino d´Angola, Pai Benguela, Pai Luiz de Aruanda, entre outras.

Estas velhas entidades que cruzaram o atlântico rumo ao Brasil e Ceará trazem uma importante contribuição não só para o terreiro, mas para toda comunidade, pois seu principal papel também é atuar na escuta e aconselhamento, no auxílio psicológico, no preparo de banhos de ervas medici-

[10] Segundo o dicionário de umbanda de Barbosa Junior (2016), gongá ou congá significa terreiro, altar.

nais, e outras assistências muitas vezes inacessíveis do ponto de vista econômico.

A Umbanda traz como principal marco essa multiplicidade transcendente do espaço geográfico, das religiões e do corpo que estabelecem leituras da realidade por meio das entidades. Corroborando com esta afirmativa, Patrícia Birman (1983)[11] assevera que a Umbanda tem como principal marco a não homogeneidade da religião, o que permite as ramificações afro-religiosas dentro da própria Umbanda, como por exemplo, a Umbanda terecô, Omolocô, entre outras[12].

Dessa forma, a festa e outras celebrações para os pretos velhos têm uma ligação cosmológica espiritual e material expressa no espaço geográfico. Além disso, a festa de Preto Velho está diretamente relacionada a origem e vinda dos povos africano em situação de trabalho escravo e seus desdobramentos na constituição da identidade brasileiro, sendo esta festa é uma das mais tradicionais dos terreiros de umbanda no Brasil.

Entre experiências e afetações: a Festa dos Pretos Velhos no terreiro Associação Pai Luiz de Aruanda, Barra do Ceará, 2021

No ano de 2021, tive oportunidade de participar da festa de Pretos Velhos no terreiro da Associação Pai Luiz de Aruanda, localizado no bairro Barra do Ceará. A casa, cujo re-

[11] Disponível em: https://livrogratuitosja.com/wp-content/uploads/2021/03/O-Que-E-Umbanda-by-Patricia-Birman-z-lib.org_.pdf. Acessado em 19 de maio de 2022.

[12] Para mais informações sobre essas ramificações no contexto cearense, acessar o *Inventário dos povos de terreiros no Ceará*, disponível em: https://www.associacaoalagba.com.

gente é o preto velho Pai Luiz de Aruanda, possui dez anos de existência e é liderada por Mãe Bia Pomba Gira e Pai Ricardo.

A festa acontece sempre em maio, na última quinzena do mês, correspondendo ao período do ano em que essas entidades são festejadas no Ceará e em outras regiões brasileiras, e ocorre na área da frente da casa, pois o espaço é maior e comporta a grande quantidade de pessoas que chegam ao terreiro. Além disso, também é neste mesmo espaço que se localiza a "cabana dos pretos velhos", construções de barro e palha as quais são dedicadas a estas entidades, onde estão imagens das entidades.

Imagem 02 – Festa de Pretos Velhos, Pai Luiz de Aruanda, 2021 – Cabana dos Pretos Velhos.

Fonte: Lopes, 2021.

Neste espaço, pais, mães, filhos de santos de outros terreiros do bairro e simpatizantes reúnem-se na entrada da casa, perante a cabana dedicada ao preto velho Pai Luiz

e, aos toques dos tambores, os caboclos são incorporados e seus pontos cantados. Essas entidades são as primeiras a chegar. Entretanto, a "descida" dos pretos e pretas velhas só é realizada quando os pais, mães de santos, inclusive dos terreiros vizinhos, vão para dentro do espaço do altar, o gongá, e lá recebem as entidades.

Utensílios feitos de barro, como, por exemplo, copos e pratos, pilões, velas e esteiras de palhas também são utilizados durante a festa. Também podemos mencionar a presença das comidas típicas, feitas à base de milho, coco e frango, além do *aluá*, bebida tipicamente afro-indígena, o que nos revelam os diversos elementos que integram dimensões alimentares e espirituais. Esses alimentos são levados até as entidades para serem benzidas e são servidas no final da festa. Outro elemento visto e oferecido constantemente é o café, bebida presente nas festas de todo o Ceará.

Imagem 03 – Corporeidades, imagens e utensílios da Festa dos Pretos Velhos na Associação Pai Luiz de Aruanda, 2021.[13]

Fonte: Compilado de Lopes, 2021.

[13] Descrição das imagens: imagem A é da Preta Velha Mandinga; a imagem B refere-se a comidas típicas e utensílios de barro e madeira; e, por fim, a imagem C retrata o Preto velho incorporado no médium.

Os Pretos Velhos geralmente usam chapéus de palha, cachimbo, a calça comprida dobrada até o início do tornozelo e uma bengala. Como costumam ser muito idosos, o corpo do médium se movimenta de modo curvado, com passadas mais curtas e pesadas e um semblante fechado.

É importante ressaltar que no início da festa de Preto velho os protocolos de segurança e prevenção do COVID-19 foram seguidos, pois participantes estavam de máscaras. Entretanto, conforme a continuação da festa, pontos cantados e êxtase dos médiuns, algumas entidades tiravam a máscara para poder fumar ou beber café, entre outras ações que requeriam a retirada da máscara. Enquanto isso a maioria dos presentes cantavam com máscaras.

Ressaltamos que na umbanda o corpo do médium e o gênero não são determinados de acordo com os parâmetros heteronormativos da sociedade em geral ou de outras religiões. O médium pode incorporar uma Preta Velha e, por exemplo, utilizar vestidos brancos, xales de crochê, lenços para amarrar na cabeça, juntamente com o cachimbo na mão. O médium ou cavalo recebe qualquer entidade e esta se caracterizará como quiser, utilizando chapéu de palha, cachimbo, entre outros objetos, trazendo no corpo do médium as características específicas de cada preto ou preta velha. Além disso, os sentidos também são alterados, como, por exemplo, a entidade "Sibamba" que, ao incorporar no médium, traz consigo os movimentos do estado de embriaguez.

A Umbanda traz uma infinitude de elementos que podem ser observados, estudados pela geografia cultural, e

que vão desde os pontos cantados[14] aos territórios dentro do terreiro e subdivisões espaciais que seguem as orientações das divindades regentes. Esses processos se estendem a outros espaços externos que são sacralizados para celebrar as entidades e seus rituais, tornando-os um único terreiro a céu aberto, como a Festa de Iemanjá na praia de Iracema, ou reunindo vários.

Os terreiros localizados na cidade de Fortaleza realizam diversos movimentos geográficos e culturais dentro da cidade, quando participam da Festa dos Pretos Velhos. Corroborando com nosso pensamento, Muniz Sodré (2019, p. 65) afirma que:

> [...] o espaço pode inclusive "morrer" e passar para o além, a fim de que os membros da sua geração possam habitá-lo". São numerosos os ritos de reconstrução do mundo ou de "restauração de espaços", fundados em critérios biossimbólicos ou cosmobiológicos.

Desse modo, a umbanda imprime no espaço os símbolos que se referem à construção e leitura da realidade no espaço geográfico, demarcando os pontos geográficos, políticos, econômicos e culturais que constituem a religião, seus rituais e festas. Jean Duvignaud (1983) fala que a festa destrói, se apossa e se instala no espaço. Utilizando provisoriamente os signos coletivos, a festa se dispõe para um poder, um transe, um êxtase, abolindo momentaneamente as representações dos códigos cotidianos da sociedade.

[14] Pontos cantados são músicas e toques específicos para determinada entidade.

Geografias festivas do Mar: Saudando Iemanjá

As narrativas de origem da festa de Iemanjá no Ceará são diversas. Mas, segundo Pordeus Junior (2011), referência nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras no Ceará, há uma história predominante nas narrativas, onde Mãe Júlia Condante teria começado as primeiras celebrações, na década de 1960, na parte leste da cidade de Fortaleza, local de difícil acesso na época.

No Ceará, a Umbanda é institucionalizada a partir de 1950, tendo como responsável Mãe Júlia Condante a qual é responsável pela a primeira organização da Festa de Iemanjá em Fortaleza. Ainda segundo Ismael Pordeus Junior[15], as federações de umbandas também desempenham um papel muito importante, pois além de denunciarem agressões policiais, também divulgavam socialmente a religião.

Em seu trabalho de tese Maria Zelma de Araújo Madeira Cantuário (2008) fala da a atuação de mãe Júlia na umbanda cearense, que se deu entre os anos de 1950 a 1980, somando mais de trinta anos no sacerdócio e falecendo no ano de 1984. Os registros de sua participação são vários, como na imagem a seguir:

[15] Disponível em http://www.digitalmundomiraira.com.br/Patrimonio/CulturaNegra/Diversificado/%5BJORNAL%20O%20POVO%5D%20Terreiro%20Centenario.pdf . Acessado em 22 de dezembro de 2021.

Imagem 4 – Foto de mãe Júlia na festa de Iemanjá.

Fonte: Cantuário, 2008. Adaptado Pela autora.

Esta imagem nos revela o movimento do povo de terreiro em Fortaleza, que reunia, além dos umbandistas, pessoas católicas, espíritas e curiosos para a celebração até então na praia do Futuro. São vários os discursos sobre a origem e o primeiro local a ser realizado a festa de Iemanjá, o que enriquece ainda mais nossas investigações, pois os discursos compõem a história oral e geocultural e entrecruzam discursos geográficos, espirituais e de protagonismo da umbanda cearense, como é o caso de Mãe Júlia Condante. Segundo Cantuário (2008, p.210):

> Por certo tempo, Mãe Júlia e sua mãe permaneceram sob tutela de José Pinto do Carmo, morando nas proximidades do bairro Jacarecanga, região próxima ao Centro da cidade de Fortaleza. Mãe Stela conta que esse senhor se apropriou dos bens financeiros deixados pelo pai de Mãe Júlia e passou a ser dono de fábricas do ramo de redes. Diante dessa situação desfavorável, ela resolveu procurar outro lugar para morar, alugando um pequeno quarto. Casou-se e engravidou. Contudo, antes de conceber seu filho, ficou viúva – e, com apenas seis meses de vida, esse seu único filho biológico também veio a falecer. Não mais contraiu núpcias. Suas filhas e filhos-de-santo, que não foram poucos, formaram uma comunidade, um povo-de-santo espalhado em Fortaleza e em outras cidades do interior do Estado – e até mesmo em outros Estados. Morou durante muitos anos na travessa Leandro Monteiro, bairro Jacarecanga, e também na rua Senador Pompeu, na Gentilândia, vivendo na companhia de três mulheres: Julinha, dona Ana e Madrinha Zilda. Ao lado de sua casa, alugou outra para servir como terreiro. Nele fazia atendimentos individuais durante a semana, de segunda a sexta-feira, destinando o sábado exclusivamente para seus trabalhos de mesa branca.

A citação acima nos mostra os entrecruzos geossimbólicos e os itinerários da religião afro-cearense nos bairros de Fortaleza e no estado. As festas de Ieamanjá e Preto velho são celebrações que antecedem a institucionalização da umbanda, entretanto, sem esse processo iniciado por Mãe Júlia a truculência policial, preconceito e apagamento das celebrações afroreligiosa nos terreiros e outros espaços públicos seriam, no contexto atual, ainda maiores.

As festas de umbanda são espaços de resistência na cidade, símbolos em constante atualização no espaço-terreiro da cidade de Fortaleza, forças que se reúnem para a Mãe Orixá – Iemanjá – e que que rememoram a história

e vivências ao celebrarem junto aos Pretos velhos, caboclos indígenas e espíritos construindo uma linguagem simbólica que é lida no espaço geográfico.

Duvignaud (1983), ao participar das comemorações da Festa de Iemanjá em Fortaleza no final década de 1960, relata sua experiência na festa umbandista descrevendo esse momento como as "danças no mar" para sua "mãe", onde os povos de terreiros de Fortaleza e do interior do Ceará reunidos na praia do Futuro carregavam suas bandeiras em azul e branco. Desse modo, o discurso de celebrar a Orixá Iemanjá banhando-se nas águas do mar, que também banha a costa ocidental da África, traz uma alusão de conexão geográfica (e ao mesmo tempo espiritual) com a celebração na praia, enquanto que fomenta uma narrativa de construção do imaginário em torno da urbanidade simbólica em Fortaleza, constituição de referência identitária da religião afrodescendente no Ceará.

Neste tensionamento entre forças são criados e desconstruídos no espaço geocultural da cidade de Fortaleza os movimentos culturais permeados pelos códigos simbólicos da umbanda que permeiam a cidade, significando, simbolizando, sincretizando para assim lançar luz sobre o que resiste no espaço geográfico.

Nos últimos dois anos, a festa não tem ocorrido de forma presencial devido a COVID – 19, entretanto, no ano de 2021, foi possível ir até o mar deixar as oferendas, reforçando as narrativas temporais, espirituais da umbanda fortalezense, como podemos ver na seguinte imagem:

Imagem 5 – entrega de oferendas para Iemanjá, 2021.

Fonte: https://instagram.com/festadeiemanja.ce?utm_medium=copy_link. Compilado da autora.

As festas *online*, no caso da Umbanda, trouxeram outras possibilidades de narrativas e transformação, ocupando espaços virtuais antes considerados estranhos ao acesso habitual dos praticantes da religião umbandista. A intensificação das celebrações e festas umbandistas evidenciou-se ainda mais a partir de 2020, sendo transmitidas pelas redes sociais institucionais[16], abrindo debate para se pensar novas formas de relação entre a religião e tecnologia.

Ressaltamos nestas reflexões iniciais que as festas tanto de Iemanjá quanto dos Pretos velhos, presenciais e virtuais, se entrecruzam no espaço geocultural sincretizados com catolicismo, espiritismo, pajelança, orixás e os espaços

[16] A festa de Iemanjá é anunciada para ser transmitida via youtube: https://www.ceara.gov.br/2021/08/11/festa-de-iemanja-virtual-sera-transmitida-no-youtube-do-tja-de-12-a-17-de-agosto/. Acessado em 07 de janeiro de 2021.

urbanos da cidade, que passa a ser enquanto potência Terreiro. Em contrapartida, outros vetores políticos, econômicos, midiáticos, entre outros, atuam construindo discursos pautados na ancestralidade africana e a abolição escravista para originar novas narrativas que afirmem a imagem da cidade, como a metrópole da diversidade cultural, turística e religiosa, vendendo, exportando o imaginário ideal para diferentes turismos.

Considerações finais

A festa dos Pretos Velhos e Iemanjá se intercruzam com o sagrado da natureza, do urbano e dos pequenos terreiros que compõem a cidade, nos possibilitando uma leitura do fenômeno religioso, simbólico e cosmológico no espaço geográfico cultural e urbano da cidade de Fortaleza.

A Umbanda possui uma forte correlação com o processo de urbanização e industrialização, momento inclusive da construção do discurso de uma identidade nacional e adensamento da divisão de classes. Isso significa que as festas da Umbanda na cidade são retroalimentadas por vários agentes, os quais tencionam a cidade. A Umbanda constitui a metrópole fortalezense a todo momento, nos terreiros localizados na periferia e quando organizam a festa de Iemanjá na Praia de Iracema.

Dessa maneira, as raízes que alimentam a Umbanda se desdobram no espaço geográfico brasileiro, e, no caso de Fortaleza, a religião está relacionada com o crescimento da cidade e dos terreiros que se localizavam em bairros litorâneos desvalorizados até a década de 1940. Após o processo de valorização dos bairros litorâneos, há um novo mo-

vimento de expulsão da população e fixação da população mais pobre em novos bairros periféricos.

Os terreiros acompanham esse movimento e os filhos de santos, conforme vão tomando posição e autorização dos seus pais e mães de santo para abrirem suas casas, contribuem para o surgimento de novos terreiros. Isso significa que os terreiros fazem um movimento de expansão periférica e cultural na cidade. Nesse processo de constituição geossimbólica, as festas de Umbanda surgem para contrapor e resistir dentro dos espaços da cidade de Fortaleza, desafiando os discursos hegemônicos da época e que se rebatem até hoje na sociedade cearense por meio do preconceito e da intolerância.

Discursos culturais, econômicos e turísticos que antes reprimiam a Festa de Iemanjá a tornam atualmente espaço de celebração e representação da cidade – terreiro. Em contraponto, as festas tradicionais dos pretos velhos estão no movimento periférico de concentração.

Assim, os entrecruzos geográficos das narrativas da institucionalização da Umbanda e do crescimento cidade de Fortaleza conferem a originalidade de uma identidade afrocearense por meio das *religiosidades afro*. Assim a Festa de Iemanjá, a maior festa pública da religião, e a festa dos Pretos velhos, uma das maiores festas de terreiro do Ceará, trazem o imaginário, a imagem e a imaginação da Umbanda e da cidade de Fortaleza. De acordo com Irlys Barreira (2012, p. 219), "as imagens da cidade a serem consumidas também atuam como indutoras de especializações". Isso significa pensar que os símbolos, no espaço geográfico, carregam os códigos de uma linguagem em permanente mutação/readaptação.

Barreira (2012, p. 219) ainda assevera que "a própria ideia de patrimônio significa a tentativa de 'contar' o passado adaptando-o a uma nova linguagem do presente". No caso da Umbanda, esses símbolos religiosos entrecruzados comunicam, perceptível a qualquer pessoa, a linguagem e leitura geossimbólica presente nestas duas festas tão fundantes dentro da Umbanda cearense, entrecruzando elementos que são unificados para rememorar e possibilitar novas leituras de realidades pelas festas umbandistas no espaço geográfico da cidade enquanto Terreiro.

Referências

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. Segmentos tradicionais, culturais e/ou religiosos. In: ALAGBÀ, Associação afro-brasileira de Cultura. **Inventário dos povos de terreiro do Ceará.** Fortaleza: Gráfica LCR, 2022.

BARREIRA, Yrlis. **Cidades Narradas – Memória, representações e práticas do turismo**. Campina, SP: Pontes Editores, 2012.

BITTENCOURT, José Maria. **No reino dos pretos – velhos**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

BÔAS, Villas Maria Helena. Caboclos e Pretos-velhos da umbanda. In: **Encataria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados.** (Orgs) Prandi, Reginaldo; Souza André Ricardo de et al. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

CANTUÁRIO, Maria Zelma de Araújo Madeira. **A maternidade simbólica na religião Afro-Brasileira: aspectos**

socioculturais da mãe-de-santo na umbanda em Fortaleza. 2009. 251 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós- Graduação em Sociologia, Fortaleza-CE, 2009.

CLAVAL, PAUL. A festa e a cidade. In: **CIDADES: Revista científica/Grupo de Estudos Urbanos.** Vol. 1, n.1. Presidente Prudente: Grupo de estudos Urbanos, 2004.

DUVIGNAUD, JEAN. **Festas e civilizações.** Tradução: L.F. Raposo Fontelle. Fortaleza, Edições Universidade Federal do Ceará. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo** (1927), Partes I e II. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

JÚNIOR, Barbosa Ademir. **Dicionário de umbanda**. São Paulo: Anúbis, 2016.

LOPES, Nascimento Nislene do. Senhora das águas: a festa de Iemanjá e os rituais simbólicos no espaço urbano de Fortaleza. In: **Geografia cultural do feminino: enfoques e perspectivas.** (Orgs) MACHADO, Ivna Carolinne Bezerra et al. Santa Maria: Arco Editores, 2021. v. 1. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/59298. Acesso em: 01 jul. 2021.

MARQUES, Janote Pires. **Festas de negros Fortaleza: territórios, sociabilidades e reelaborações (1871-1900).** Fortaleza: Expressão Gráfica, 2009.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael de Andrade. Os Fundamentos da religião ou a permanência da magia. In: **A magia do trabalho: macumba cearense e festas de possessão.** Fortaleza: Secretaria da Cultura E Desporto do Estado do Ceará, 1993.

_____. **Umbanda: Ceará em transe**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2011.

PREFEITURA Municipal de Fortaleza. **Festa de Iemanjá de Fortaleza.** Fortaleza: Expressão Gráfica Editora, 2021.

RUFINO, LUIZ. **Pedagogia das encruzilhadas.** Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SODRÉ, MUNIZ. **O terreiro e a cidade: a forma social negro brasileira.** 3ª ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

VALLADO, ARMANDO. **Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

Magias de laço, salto, saia, cabaça e gibão: entre goles e melodias de boiadeiro e pomba gira

Melina Sousa Gomes
Antropóloga (Universidade Estadual do Ceará/UECE), Psicóloga (Universidade Federal do Ceará/UFC), Doutoranda em Ciências Sociais (Universidade Federal de São Paulo/UNIFESP) e professora temporária no curso de Ciências Sociais (Faculdade de Educação de Itapipoca – FACEDI / UECE). Email: melinasousagomes@gmail.com .

E a gente vai tomando
Que também sem a cachaça
Ninguém segura esse rojão

Em terreiro de umbanda sempre há bebida alcoólica? Esta foi minha pergunta de partida para iniciar a pesquisa que relatarei pelas próximas páginas. O uso ritualístico de álcool é pouco explorado na literatura sobre religiões de matriz africana no Brasil, aparecendo muitas vezes como elemento coadjuvante ou mero acessório dentro das giras.

Fato diferente ocorre com as comidas de santo, que são aquelas comumente oferendadas aos caboclos e orixás. Sobre estas, há expressiva literatura espiritualista e acadêmica[1]. Quando se fala em comidas de terreiro, é comum que

[1] Por exemplo, NASCIMENTO, 2007; LODY, 2006; CIDO de ÒSUN, 2008.

remetam à mitologia de seu respectivo orixá ou entidade homenageado pela oferenda, o que evidencia que possuem não só função ritualística, mas também simbólica e mitológica.

Através das oferendas, é possível simultaneamente agradar à entidade homenageada e preservar, através do ato repetitivo, a transmissão de conhecimento sobre a história daquele espírito – o quê e por qual motivo ele come, o que ele não pode comer, os dias mais adequados de ofertar-lhe alimentos etc. Desta forma, é possível afirmar que as comidas de santo também possuem uma função pedagógica na manutenção da tradição.

Por vezes, os hábitos de comensalidade são considerados um campo de estudos menor. Segundo Poulain (2013, p. 17), "as práticas alimentares aparecem, à primeira vista, como um tema banal, poder-se-ia dizer quase clássico, um tema sobre o qual as diferentes escolas de pensamento aplicaram seus 'paradigmas explicativos'".

Em minhas pesquisas inicias sobre a bebida alcoólica na umbanda, era bastante escasso o referencial teórico acerca da temática. As referências reduziam-se à breve citações à título de curiosidade ou como mera ilustração do ritual. Considero que a centralidade de comida e bebida na Antropologia da Alimentação vem sendo retomada, posto que sempre foi tema de interesse, ainda que somente mais recentemente seja considerado um campo específico de estudo. Segundo MINTZ (2001, p. 31),

> Dificilmente outro comportamento atrai tão rapidamente a atenção de um estranho como a maneira que se come: o quê, onde, como e com que freqüência comemos, e como nos sentimos em relação à comida. O comportamento relativo à comida liga-se diretamente ao sentido de nós mesmos e à nossa

> identidade social, e isso parece valer para todos os seres humanos. Reagimos aos hábitos alimentares de outras pessoas, quem quer que sejam elas, da mesma forma que elas reagem aos nossos. Não é de surpreender, portanto, que o comportamento comparado relativo à comida tenha sempre nos interessado e documentado a grande diversidade social. Também não espanta que os antropólogos, desde o começo, tenham se fascinado pela ampla gama de comportamentos centrados na comida.

As comidas de santo podem enquadrar-se no que se chama de cultura alimentar, ou seja, formas de preparar, servir e comer determinados alimentos em certas épocas e, a partir disto, ser capaz de melhor compreender as condições de produção e acesso daquele preparo.

Sobre cultura alimentar e as formas desta se organizar, Montanari (2008) destaca que, sobretudo no ato de "comer junto" (p. 157), traduz-se um aspecto relevante da sociabilidade humana: "também desse modo a comida se define como uma realidade deliciosamente cultural, não apenas em relação à própria substância nutricional, mas também às modalidades de sua assunção e tudo aquilo que gira em torno dela" (p. 157 – 158).

Comer coletivamente, na umbanda, significa não somente se servir, mas sobretudo servir aos seus e aos santos. E antes de servir, obviamente, preparar o alimento, o que faz da cozinha também um importante espaço nos terreiros. Participar destes rituais de comensalidade no terreiro é, em certa medida, um atestado de pertencimento ao grupo:

> Em todos os níveis sociais, a participação na mesa comum é o primeiro sinal de pertencimento ao grupo. Esse pode ser

> a família, mas também uma comunidade mais ampla: toda confraria, corporação, associação reafirma à mesa a própria identidade coletiva; toda comunidade monástica se reconhece no refeitório, onde todos são obrigados a dividir a refeição (...) (MONTANARI, 2008, p. 159).

Ao se falar de cultura alimentar do povo de santo, não nos referimos somente às comidas, mas também às bebidas. Este fato, porém, é constantemente esquecido. Isto chamou-me atenção pelo motivo de, em nosso país, as bebidas alcoólicas serem bastante difundidas, sendo forte o apelo a seu consumo. Podemos afirmar que a ingestão contumaz de álcool faz parte da rotina dos brasileiros. Aqui não vamos nos deter sobre a costumeira – e muitas vezes moralista – associação entre bebida alcoólica e questões de saúde; vamos, antes, compreender alguns dos sentidos atribuídos pelos adeptos da umbanda a este consumo também no ambiente dos terreiros, encarando a substância em questão em seus aspectos socioculturais.

Inicialmente, falarei um pouco sobre a história da Umbanda no Brasil, apresentando um estudo feito em terreiro de umbanda localizado na cidade de Fortaleza – CE, o Centro Espírita de Umbanda Zé Pelintra das Almas. Trata-se de uma etnografia realizada para obtenção de título de mestra em Sociologia na Universidade Federal do Ceará.

A pesquisa teve o intuito de evidenciar alguns sentidos atribuídos pelos adeptos da umbanda ao uso ritualístico de álcool durante as giras. Por tratar-se de etnografia realizada em um único terreiro entre os anos de 2011 – 2014, é válido ressaltar que os resultados e discussão não refletem a realidade diversa e complexa que é a umbanda, mas apresen-

ta um recorte que pode trazer reflexões pertinentes sobre a religião no Ceará.

Sigo discorrendo sobre um ponto que, no momento da pesquisa, não pôde ser explorado em profundidade: questões de gênero. Dentre os sentidos do uso ritualístico de álcool por mim observados, a divisão sexual das bebidas entre médium e entidades foi constatada, porém pouco problematizada à época. Este aprofundamento será, portanto, o objetivo central deste texto.

É um exercício sempre profícuo o de revisitar escritos anteriores e atentar para as eventuais lacunas que uma etnografia com recorte tão específico pode produzir. O desafio de, passados tantos anos, trazer um olhar mais delicado para as questões que envolvem as diferenças entre masculino e feminino nos terreiros é, sem dúvida, uma forma de tentar suprir esta ausência.

Ao relacionar os sentidos da presença do álcool nos terreiros a partir do viés de gênero, elegi, com alguma arbitrariedade e o intento de ser o mais didática possível, duas entidades específicas para representarem nosso masculino e feminino na umbanda cearense. São elas: pomba gira e boiadeiro. É a partir destas duas entidades que iremos discutir as performances de gênero nos terreiros, atentando para a realização performática materializada na bebida alcoólica, sua simbologia e relevância ritualística.

Pedindo licença a toda a ancestralidade que nos precedeu, especialmente à linhagem de Exus e caboclos, convido então você, cara leitora e caro leitor, a tragar conosco estes escritos com a sede de quem revisita um local familiar e nele encontra um velho e bom amigo.

A umbanda, história no Brasil

Para realizar uma breve contextualização sobre a umbanda no Brasil e a forma como ela se manifesta no Ceará, é preciso recorrer: 1) à nossa história; e 2) às variações regionais em nosso território.

A umbanda é uma religião brasileira, a única genuinamente nacional, segundo boa parte de meus interlocutores e de acordo com a literatura sobre a temática. Prandi (1991), ao falar sobre trânsito candomblé – umbanda, assim narra o primeiro movimento:

> Rio de Janeiro, década de 1920. Funda-se o primeiro centro de umbanda, que teria nascido como dissidência de um kardecismo que rejeitava a presença de guias negros e caboclos, considerados pelos kardecistas mais ortodoxos como espíritos inferiores. De Niterói, esse centro vai se instalar numa área central do Rio em 1938. Logo segue-se a formação de muitos outros centros desse espiritismo de umbanda, os quais, em 1941, com o patrocínio da União Espírita Brasileira, promovem no Rio o Primeiro Congresso de Umbanda, congresso ao qual comparecem umbandistas de São Paulo (PRANDI, 1991, p. 49)

O fato descrito por Prandi remonta ao mito de origem da Umbanda. Seu surgimento é datado: 15 de novembro de 1908, data na qual se inaugura uma religião inspirada nos ideais kardecistas, mas que preserva e acolhe práticas e crenças tanto do catolicismo, sobretudo o popular, quanto dos cultos ancestrais africanos que foram transplantados para o Brasil através do tráfico negreiro no período colonial. Ainda traz influências da pajelança indígena e das práticas

de curanderia em geral, tornando evidente seu caráter aberto e acolhedor.

A nova religião traz influências de cultos de matriz africana, bem como de rituais indígenas e ainda forte presença do catolicismo popular e espiritismo; é uma amálgama de crenças, ritos, práticas, conhecimentos e ensinamentos que se combinam entre si, em maior ou menor grau, a depender das orientações espirituais dos dirigentes dos terreiros, conhecidos como pais ou mães de santo.

O fato de a umbanda reorganizar e desenvolver ritualísticas diversas do candomblé também deve ser observado, o que Prandi (1991, p. 50) chama sutilmente de "retrabalho de elementos religiosos incorporados à cultura brasileira por um estamento negro (...)". O autor lista alguns passos fundamentais pra o que chamou de "limpeza" na conformação dos terreiros de umbanda:

> Os passos decisivos foram a adoção da língua vernácula, a simplificação da iniciação, com a eliminação quase total do sacrifício de sangue, iniciação que ganha, ao estilo kardecista, características de aprendizado mediúnico público, o desenvolvimento do médium. Mantém-se o rito cantado e dançado dos candomblés, bem como um panteão simplificado de orixás, já porém havia muitos anos sincretizados com santos católicos, reproduzindo-se, portanto, um calendário litúrgico que segue o da Igreja católica, publicizando-se as festas ao compasso desse calendário. Entretanto, o centro do culto no seu dia-a-dia estará ocupado pelos guias, caboclos, pretos velhos e mesmo os "maléficos" e interesseiros exus masculinos e femininos já cultuados em antigos candomblés baianos e provavelmente fluminenses (PRANDI, 1991, p. 50).

Um outro autor que também chama a atenção para o "embranquecimento" das religiões de matriz africana no Brasil, a partir da umbanda, é Renato Ortiz. O autor usa Exu como ponto de partida para o que chama de "reintrepretação", que vem a ser, no caso, uma leitura própria da umbanda acerca de práticas do candomblé. Como síntese, o autor afirma que

> Os orixás de umbanda são entidades brancas, enquanto Exu é a única divindade que conserva ainda traços de seu passado negro – sugestivamente ele se associa ao reino das trevas. Um primeiro significado de Exu pode ser inferido: ele é o que resta de negro, de afro-brasileiro, de tradicional na moderna sociedade brasileira. Eliminar o mal reduz-se, portanto, a desfazer-se dos antigos valores afro-brasileiros, para melhor se integrar na sociedade de classes (ORTIZ, 1999, p. 133-134).

A questão sobre afirmação ou negação de identidades ou magias brancas e/ou negras não é o foco deste trabalho, mas a discussão preliminar acerca de tal ponto nos aporta ao ponto de intersecção entre Exus, Boiadeiros e bebidas alcoólicas.

Segundo Ortiz (1999), Exu representa na umbanda o que resta de uma sociedade tradicional no começo do século XX no Brasil republicano – aqui o autor faz referência ao Orixá, que representa um ponto de conexão entre uma religião de matriz africana menos adaptada à miscelânea que compõe a umbanda.

Já o Exu apropriado pela umbanda e revestido dos imaginários locais que compõem essa expressão religiosa representa linhas de trabalho comumente chamadas de *esquerda* e que trazem em seu bojo traços que representam similaridade com o orixá, porém de forma a remeter a um universo muito mais jocoso; é esta a entidade da comunica-

ção, pilhéria, desordem e magia que irá liderar o consumo de bebidas no terreiro. De preferência com alto teor alcoólico, tal qual o Boiadeiro; porém ambos o fazem por motivos distintos, tema que retomarei no próximo tópico.

Por ora, o interesse é não perder de vista que a umbanda revela um alto grau de plasticidade, pois se adequa ao imaginário do local no qual se situa. O toque de brasilidade que os rituais reforçam remonta comumente ao mito de origem acima citado, bem como ao fenômeno da miscigenação e, consequentemente, na valorização das apropriações brasileiras de culturas longínquas, tornando familiar o que era distante e nacional o que era estrangeiro.

No Ceará, por exemplo, é comum a forte presença de entidades tais como o boiadeiro, o Mané Pescador, um jangadeiro, ou indígenas. No sul do estado, região do Cariri, há uma linha de caboclos de Padre Cícero.

Diferente ocorre em terreiros do sul do país, onde as figuras do boiadeiro e do índio são menos presentes. No Rio Grande do Sul, os pretos velhos, por sua vez, ocasionalmente aparecem retratados em suas imagens trajando vestes tradicionais gaúchas, evidenciando a vinculação com a identidade regional. No Rio de Janeiro, para dar um último exemplo, a ênfase em Pretos Velhos (espíritos associados aos sujeitos colocados nas condições de escravos e ex-escravos) e na figura do Malandro, o boêmio da Lapa, marca a força da historicidade na vivência espiritual da população dos respectivos locais.

Sobre este aspecto, Augras (2009, p. 10) destaca o quanto do imaginário da magia é composto por fatos históricos e suas distorções, atualizações e apropriações populares. Para a autora, o imaginário não foge à realidade, pelo contrário: faz parte dela, já que considera que "(...) a reali-

dade social é também uma construção. O estudo sistemático das produções do imaginário efetivo propicia o acesso a aspectos mais profundos dessa realidade disfarçados pela roupagem colorida do fantástico".

Ao pensarmos em um recorte de gênero para a construção do perfil de entidades, é compreensível que componha o universo necessário da identificação popular com estas, a reprodução de certos estereótipos presentes no cotidiano dos fieis. Isto se torna bastante evidente a partir da identidade do boiadeiro e da pomba gira, a exu mulher, que discutirei com maior cuidado mais adiante. No momento, vamos focar em um dos elementos constitutivos destas e outras entidades: a bebida alcoólica.

A bebida alcoólica nos terreiros

Figura 1 – Oferenda de bebidas para o momento da gira

Fonte: arquivo pessoal

As comidas e bebidas de santo são extremamente importantes por cumprirem, no mínimo, um duplo papel, sendo um de ordem predominantemente espiritual e o outro com maior apelo simbólico e estético.

É desafiador tentar conceituar cultura brasileira, mas é inegável que há uma dimensão gustativa quando se discorre sobre esta. Comidas, bebidas e rituais de comensalidade em geral compõem nosso universo de representação, distinção, pertencimento e identificações. Na umbanda não é diferente.

Tendo em conta que a história da umbanda em muitos momentos se confunde com o próprio desenvolvimento do país enquanto nação, é válido falar brevemente sobre o histórico das bebidas alcoólicas em nosso território.

Na América Latina pré-colonial havia fabricação e consumo de bebidas alcoólicas por parte dos povos originários. No Brasil, a substância prevalecente era o *cauim*, líquido à base de frutas ou mandioca, fermentado em seu preparo ritualístico, comportando dimensão religiosa e festiva (SZTUTMAN, 2008). Esta e outras bebidas presentes na América Latina eram fermentadas. Com a invasão europeia, foram introduzidas em nosso território as bebidas destiladas, de origem árabe e com teor alcoólico bastante superior ao presente no cauim, portanto com maior potencial embriagador.

Segundo Ribeiro (2006,) a aguardente passa a ser um importante aliado de dominação e aculturação de indígenas e negros, sendo para os dominados uma valiosa moeda de troca e para os dominadores um excelente agente de controle e submissão, pois provocava um torpor constante. Câmara Cascudo (2001) também discorre sobre a força das bebidas

alcoólicas em nossa sociedade, destacando seu papel de afirmadora da cultura: segundo o autor, a rejeição dos vinhos portugueses, substituindo-os por cachaça – a bebida nacional – representa um ato de resistência por parte daqueles que não suportavam mais a submissão.

Desta forma, vemos que o consumo de bebidas alcoólicas possui diversos significados e acompanha nossa história. Seria esperado, portanto, que, na religião que arroga para si a alcunha de legítima e unicamente nacional, este padrão de beberagem fosse mantido. No terreiro pesquisado, o primeiro papel que a bebida desempenha, de cunho espiritual e muito bem apropriado entre os adeptos, fala da importância de alimentar as entidades, caboclos e orixás através da energia vital presente nas oferendas, que pode ser chamada de *axé*. O axé presente nas comidas ofertadas aos santos representa devoção, respeito, gratidão e também indica o cumprimento dos compromissos; se as entidades auxiliam seus filhos em terra, devem ser "pagas" com as "obrigações", que podem ser cumpridas com comidas, bebidas ou ambos.

No terreiro pesquisado, a bebida era substância fundamental dentro do ritual, considerada sagrada no tempo e no espaço do terreiro e da gira, porém profana em outros ambientes. Deve ser encarada, portanto, como elemento santificado, instrumento através do qual a caridade é prestada.

A relação da caridade com a umbanda vem, sobretudo, de sua vertente mais próxima ao espiritismo kardecista e ao cristianismo, notadamente influências fortes no terreiro pesquisado. Ao abordar a questão moral sobre caridade e cobrança nos terreiros, temos que "a prática da caridade, entendida como a procura de solução dos problemas pessoais das mais variadas naturezas, dando alívio e proteção aos

que os procuram, é objetivo sempre declarado nos terreiros" (NEGRÃO, 1996, p. 349).

Esta caridade é prestada em uma via de mão dupla, a saber: tanto doutrina e auxilia na evolução espiritual do guia, quanto contribui com o desenvolvimento mediúnico daquele que o incorpora. Porém, há um impasse ético quando, ao falar sobre caridade, entra em cena a questão da cobrança/pagamento por auxílio prestado por parte de pais e mães de santo.

> Contudo, esta prática, que em princípio deve ser totalmente desinteressada do ponto de vista econômico, implica com frequência pagamento por serviços prestados. Entre estes dois pólos opostos, da caridade e da cobrança, oscila o exercício do papel do pai de santo. (...) Por outro lado, através da influência kardecista, impregnou-se a umbanda do ideal do amor cristão desinteressado, da caridade. Mediante o exercício da mediunidade, praticam-na e possibilitam aos guias praticá-la, desta forma evoluindo espiritualmente uns e outros. O progresso material, contudo, depende da cobrança, mas esta não coaduna com a ética (NEGRÃO, 1996, p. 350).

Embora nosso foco não sejam as questões morais (e legais) envolvendo cobrança/pagamento no terreiro, é válido trazer a temática pelo que ela tem em comum com as ofertas de bebidas aos caboclos, dádivas que são presenteadas muitas vezes como uma espécie de pagamento implícito pelo trabalho, ou seja, pela caridade prestada.

A solução encontrada por muitos líderes nos terreiros é valer-se do bom senso no que tange às cobranças, sejam veladas ou diretas. Se a caridade, entendida enquanto um dom a ser prestado a partir da mediunidade, perde seu caráter de gratuidade, ela torna-se suspeita; por outro lado, se ela é re-

conhecida enquanto trabalho que pode ter seu valor mediado por grandezas que não somente a fé e a gratidão, o pagamento por consultas e trabalhos reveste-se de menos embaraços. Negrão continua afirmando que, quanto à cobrança,

> O mal está em cobrar de quem não tenha ou a quem venha a faltar; ou então em cobrar excessivamente, mesmo que o pagante tenha recursos (...). Cobrança e demanda podem, assim, conduzir ao malefício, pólo antagônico do benefício, negador do ideal de caridade. Para evitá-lo, sem abdicar-se de ambas as práticas, a justiça é invocada. É justo cobrar quando há necessidade de cobrir despesas, quando quem cobra não tem recursos para fazê-lo; é justo cobrar de quem pode pagar e de quem quer fazê-lo espontaneamente; é justo cobrar o que o trabalho vale. O injusto é a exploração, transformando a religião em fonte de lucro, cobrando excessivamente ou de quem não tenha recursos (NEGRÃO, 1996, p. 371).

Com relação às bebidas alcoólicas, portanto, em trabalhos nos quais sua oferta é imprescindível – seja para realizar, desmanchar, agradecer ou homenagear – ela deve estar presente no ritual, pois simboliza, também, um veículo através do qual a caridade é exercida. É comum, no terreiro investigado, que as entidades sejam presenteadas com garrafas de suas bebidas preferidas, em garrafas vistosas e embrulhos cuidadosamente arrumados.

Sua importância é tanta que, no decorrer da gira, as entidades baixam em terra e geralmente só puxam sua *corimba (*ou ponto cantado) quando já estão devidamente servidas em matéria de fumo e bebida; aí, então, elas podem cantar, dançar e trabalhar – ou simplesmente confraternizar com seus filhos de santo. Aqui se distinguem algumas fun-

ções rituais das bebidas observadas até agora: a) confraternização, b) limpeza e cura, c) confirmação e d) identificação.

O primeiro sentido, de confraternização, indica um momento mais descontraído dentro da gira, quando as entidades em terra brindam com seus filhos como quem encontra um velho conhecido e por isso festeja o momento. É o sentido mais próximo do consumo corriqueiro de álcool, em ambientes profanos, comum no cotidiano popular. O álcool assume papel de celebração do encontro, uso quase informal e com a leveza de algo que não se presume muito sério por não estar atrelado a nenhum tipo de trabalho ou demanda presentes na gira.

Figura 2 – Ogum Megê compartilha sua bebida com ogã da casa

Fonte: arquivo pessoal

Já o sentido de limpeza e cura é considerado solene na gira, revestido de maior responsabilidade tanto da entidade quanto do consulente. É comum que durante os trabalhos de

assistência aos adoecidos do corpo e da mente, a bebida seja ingerida e compartilhada entre quem realiza e quem recebe o trabalho, assumindo papel medicinal e por isso bastante distante da informalidade do sentido de confraternização. Aqui, o álcool é tratamento, prescrito e/ou interditado ao consulente a depender da análise da entidade.

O mais comum é a contraindicação de o álcool ser ingerido pelo consulente, seja dentro ou fora da gira, especialmente quando este tratamento é realizado por pretos e pretas velhas. Via de regra, pretas e pretos velhos não chegam a consumir álcool e, se o fazem, é em quantidade reduzida. O café é sua bebida de predileção, sempre forte e não adoçado. Chamo a atenção para a centralidade do álcool nos processos de cura pelo fato de não ser somente utilizado ou prescrito, mas por vezes compor o tratamento, de forma indireta, a partir da abstinência por parte do fiel que busca o processo de purificação e cura.

O terceiro sentido, de confirmação, representa a firmação de um pacto. O brinde é realizado para selar um acordo. Neste caso, geralmente a bebida da entidade é compartilhada com o fiel após uma breve cerimônia. Por exemplo, o filho de santo pede algo, a entidade pergunta em tom afirmativo: "é isso mesmo que você quer?" ao que o filho responde, "sim" e ambos compartilham a bebida para selar aquele acordo. Ou: "queria agradecer por..." ao que a entidade responde, de acordo com a situação, com "fiz o que pude", "você mereceu", ou "desta vez você teve sorte, de outra eu já não sei", dentre outras situações.

Por fim, o último e de maior interesse nosso, é o sentido da identificação. Chamo de identidade os traços recorrentes e permanentes que remetem diretamente à tipologia que di-

ferentes linhas representam. Compõem a identidade de um caboclo, por exemplo, suas vestes, trejeitos, modo de falar, pontos cantados e comida/bebida de predileção. Na imagem abaixo, vemos um caboclo boiadeiro[2] devidamente paramentado com sua cabaça e chapéu de couro, entornando uma cachaça.

Este sentido de identificação é o que considero mais distante da doutrina e mais próximo da antropologia. Afirmo isto a partir da vivência que tive no terreiro pesquisado: percebi que esta identificação do médium com a entidade e esta, por sua vez, com um perfil estereotipado daquilo que representa era algo pouco tratado no sentido da doutrina estudada na casa. É uma discussão que gera maior reflexão dentre os pesquisadores que entre os adeptos da religião, e é sobre este sentido que vamos nos deter para falar sobre o anunciado recorte da performatividade de gênero na umbanda.

Figura 3 – Boiadeiro bebendo cachaça caracterizado com chapéu de couro, cabaça e cuia.

Fonte: arquivo pessoal

[2] O "caboclo boiadeiro" representa uma categoria (linha) dentro do terreiro em questão, que será melhor explorada mais adiante no texto.

Tendo a umbanda surgido em um contexto de consolidação da identidade nacional (GUIBERNAU, 1997; ORTIZ, 1980), os tipos representados pelas entidades estão ligados ao universo do imaginário popular, a saber: malandros, mulheres sedutoras e experientes que lembram prostitutas, crianças travessas à Saci Pererê, Pretos Velhos e Pajés curandeiros, sereias e princesas.

Os hábitos e atitudes destas entidades devem ser próximos aos do cotidiano, para que seja possível o despertar de sentimentos de empatia e a partir daí tornar possível a disseminação de uma religião voltada à margem social, àquilo que, bem como as tipologias construídas para as entidades, fogem do que seria esperado em uma sociedade moralista e conservadora, mas nem por isso deixam de ser dignos de fé, confiança e gratidão.

Faz parte da construção do fenômeno da identificação tanto uma suposta correspondência entre entidade/indumentária/hábitos quanto a afirmação do que se concebe, no senso comum, como papel de homem/mulher. A reprodução dos estereótipos de gênero legitima o poder das entidades e, assim, a identificação gerada aciona uma espécie de catalisador no quesito vinculação à religião e adoção do sistema de crenças sugerido pelos pais e mães de santo. Desta forma, quanto maior for a identificação com hábitos, dizeres e estilo de vida das entidades, maior vinculação será gerada entre fiel e religião, pois é a identificação que gera o vínculo fiel – doutrina/terreiro.

Trabalho, umbanda e gênero: ser mulher e ser homem

Discutir sobre a construção das categorias masculino e feminino requer bom senso, sensibilidade e a certeza de que a complexidade da discussão exige que se aceite, desde o início, que os apontamentos aqui realizados são muito mais reflexivos que conclusivos.

A ideia é refletir sobre a representação do masculino e do feminino através de duas figuras muito caras à umbanda cearense: o boiadeiro e a pomba gira. Ambas são entidades que marcadamente suportam signos e representações sociais daquilo que, no imaginário popular, convencionou-se chamar de papel ou lugar de homem/mulher.

A forma como cada um o faz, porém, comporta traços de semelhança e discrepância, que analisaremos a partir de quatro referências principais: Durval Muniz e Ismael Pordeus, no que diz respeito à construção do perfil nordestino do Boiadeiro, e Judith Butler e Jean dos Anjos, no que concerne à noção de performatividade de gênero, traço bem delimitado na exacerbação do feminino destacado na entidade da Pomba Gira.

A escolha de refletir sobre a construção de gênero e sua relação com o tipo de álcool consumido no terreiro a partir de duas entidades específicas, a saber, o Boiadeiro e a Pomba Gira, dá-se pelo que elas expressam de forma muito evidente: a celebração de um perfil masculino, por parte do homem do sertão representado pelo Boiadeiro; e a evidenciação do que se entende por feminino, por parte da Pomba Gira.

Sobre o Boiadeiro

Eu ainda não tô bêbo
Que não possa trabalhar
(Ponto de Zé Brasil, morador do Maranhão)

Na umbanda, o Boiadeiro corresponde sobretudo ao caboclo nordestino, à semelhança dos baianos. Tem por características trazer fortes elementos do catolicismo popular, utilizando expressões como "louvado seja Deus e a mãe de Deus", ditos comuns do sertão. Sua bebida é a cachaça, pura e de preferência sorvida em cuias e cabaças, utensílios com forte apelo regionalista. Eles dançam de forma bastante animada, brincam e conversam de maneira espontânea e são conhecidos por serem "desbocados". Da silva (2005, p. 88) explica:

> [...] os caboclos, além de representarem os espíritos de índios que já morreram e que retornaram à terra como "encantados", podem ser visto como representantes da população mestiça, proveniente do cruzamento do branco com a índia. São antigos homens do sertão, caipiras, roceiros, com seus hábitos rurais. Em muitos terreiros, os caboclos são classificados em dois tipos: os "caboclos de pena" (porque usam cocar) e os "boiadeiros", quando se contato com a cultura dos brancos já descaracterizou seus hábitos originais da aldeia. Em vez de cocar e pena, o boiadeiro veste-se com chapéu de couro, e dança segurando um laço com o qual imita os gestos de laçar o gado.

Durval Muniz (2009), quando comenta sobre a construção do macho do nordeste, chama a atenção para, primeiramente, a construção da própria ideia do Nordeste, como uma região "inventada" a partir da desigualdade frente ao sul e sudeste do país, forjada no fenômeno climático da seca

e da crise das lavouras de açúcar e algodão. Cria-se então espaço para um movimento regionalista que tem políticos e intelectuais à sua frente, no intuito de definir o que compõe o sujeito que nasce neste espaço; o que se pode definir passa a existir e, assim, através do discurso e das delimitações territoriais, o nordeste e o nordestino tomam corpo, forma, trejeitos, história e cultura.

> O movimento regionalista e tradicionalista investe, portanto, no sentido de definir o que seria a realidade nordestina e sua diferença em relação aos simulacros de realidade que eram oferecidos pela vida moderna, pelo cosmopolitismo urbano. O movimento se caracteriza, pois, por tentar ancorar a realidade regional e a definição da fisionomia de seu habitante no passado, um passado definido como tradicional, passado rural, quando não escravista e que Freyre define como patriarcal. O nordestino será inventado, será definido em seus traços físicos e psicológicos, em grande medida, pela produção cultural e artística vinculada a este movimento (ALBUQUERQUE, 2009, p.146).

Especificamente sobre a construção do macho nordestino, de acordo com Durval Muniz, três pilares dão suporte a esta ideia: eugênico, telúrico e rústico. O Boiadeiro da umbanda comporta nitidamente expressões dos três traços citados, pois é construído a partir da ideia de que sua existência seria a expressão de uma "raça" nordestina, ou antes uma espécie de "sub-raça", qualitativa e essencialmente inferior, porém com a vantagem de ser considerada como um tipo puro do que seria o brasileiro.

O boiadeiro, assim como o sertanejo nordestino inventado, foi forjado na dureza de sua terra, podendo ser tão seco quanto ela, porém amoroso quando irrigado adequa-

damente. A combinação do discurso eugênico com o telúrico resulta em um determinismo ambiental que ressalta o quão determinado pela geografia e biologia é o tipo físico e psicológico do boiadeiro. Embora dentre as correntes antropológicas e sociológicas científicas tal discurso mostre-se ultrapassado, é possível vislumbrá-lo sem muito esforço nos imaginários dos adeptos da umbanda ao descreverem ou identificarem-se com a figura do boiadeiro.

Este tipo é, por fim, rústico, pois sobrevive às adversidades climáticas lutando bravamente, portanto se constrói a partir da batalha, do conflito, do sangue, da guerra diária consigo e com o mundo. No terreiro, esta dimensão aparece através das linhagens de Lampião, outra manifestação que marca a especificidade da umbanda no Ceará.

A partir desta breve exposição do argumento de Durval Muniz, apresento o Boiadeiro na umbanda: é uma entidade que remete ao sertanejo que lida com o gado como meio de sobrevivência. Ao incorporar em algum médium de terreiro, costuma soltar gritos entoados de aboio, caracteriza-se com paramentos típicos da civilização do couro, como chapéu, gibão, chicote, por vezes uma cartucheira e uma espingarda, estas últimas remetendo à figura de Lampião.

Além dos aboios que tendem a ser cantos lânguidos e sofridos, há também cânticos e passos que apresentam dimensão mais festiva, esboçada quando a linha de caboclos boiadeiros dança maxixe e xaxado. Diz-se que estes passos foram criados por Lampião, o que, segundo Pordeus (2011, p. 43-44), é outra representação da umbanda cearense: a linha do cangaço. Sobre esta, o autor afirma que "é também considerada cabocla e encontra personagens como Lampião e sua companheira Maria Bonita (...) Diferentes dos outros caboclos que gesticu-

lam nas danças, como se tivessem arco e flecha na mão, aqui os gestos imitam uma espingarda fazendo pontaria".

É interessante notar que estas relações com o imaginário e com o cotidiano da sociedade perpassam por todo o território nacional na construção das tipologias das entidades nos terreiros, sendo que o boiadeiro e a sua performatividade de gênero masculina são bastante fortes no Ceará.

O boiadeiro é constantemente lembrado como figura carismática, afetuosa, ríspida, porém divertida e acolhedora, além de ser honesto e trabalhar sempre para o bem. Sua indumentária é composta por itens de couro, gibão, cabaças e demais utensílios que remetam ao sertão semiárido. Sobre esta linguagem da umbanda no Ceará, ou o que Ismael Pordeus chama de "cearensidade na umbanda", o autor afirma que

> A partir desses elementos, falávamos de cearensidade, que designamos como uma linguagem cearense. Essa linguagem consistiria em reforçar as características que o senso comum alinhou como peculiares à gente da terra, uma operação ideológica de esvaziamento dos elementos contraditórios e de "construção de uma mitologia em que personagens, paisagens, costumes e produção cultural teceriam uma trama que simularia um Ceará elaborado a partir desses fatores" (Carvalho, 1994, p. 43, citado por PORDEUS, 2011 p. 46).

Toda esta caracterização descrita do boiadeiro e da linha de lampião, é arrematada com uma substância que considero particularmente relevante: a cachaça. É comum a presença e/ou consumo de bebidas alcoólicas em terreiros de umbanda, embora isso não seja regra.

Há um "porém": não é toda bebida que deve ser ofertada ou consumida por qualquer pessoa de forma aleatória; cada en-

tidade possui, no conjunto de elementos que a caracteriza, uma bebida específica que representa algum traço de sua personalidade[3]. Desta feita, a cachaça do boiadeiro tem um sentido, e este sentido está diretamente relacionado ao gênero masculino.

A cachaça é a bebida do macho. Forte, desce rasgando, pessoas consideradas fracas ou afeminadas não a aguentam. Ela é bebida de corajosos, daqueles que são capazes de sorvê-la por inteiro em um único trago, que são tão donos de si e do mundo que nem algo com teor alcoólico tão alto é capaz de lhes tirar o juízo, pelo contrário: apuram os sentidos, promovem mais força, coragem e entendimento de si e do mundo – é quase um agente promotor de lucidez e não de embriaguez. É combustível para o trabalho, para o lazer, para a luta. É agente socializador e também desafiador. É o elemento que reforça, por fim, o estereótipo do homem eugênico, telúrico e rústico.

Figura 4 – Boiadeiro serve cachaça na cabaça enquanto fuma cigarro

Fonte: arquivo pessoal

[3] Nem toda entidade num terreiro de umbanda consome bebida alcoólica. Este não consumo, porém, também diz respeito a algum aspecto de sua personalidade, de forma que também a abstinência é repleta de significados.

No cotidiano do terreiro, estas dimensões elencadas por Durval Muniz e sua linguagem cearense trazida por Ismael, aparecem muitas vezes de forma cantada, através das *corimbas*. Cada entidade possui um ponto cantado específico, cântico religioso que simultaneamente afirma e reforça seus traços de personalidade, além de evidenciar o tipo de trabalho que está sendo realizado naquele momento. Pode sofrer variações em virtude da diversidade de trabalhos que podem prestar, além de por vezes serem cantos de saudação, despedida ou apresentação.

Os pontos cantados na umbanda são orações e, assim como a comida e a bebida, são fundamentais para o andamento da gira e para a vinculação dos fieis com a religião. Também comportam dimensão pedagógica, já que toda corimba possui significado específico para aquela entidade, podendo contar sua história ou indicar suas preferências, bem como o tipo de trabalho por ela realizado.

A oralidade é traço muito importante nas religiões afro brasileiras. As corimbas, além de serem orações, pertencem a esta categoria de repasse pedagógico, tradicional e de salvaguarda de memórias dentro da umbanda, como bem destaca Linconly Pereira (2012). O autor relata que decidiu coletar pontos cantados, sobretudo de pretas e pretos velhos, para melhor compreender esta tradição oral e de ensinamento dentro da religião.

> Dessa forma, descrevê-los é definitivamente entender como a educação não formal faz parte da realidade das religiões de matriz africana transmitidas e enraizadas para o conhecimento popular, já que, como a realidade da escola, esse conhecimento não fica apenas nos muros do terreiro. (...) Os pontos cantados pelos pretos/pretas velhas são constituídos de lições

> que essas entidades tentam passar para os filhos/filhas com base no crescimento e elevação espiritual adquiridos durante os anos que estiveram na terra em cativeiros, canaviais, plantações de café, trabalhos com cura e cuidados de doentes, constituindo a trajetória de sua vida em terra(...) (PEREIRA, 2012, p.107-108).

O que foi dito sobre as corimbas de pretas e pretos velhos, pode ser aplicado aos pontos cantados de boiadeiros e exus/pomba giras, ressaltando-se a diversidade da história de vida que cada um irá narrar em seus cânticos de acordo com a tipologia à qual representam.

Para ilustrar a relevância dos pontos cantados na umbanda, trago alguns exemplos de corimbas de caboclos boiadeiros – lembrando que o boiadeiro é um dos seis tipos de linhas de caboclos enumerados por Ismael Pordeus ao elencar linguagens da umbanda cearense[4].

Seu Légua, um caboclo encantado da linha de boiadeiro, ao baixar no terreiro canta que "*a família de Légua tá toda na eira / bebendo cachaça e quebrando as barreiras*", ou seja, os obstáculos são vencidos mediante a ingestão da substância. Ou ainda "*o Seu Légua vai beber, o Seu Légua vai vencer*" – afirmando que se vence através da bebida. Para quebrar demandas e derrotar inimigos, Seu Légua entoa "*Seu Légua bebeu cachaça só pra fazer / confusão Aiô, Seu Légua / O inimigo é caindo no chão*".

As entidades da linha de Légua representam uma família encantada de caboclos, que tem por características serem alegres, gostarem de dançar e beber. Fumam cigarros

[4] São elas as linhas de: Oxóssi, Mina, Boiadeiro, Cangaço, Linha cruzada de Caboclo e caboclo índio.

comuns ou de palha e apreciam dividir seu vinho doce, misturado ocasionalmente à cachaça, com os filhos de santo e assistentes da casa. Nesta família, há uma mulher chamada Tereza Légua:

Na família de Légua
A mais bonita é ela
É ela, é ela, é ela
Saravá Tereza Légua

Diferente das exus femininas, Tereza bebe: cerveja e, eventualmente cachaça, para fazer jus à encantaria à qual pertence. E bebe bastante, pois à mulher sertaneja estendem-se as propriedades de força, alegria e resistência atribuídas à linha de boiadeiros. Quando consideram que ela porventura esteja bebendo demais – fato que, diga-se de passagem, dificilmente ocorre com entidades masculinas –, a resposta cantada de Tereza é:

Tereza Légua, tu tá bêba?
Eu não tô bêba, não
Não fui eu quem bebi
Foi você quem bebeu por mim

Tereza entoa esta corimba entre risos enquanto compartilha sua cerveja com os filhos de santo da casa, tornando este consumo um tipo de confraternização com aqueles que se preocupam com a quantidade de álcool por ela ingerida.

Há uma outra cabocla da linha de boiadeiro, a cabocla Leviana, que, diferente de Tereza, não costuma manter um estado leve de embriaguez: Leviana baixa no terreiro à quedas, trôpega, chorosa e com a fala pastosa, cantando.

Sou uma cabocla Leviana
Não tenho pai, não tenho mãe, não tenho nada
Por isso agora vou morar lá no encanto
Pra não beber e não cair pelas calçadas

Após apresentar-se, continua sua justificativa para a embriaguez, dando continuidade à corimba:

E amanhã muito cedinho eu vou sair
Eu vou beber eu vou cair pelas calçadas
Eu ando bêba pois beber é minha sina
Ó mãe querida
É a bebida que me faz apaixonada

O estado de Leviana costuma gerar comoção, ela é ajudada pelos fieis a manter-se de pé, oferecem-lhe doces, aconselham-na a eventualmente maneirar na bebida. Tudo em vão, Leviana implora por mais bebida e geralmente consegue cachaça, cerveja ou qualquer outra que contenha álcool. Por vezes, concorda em tomar um pouco de café e despede-se:

E passa um
E passa dois
E passa três
E não tem um que me dê uma bicada
Por isso agora eu vou voltar lá pro encanto
Oh Mãe querida
É a bebida quem me faz apaixonada

A presença de Tereza Légua e Leviana, aqui, reforça algo que considero um ponto de inflexão na passagem entre perfis de consumo alcoólico de boiadeiro e pomba-gira;

as caboclas, por serem identificadas com o perfil sertanejo (boiadeiro), bebem bebidas fortes, porém isto não altera o fato de que continuam sendo mulheres; esta bebida para elas representa, então, uma transgressão e, ao mesmo tempo, um pedido de ajuda. Decorre disto que elas são acolhidas em seu consumo, em vez de repreendidas.

Dito de outra forma, a "pena" que recebem por consumir bebidas atreladas comumente ao perfil de consumo masculino – e por isso transgridem a ordem, ao romper com a expectativa – não é a interdição, mas sim experienciar os efeitos adversos do álcool: quedas, fala embolada, pedidos negados etc. As pombas giras que não rompem com esta expectativa de forma integral, não apresentam este apelo de cuidado em seu consumo etílico, como veremos mais adiante.

Por fim, trago um ponto cantado de um boiadeiro que faz referência a sua força (sentido de confirmação) a partir da Jurema

Caboclo é o
Boiadeiro
Caboclo lá da Chapada
Peguei meu chapéu de couro
Sou o rei da boiada

(Grito de aboio como refrão)

Caboclo bebeu Jurema
Bebeu e não se embriagou
Com seu chapéu de couro
Todos os filhos levantou

Nesta corimba, a entidade, ao localizar-se espacialmente e descrever sua indumentária, remete à figura de um

vaqueiro. Esta profissão é fortemente atrelada à linha de boiadeiro e, ao final, ele empresta o sentido de *cura* à ingestão da bebida Jurema, levantando os filhos a partir dela, além de também confirmar sua força pelo fato de tê-la sorvido sem se embriagar.

Ponto semelhante é entoado por Junco, um outro caboclo da linha de Boiadeiro:

Hoje eu vou beber Jurema
Jurema não me embriagou
Hoje eu vou beber veneno
Veneno não me matou.

. Como comentário final sobre a tríade masculinidade/boiadeiro/bebida, devo compartilhar que é considerado uma grave falha no cotidiano ritualístico dos terreiros o fato de alguma entidade da linhagem dos boiadeiros rejeitar bebida ou consumir algo que não seja condizente com seu perfil estereotipado, como por exemplo uma bebida menos rústica, mais adocicada ou servida em recipientes que não contenham traços regionalistas, como taças e copos longos de vidro ou cristal. Estes devem ser reservados para as entidades femininas em suas performances de feminilidade, como veremos no próximo tópico.

Sobre a Pomba Gira

Me bote uma dose no copo
Me acenda uma vela
Me faça oração
Depois que eu beber e fumar
O meu inimigo é debaixo do chão

A corimba que inicia este tópico é da pomba-gira Paulina, considerada a protetora das mulheres no terreiro pesquisado. Através da tríade dose/vela/oração, que seriam oferendas, Paulina enterra os inimigos (metaforicamente, é claro) com o simples ato de beber e fumar o que lhe foi ofertado.

Sendo as Pomba Giras a principal referência feminina na umbanda, toda a sua caracterização parece estar empenhada em ressaltar o que haveria de essencial na composição de uma mulher, mas não de qualquer mulher. É uma dama (em maior ou menor grau) sofisticada e quase sempre remetendo à certa dimensão de nobreza.

É sensual, mas não mundana; deleita-se com os prazeres da carne, mas não o faz de maneira vulgar; dança, mas não com qualquer um; bebe, mas somente uma bebida que remeta aos traços citados: que seja doce como um licor de anis, bela como uma delicada taça preenchida com espumante rosé.

Figura 5 – Festa da Pomba Gira cigana. Na imagem, ela com rosas brancas e Seu Zé Pelintra, na linha de Exu, tomando *whisky*

Fonte: arquivo pessoal

Se a bebida do Boiadeiro é servida em cuias ou cabaças, a da Pomba Gira deve ser oferecida em copos longos, finas taças de cristal, que remetam à elegância de uma dama dançando em cima de um salto com saias esvoaçantes em cores vivas.

Na encruzilhada tem, tem
Uuma mulher bonita
Na encruzilhada
Saravá Maria Padilha

Claro está que a afirmação de um estereótipo da bela mulher é exacerbada em tudo aquilo que pode remeter ao universo feminino, como algo de inerente à condição de fêmea, tipo de "essência" sem a qual não se pode haver reconhecimento do papel feminino que procura ser reforçado através da construção deste tipo.

Sobre isto, acredito ser possível atrelar o conjunto de códigos de condutas, percepções, magias e (des)encantos que pairam sobre esta entidade sedutora e ambígua que é a Pomba Gira, ao que Judith Butler chama *performatividade* de gênero. Sobre a construção da categoria gênero, a autora diz que

> Se há algo de certo na afirmação de Beavouir de que ninguém nasce e sim *torna*-se mulher decorre que *mulher* é um termo em processo, um devir, um construir de que não se pode dizer com acerto que tenha uma origem ou um fim. Como uma prática discursiva contínua, o termo está aberto a intervenções e ressiginificações. Mesmo quando o gênero parece cristalizar-se em suas formas mais reificadas, a própria "cristalização" é uma prática insistente e insidiosa, sustentada e regulada por

> vários meios sociais. Para Beauvoir, nunca se pode tornar-se mulher em definitivo, como se houvesse um *telos* a governar o processo de aculturação e construção. O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser (BUTLER, 2016, p. 69, grifos da autora).

O último período da citação acima exprime muito bem o ponto para o qual tento chamar atenção sobre a performance de gênero presente na Pomba Gira, o que pode ser interpretado, a princípio, como a performance em sentido mais tradicional, como a trazida por Turner (1988) ao falar sobre rituais. Para o autor, o momento da performance no ritual atesta o valor do ato para aquela comunidade, sendo qualquer ato não congruente com o que é esperado para o conjunto de códigos daquele local, passível de censura. A falha na performance ritualística é encarada enquanto algo potencialmente desestabilizador daquele sistema, devendo ser interpretada ou punida de maneira a não ruir com o sistema de crenças em questão, mas, em vez disso, afirmando-o.

Neste sentido, pensar em uma Pomba Gira que ingere cachaça seria uma quebra de performance extremamente frustrante diante do ideal de feminino ao qual a entidade faz jus. É preciso que ela cumpra, através de afirmações performáticas, o que representa dentro do sistema simbólico de crenças: feminilidade, sensualidade, desejo, moral, beleza, virtude, sedução e fidelidade, por mais ambivalente que seja a reunião de tais pré-requisitos, arranjados em semblantes de Capitu.

A linha de Pomba Gira é representada por mulheres considerada sensuais, elegantes, sedutoras e misteriosas.

Para citar como exemplo, vamos falar de Pomba Gira das Almas, par romântico de Zé Pelintra das Almas. Ao baixar no terreiro, Das Almas chega na ponta dos pés, como quem usa sapatos de salto, veste saia longa e rodada combinando com sua blusa decotada na cor vermelha com detalhes dourados.

Por vezes pede brincos ou pulseiras, pode solicitar aos presentes um batom da cor vermelha, desprezando os de tons claros. Bebe licor de anis ou marula e dança evidenciando seus traços de mulher, rebolativa e sedutora. Em dias de festa ou a depender do trabalho que será realizado, pode beber espumante, tendo preferências pelos rosés. Claro está que todos seus trejeitos e preferências remetem fortemente ao universo de uma feminilidade exacerbada, caricata, condizente com os valores do patriarcado.

Já ao falarmos em *performance* de gênero para a filósofa Judith Butler (2016), relacionamos uma série de padrões de comportamento, discursos e usos estéticos a um conjunto de marcos reguladores que se reafirmam cotidianamente, reforçando a divisão cartesiana típica da modernidade na distinção entre masculino e feminino.

É a manutenção do sistema binário que demarca as diferenças que se pretendem tão naturais quanto o passar dos dias intercalados por noites, pois não comportam a possibilidade de desconstrução ou rearranjo. A separação nítida e ilusória entre homens e mulheres permite a perpetuação da desigualdade de gêneros e manifesta-se nos mais variados setores da sociedade, incluindo segmentos religiosos.

É interessante notar que, sendo a umbanda idealizada enquanto religião nacional e acolhedora da diversidade, ainda assim não se encontra desvinculada das amarras perfor-

máticas de afirmação dos estereótipos de gênero. Inclusiva em certos aspectos, como por exemplo admitindo a união religiosa entre casais homoafetivos, não está isenta da reprodução de comportamentos e falas sexistas que não são interpretadas como preconceituosas ou violentas, mas como uma expressão comum da cultura de nossa sociedade, muitas vezes causando risos entre os adeptos.

São numerosos os trabalhos com recorte de gênero que tem na figura das Pomba Giras a principal inspiração, falando especialmente sobre a construção do feminino na umbanda. Porém, o que se observa em alguns destes escritos é muito mais a constatação e análise da reprodução deste estereótipo do que propriamente sua problematização. Sem o intuito de minimizar a relevância de tais trabalhos, não os citarei por compreender que, para o objetivo deste texto, eles não seriam proveitosos.

Um bom exemplo no campo da Antropologia, que não se enquadra no rol de trabalhos meramente descritivos sobre exus femininas nos terreiros, é o trabalho de Jean dos Anjos, colega responsável por etnografar a festa da rainha da umbanda, Maria Padilha. Jean ressalta os traços de resistência observados na performance da entidade:

> A Rainha da Umbanda, a mulher dona da festa, traz no seu gingado e na força da sua gargalhada toda a ancestralidade das mulheres que viveram em tempos outros e venceram a morte dos seus corpos com a resistência de quem persiste na caminhada pela satisfação dos seus desejos. É assim que corpos de lésbicas, gays, travestis e transexuais se refestelam na Festa da Rainha sem serem julgados/as por serem quem são. É a festa da liberdade, ou, pelo menos, é a festa da luta pela liberdade (...) É assim que a Pombagira protesta con-

> tra o discurso da onipotência: dançando, bebendo, fumando e gargalhando com a sua comunidade, com o seu povo. (DOS ANJOS, 2020, p.131).

O autor continua trazendo aspectos da relação entre trejeitos de pomba-gira / direito da mulher a expressar-se pelo corpo, destacando que a dança e o riso são elementos centrais nesta performance de resistência da mulher através da afirmação da feminilidade.

Acrescento, a estes dois aspectos, a ingestão dos champanhes e espumantes que são ofertados em dias de festa, que tão bem representam a transgressão – mulher ingerindo bebida alcoólica – e a reprodução, simultaneamente, de um estereótipo de gênero – a bebida é adocicada, fina e considerada como "feminina."

Há ainda, nas narrativas destas entidades femininas, menções a fatos históricos[5]. Estes invocam realidades longínquas que são reapropriadas e adaptadas para o contexto e época presentes, numa espécie de atualização do fato, compondo o imaginário da magia já citado neste texto (AUGRAS, 2009).

Sobre os pontos cantados das Pomba Giras, o mais comum é que remetam ao tipo de trabalho que está sendo realizado. Na corimba de Paulina que inaugura o tópico, por exemplo, podemos observar a vitória sobre os inimigos a partir da ingestão de sua bebida. Também é possível observar menções à história de vida, como no seguinte ponto cantado da mesma entidade:

[5] No livro de Augras (2009, p. 18), a autora relata com riqueza de detalhes a "história factual" de entidades como Maria Padilha, de reis da França que compõem o imaginário da encantaria maranhense, bem como da mulher escravizada que originou a figura de Anastácia, Preta Velha comum nos terreiros do Rio de Janeiro.

No tempo que eu tinha dinheiro
Eu ia pros boteco farrear
Hoje que o dinheiro acabou
Baixo no terreiro
Pra beber e pra baiar

O sustentáculo da performance é a afirmação, através de atos, do que já está presente no campo discursivo da construção de tais atos, implícita e também explicitamente, que é justo a *performatividade*. O que concerne à homem ou mulher, no final das contas, passa pelo campo da linguagem e se materializa através de atos performáticos que reiteram, diariamente e de forma naturalizada, o que se convencionou chamar de papéis de gênero.

Neste ponto de Maria Padilha, observamos a comparação da Rainha da Umbanda a rosas, em uma clara expressão do caráter feminino de sua performance:

Rosa vermelha, Rosa amarela
Maria Padilha defendendo a banda dela
Padilha vai beber
Padilha vai fumar
Padilha olha a gira
Padilha vai girar

"A banda" a qual a corimba se refere pode ser interpretada como o conjunto de todas as mulheres da casa, que ganham sua defesa quando a entidade bebe e fuma enquanto gira.

Por fim, uma menção cantada que muito bem representa a dimensão festiva/transgressora das Pombas Giras que, embora enquadrem-se muito bem no que venho chamando

de reprodução dos estereótipos de gênero, não perdem seu caráter questionador de uma sociedade ainda tão cruel com as mulheres, estejam elas encarnadas ou desencarnadas:

> Padilha na gira de umbanda
> Padilha na mesa de um bar
> Pra beber e cantar
> Pra viver de alegria
> Padilha mulher da encruzilhada
> Senhora da gargalhada
> Eu sou A Pomba Gira

Figura 6 – oferenda para Maria Padilha, tudo em tons de vermelho. Podemos observar flores vermelhas, que simbolizam paixão; maçãs, o fruto do amor/pecado; velas vermelhas, espumante rosè doce e, por fim, mel de milho, para adoçar as mandingas de amor.

Fonte: arquivo pessoal

Considerações finais: masculino e feminino, permanências e transformações

Ao trazer elementos que ilustram situações de consumo de bebida alcoólica nos terreiros de umbanda, busquei transmitir a centralidade desta substância nos rituais do terreiro observado. Seja atuando como veículo de cura e purificação, seja enquanto constitutivo da personalidade das entidades ou, ainda, como agente potencializador da permanência de vínculos entre encarnados e desencarnados, o álcool consegue expressar, material e simbolicamente, muitas das relações de poder e hierarquia presentes no terreiro, das mais explícitas às mais veladas.

Com o intuito de refletir sobre as diferenciações de gênero na umbanda a partir do perfil de consumo etílico observado em campo, elegi duas entidades que considerei ilustrar bem as reproduções de estereótipos de gênero presentes no terreiro, situado em Fortaleza – CE: boiadeiro e pomba gira. Esta, expressando o feminino em seus encantos, beleza e mistério; aquele, evidenciando uma masculinidade viril, segura e inconteste. Além destes dois, citei ainda algumas caboclas, para ilustrar o que chamei de ponto de inflexão sobre a correspondência ou quebra do estereótipo de gênero que se espera de entidades femininas.

Pensar as origens das diferenciações de gênero é refletir inevitavelmente sobre a história da humanidade. Os processos e contextos que permitiram a configuração tal qual se mostra na contemporaneidade são complexos e emaranhados, quiçá inesgotáveis em quantidade de variáveis e conjuntura aos olhos e escritos de quem pesquisa.

Na instituição religiosa aqui exposta, podemos dizer que se destaca um caráter ambíguo: a umbanda representa, para muitos de seus adeptos, uma forma de vivenciar a espiritualidade de maneira mais fluida, livre e sincera, especialmente se comparada com algumas outras religiões encaradas como hegemônicas, porém mais excludentes.

Embora em alguns pontos essa percepção não seja de todo falsa, é interessante notar que, mesmo em espaços considerados subversivos ou de resistência como são as religiões com matriz africana e seus rituais, a permanência da desigualdade de gênero, através dos rituais afirmativos de distinção, continua presente.

Ainda que admita maior permissividade, ainda que se construa a figura da Pomba Gira como uma mulher fortemente sexualizada, a ela só é permitida tal afirmação de desejo erótico a partir do momento em que ela se afirma e reconhece-se enquanto mulher de fato – performatizando seu gênero – para então ser reconhecida enquanto essa mulher de direitos.

Até aqui trabalhei com a diferenciação dos dois estereótipos de gênero e agora, por fim, apresento um dos pontos de convergência entre a construção dos dois perfis de entidades aqui discutidos: ambos só são reconhecidos e validados a partir da afirmação de seus traços distintivos.

A prisão social do cabra macho, assim como a da mulher fatal, põe ambos na condição de reprodutores de seus papeis de gênero, ultrapassando as barreiras da materialidade. São entidades espirituais que estão reproduzindo, indefinidamente, as relações estereotipadas de gênero. Enquanto ao Boiadeiro são legítimas as bebidas fortes, pesadas, bem atreladas à representação da região nordeste do Brasil, à

Pomba Gira são permitidas aquelas suaves, em tons rosados, que remetem mais ao velho continente que à realidade nacional.

Pergunto: há, em nossa sociedade brasileira contemporânea, algum local verdadeiramente permissivo, onde podemos aplicar a sentença "aqui, homens e mulheres podem comportar-se da mesma forma"? Ou, para simplificar a questão, há algum local onde até as bebidas não reproduzam as dicotomias hegemônicas de gênero? Ou ainda, é possível ser reconhecida/o enquanto mulher/homem quando estes estereótipos são rompidos, seja por uma vestimenta inesperada, seja pelo simples fato de ingerir determinado tipo de bebida alcoólica?

Impossibilitada de desenvolver estes questionamentos por enquanto, ressalto que o intuito deste capítulo foi o de apresentar e problematizar como se dá a ingestão de bebidas alcoólicas em um terreiro de umbanda de Fortaleza, apresentando ao leitor, para isso, os padrões de consumo de duas entidades por mim muito queridas.

Meu desejo é que o que compartilhei desperte o elã da ruptura, de forma que possamos assistir, em um futuro breve, escolhas mais espontâneas sobre o que comer, beber e vestir, a tal ponto que afete o "imaginário de magia" e, aos poucos, essas distinções tornem-se menos estereotipadas – seja no terreiro, seja no bar que frequentamos.

Referências

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 4ª ed. Recife: FJN; Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 2009.

ANJOS, J. **Amor, festa e devoção***:* a Rainha Pomba Gira Sete Encruzilhadas. 2019. 156 f. – Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Centro de Humanidades, Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia Social, Fortaleza, 2019.

AUGRAS, M. **Imaginário da magia***:* magia do imaginário. Rio de Janeiro: Editora PUC, 2009.

BUTLER, J. **Problemas de gênero***:* feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CASCUDO, L. C. **Dicionário do Folclore brasileiro**. São Paulo: Global, 2001.

CIDO de ÒSUN, Pai E. **Candomblé – a panela do segredo**. São Paulo: Saraiva, 2008.

DA SILVA, V.G. da. **Candomblé e umbanda***: caminhos da devoção brasileira.* São Paulo: Selo Negro, 2005.

GUIBERNAU, M. **Nacionalismos – O estado nacional e o nacionalismo no século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LODY, R. **O povo do santo**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MINTZ, S. W. Comida e Antropologia: uma breve revisão. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v.16, nº. 47, 2001. pp. 31 – 41.

MONTANARI, M. **Comida como cultura**. São Paulo: Senac, 2008.

NASCIMENTO, A. B. **Comida: prazeres, gozos e transgressões**. [online]. 2nd. ed. rev. and enl. Salvador: EDUFBA, 2007. 290 p. ISBN 978-85-232-0435-8. Disponível em Scielo Books <http://books.scielo.org>. Acesso em 29.01.2013.

NEGRÃO, L. N. **Entre a cruz e a encruzilhada***:* formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EDUSP, 1996.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro***:* umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PEREIRA, Linconly Jesus Alencar. **A umbanda em Fortaleza: análise dos significados presentes nos pontos cantados e riscados nos rituais religiosos**. 2012. 143 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará. Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza-CE, 2012.

PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo***:* a velha magia na metrópole nova. São Paulo: HUCITEC, 1991.

POULAIN, J. P. **Sociologias da Alimentação***:* os comedores e o espaço social alimentar. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2013.

PORDEUS Jr, I. **Umbanda***:* Ceará em transe. Fortaleza: Museu do Ceará, Expressão Gráfica Editora, 2011.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**. 5 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SZTUTMAN, R. Cauim, substância e efeito: sobre o consumo de bebidas fermentadas entre os ameríndios. In: IN: LABATE, B. C. et. all. (Org.). **Drogas e Cultura**: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, 2008.

TURNER, V. W. **The anthropology of performance**. New York: PAJ Publications, 1988.

Tradição bantu no Brasil: notas iniciais sobre o Candomblé de Angola no Ceará

Ivan Costa Lima
Prof. Dr. do Instituto de Humanidades, curso Bacharelado em Humanidades e Pedagogia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), Ceará
Francisco Danierbes de Sousa Santos
Estudante do curso de Pedagogia da Unilab, Ceará. Bolsista PIBIC-Unilab, 2021

Este capítulo traz, primeiramente, um grande desafio que é a possibilidade de escrevermos sobre uma tradição que, apesar de sua antiguidade, ainda se têm poucos referenciais locais, seja na produção científica como no conhecimento de terreiros que publicamente expressam esta ligação. Segundo que, na literatura acadêmica, este segmento cultural é cercado de preconceitos e até inferiorizado, sendo relegado a uma mera adaptação de outras formas religiosas oriundas do continente africano.

Desta forma, pretendemos com este debate inicial colocar em evidência a importância da tradição bantu; e localizar na pesquisa bibliográfica conhecimentos que materializam sua dimensão civilizatória, a partir de sua principal manifestação religiosa de base africana que é o candomblé de Angola. A problemática a ser discutida se refere ao des-

conhecimento e à distorção, por parte de setores sociedade, da importância dos povos bantu no repertório cultural negro-africano como parte de uma filosofia coletiva, rica e abrangente oriunda deste continente.

Para tanto, o estudo situa-se dentro do projeto de pesquisa apresentado ao Programa Institucional de Iniciação Científica da UNILAB, por meio do edital PROPPG 04/2021PIBIC-UNILAB/CNPq, intitulado: "Educação e tradição bantu: paradigmas teóricos e civilizatórios na formação de educadores/as", tendo como bolsista Francisco Danierbes, estudante do curso de pedagogia, que pretende realizar seu trabalho de conclusão de curso com esta temática. Além disso, encontra-se no âmbito das ações desenvolvidas pelo Grupo de pesquisa África-Brasil: Produção de Conhecimento, Sociedade Civil, Desenvolvimento e Cidadania Global da Unilab em parceria com o Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão em Relações Étnico-Raciais, Movimentos Sociais e Educação – N'umbuntu da Universidade do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa), ambos certificados pelo CNPq.

Por outro lado, a pesquisa atende outros desafios articulados por uma vivência pessoal minha Ivan Lima, como iniciado na tradição bantu no candomblé de Angola, na Comunidade terreiro Abassá[1] de Odé, em Florianópolis, Santa Catarina, tendo como tata[2] *Arolegy*, mais conhecido como Pai Leco (*in memoriam*), no ano de 1999. Com seu falecimento, dei continuidade a este processo a partir de minha

[1] Abassá é uma das várias designações dos lugares de realização dos candomblés, sendo chamados também de terreiros, casas, barracão, roças ou ilê, dependendo da tradição.

[2] Denominação de pai de santo na tradição bantu.

inserção na comunidade Abassá Tata de *Nkissi Odé Omi*, dirigido por Pai Toninho, também em Florianópolis para a complementação de minhas obrigações religiosas na raiz Angola, com a realização de minha obrigação de três anos em 2021.

Articulamos, também, o texto com os debates realizados na componente curricular "A língua banta e a sua influência nas manifestações afro-brasileiras" do curso de Pedagogia da Unilab, onde propusemos a alteração de sua nominata para "A civilização bantu e a sua influência nas manifestações afro-brasileiras" na busca de afirmar seu processo civilizatório que integra grande parte da cultura negra realizada no Brasil.

O foco é contribuir com estes polos, de prática existencial e a tarefa da universidade em seu papel formador, trazendo a noção de que saberes são necessários para superar o desconhecimento dos processos civilizatórios dos africanos e de seus descendentes. Dentro desta concepção, deve-se afirmar a importância em se conhecer as tradições bantu, sua relação com o sagrado, sua dimensão civilizatória e ancestral, como possibilidade de introduzir essa gama de conhecimentos numa rede educativa para promover o legado africano em todas as suas possibilidades.

Desde já, cabe evidenciar que o uso do termo bantu, diferentemente de outros autores/as, está sendo utilizado para reforçar seu aspecto civilizatório, visto que a partícula **NTU** diz respeito ao "[...] princípio da existência de tudo", conforme assevera Cunha Júnior (2010, p. 26), reforçando a dimensão filosófica que conforma a existência dos sujeitos dentro da tradição bantu. Neste sentido, Bantu, portanto se refere a organização do sujeito coletivo e sua relação no

campo material, simbólico ou do espiritual (CUNHA JR, 2010, p. 33).

Assim, os elementos que trazemos tornam-se relevantes pela necessidade em reconfigurar os conhecimentos sobre o tema, trazendo subsídios para o ensino da história e da cultura africana e afro-brasileira como apregoa a legislação nacional. De tal forma, introduzir elementos que constituem as origens de grande parte da chamada cultura negra no Brasil, cujo foco que defendemos está alicerçado pela tradição bantu, que entre outras influências estruturou de forma significativa, por exemplo, a língua portuguesa no Brasil.

Para tanto, torna-se fundamental conhecer as conexões estabelecidas entre África e Brasil, no que se refere ao complexo bantu; e a importância de pensar estratégias pedagógicas para inserir de forma consistente esta dimensão cultural e epistemológica, que pensamos estar plenamente marcada nas mentes e corpos dos descendentes de africanos/as no Brasil.

Argumentamos que, na atual conjuntura, compete as diferentes instituições educativas contribuir em romper com um pensamento alicerçado em uma única forma de compreensão de mundo, cabendo a elas refletir sobre as formas coletivas trazidas pelo conhecimento africano. Isso significa problematizar o que foi considerado ao longo do tempo como universal, o europeu. Como nos diz Noguera (2014, p. 33), essa elaboração de universal foi estabelecida "[...] para a exclusão total do outro lado", em nosso caso as matrizes africanas.

Os ensinamentos tradicionais, ainda presentes no universo escolar, nos desafiam a desenvolver uma educação

contextualizada e crítica, que atenda aos diversos sujeitos que constituem os sistemas de ensino, reunindo informações que contribuam para o aprimoramento de conhecimentos envolvidos na criação e difusão das tradições bantu e seus desdobramentos como manifestações da cultura negra no território nacional, inclusive no Ceará.

Com estas referências, situamos o presente texto dentro de uma abordagem qualitativa (WELLER, 2013), na utilização da pesquisa bibliográfica e documental, no sentido de constituir um acervo do que foi produzido, dentro e fora da academia, sobre a tradição bantu, e que possa ser disponibilizado para a formação de educadores/as. Essa abordagem bibliográfica significa que "[...] além de permitir a utilização de dados dispersos em inúmeras publicações, auxiliando também na construção, ou na melhor definição do quadro conceitual que envolve o objeto de estudo proposto" (ESTEBAN, 2010, p. 15), também nos auxilia em ampliar a reflexão crítica desse conhecimento, com isso relacionar as abordagens iniciais com nossas experiências seja educativa ou iniciática.

Assim, articulamos a dimensão do pertencimento às religiões de matrizes africanas, cuja denominação é candomblé de Angola de base bantu, com os estudos acadêmicos que podem contribuir em ampliar o conhecimento sobre o tema com múltiplas triangulações para relacionar os dados compilados com a literatura e a realidade vivida.

Significa também, encontrar pistas, através de estudos, pesquisas e consultas on-line[3], discutindo de um lado

[3] Inicialmente, para este texto foi iniciada pela consulta a ferramenta de busca do google, tendo como descritores: candomblé angola, candomblé congo-angola ou tradição bantu e candomblé de angola no Ceará. O resultado da

a existência do candomblé de Angola no estado do Ceará e, de outro lado, apontar como esta tradição de religião africana informa a constituição de outras manifestações, em especial, a base de organização da umbanda presente na cena pública cearense.

Tradição bantu: dimensões civilizatórias e religiosas

No Brasil quando se discute cultura negra, muito provavelmente, se faz menção ao continente africano numa dimensão unidirecional, cuja principal referência seria a cultura nagô, a partir do culto aos orixás, como a principal preservação africana em terras brasileiras.

Assim, observa-se a negação da importância cultural do segmento bantu na formação brasileira, contudo, essa tradição, "[...] pela anterioridade de sua presença e pelo número vultoso de sua entrada nos portos brasileiros por mais de 300 anos" (LOPES, 20021, p. 9), se constitui como conhecimento a ser considerado e estudado em diferentes práticas educativas, de tal forma que se possa afirmar e enfrentar o preconceito e o desconhecimento desta dimensão ancestral, cuja influência na formação da civilização brasileira e nas Américas forjou estruturas culturais, econômicas e religiosas.

A tradição bantu, conforme situa Fourshey, Gonzales e Saidi (2019, p. 22), diz respeito a uma história abrangente, dentro e fora do continente africano, que remonta há pelos

busca apontou para um único terreiro de tradição angola nominado, como discutimos mais à frente em nosso texto.

3500 anos antes da era atual. Ao longo deste processo, na África houve toda uma interação entre diversas regiões e grupos que configuram os povos bantu no estabelecimento de comunidades em grande parte da chamada região Subsaariana, assim: "Sua história nos ensina a variedade de maneiras em que os povos criaram instituições sociais e materiais duradouras [...] as relações com forasteiros e as dinâmicas de poder estavam presentes e eram contestadas [...]", em especial quando se fala dos reinados como o do Congo, Monomotapa e Zulu[4], que denota o processo civilizatório bantu dentro do continente.

Neste sentido, as autoras anteriormente citadas reforçam que esta tradição abarca um extenso conjunto de povos que caracterizam o bantu, de tal forma que:

> O termo "Bantu" não pode ser reduzido a um único grupo. Em vez disso, é útil pensá-lo como um paradigma conceitual que pode ser chamado de "tradição Bantu". Algo muito parecido com a noção comum de "tradição da Europa Ocidental" ou "tradição do Leste Asiático". Elas abrangem sociedades com práticas linguísticas, culturais, artísticas, históricas, políticas e religiosas variadas que são comumente discutidas em conjunto, embora, ao mesmo tempo, entenda-se que se tratam de tradições heterogêneas. (FOURSHEY, GONZALES E SAIDI, 2019, p. 36).

Portanto, é fundamental argumentar que este processo deve ser entendido como uma dimensão conceitual e ci-

[4] O conhecimento do processo que envolve a constituição de grandes reinos e impérios em África precisa ser mais bem conhecido na educação brasileira, o que não teremos como desenvolver neste texto, mas indicamos em especial a leitura de Munanga e Gomes (2016).

vilizatória de longa duração, em função daqueles elementos que os caracterizam, no passado e no presente dos povos bantu, e que influenciaram a nação brasileira e de outras partes nas Américas.

Assim, bantu para além dos aspectos de um tronco linguístico, conforme situa a maioria dos estudos, também se reveste de outras dimensões, entre elas a filosófica. Sobre isso, Cunha Jr (2010, p. 30) vai situar que a tradição bantu se organiza a partir de unidade na diversidade cultural, que apresentam valores sociais comuns, como: ancestralidade, a oralidade, o comunitarismo e a relação familiar e, em especial, pela concepção de ser humano composto do seu corpo físico e da sua inteligência viva.

Esses elementos, portanto, se configuram como uma filosofia africana, trazida ao Brasil pelo escravismo criminoso, como pontua o referido autor, fazendo com que se coloquem como saberes ancestrais, cujo estudo pode contribuir em problematizar a dominação ocidental sobre as populações africanas e na diáspora.

Neste sentido, a compreensão da estrutura filosófica que orienta a tradição bantu se coloca como contribuição, a demanda suscitada pela lei 10639, quando estabelece o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira nos sistemas de ensino, visto que a educação para as relações étnico-raciais propõe um espaço de práticas de cidadania e respeito ao outro.

Vislumbrar o impacto que essa base traz ao Brasil é auxiliar na compreensão de como, desde a época da invasão continental africana até os dias atuais, a cultura negra desenvolvida é atravessada de forma incontestável por esta tradição. Como pode-se facilmente encontrar, por exemplo,

nos elementos de artes organizadas no Brasil: "[...] aos batuques, às batidas, ao gingado, pontos hoje conhecidos legitimamente como brasileiros, mas que possuem passado de intimidade com o povo oriundo da África [...]" (SILVA, 2014, p. 29), sobretudo, dos povos de tradição bantu.

Sobre isso, compreende-se haver nas tradições bantu o desenvolvimento de organizações sociais, políticas e culturais que marcam a constituição das experiências africanas conduzidas no Brasil, a exemplo dos quilombos, dos maracatus, organização em irmandades religiosas, samba, capoeira entre outros, configurando uma afirmação da identidade negra e ligação com as matrizes africanas no Brasil (CUNHA JUNIOR; SILVA; NUNES, 2011), que produziram uma ética de resistência e elaboração de sentido para a vida baseada no equilíbrio do ser humano com tudo que nos cerca.

De fato, a tarefa de ressignificar o reconhecimento das origens das tradições bantu como espaços de cultura, identidade e memória impulsionam para a afirmação de que estes povos são detentores de civilização e de produção intelectual. Por consequência, questiona-se como as formas desta tradição foram subalternizadas, que levou à negação de suas formas de sociabilidade e estruturas que constituíram e que marcam grande parte das manifestações de matrizes africanas, que ainda são poucos explorados no campo da Educação e da formação de educadores/as sobre este tema.

Para tanto, aqui queremos tratar de uma cosmopercepção[5], expressão entendida como um alargamento trazido

[5] Segundo se localiza em estudos acadêmicos esta categoria está ligada às críticas da socióloga feminista nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí, no sentido de

por uma compreensão de mundo, elaborado por diferentes povos que não se restringe a chamada cosmovisão, entretanto, articulando todos os sentidos da vivência humana.

Assim, discutimos que, ao longo da história da tradição bantu, observa-se elementos que constituem a vivência destes povos em torno da "[...] história dos espíritos ancestrais e territoriais [que] exemplifica a importância não apenas do Criador abstrato, mas também das relações que conectavam os reinos espiritual/etéreo e humano/temporal." (FOURSHEY, GONZALES E SAIDI, 2019, p. 105), reforçando a importância dos ancestrais como energias intermediárias importantes contra os infortúnios da vida comunitária.

Nesta direção, busca-se compreender que, nesta tradição, a existência é parte da vida coletiva e que está atrelada à dinâmica filosófica e civilizatória que marcam valores sociais, como a crença em um Deus único, a palavra falada que qualificam sua existência no mundo (LOPES, 2021, p. 148). Neste sentido, os temos NTU, MUNTU, BANTU e UBUNTU são as formas dos princípios filosóficos que aparecem nos diferentes povos. Para Cunha Júnior (2010, p. 26, grifos do autor):

> Na raiz filosófica africana denominada de *Bantu,* o termo NTU designa a parte essencial de tudo que existe e tudo que nos é dado a conhecer à existência. O *Muntu* é a pessoa, constituída pelo corpo, mente, cultura e principalmente, pela palavra. A palavra com um fio condutor da sua própria história, do seu próprio conhecimento da existência. A população, a

questionar o conceito de cosmovisão como parte do processo de se pensar a descolonização do conhecimento, já que este se refere apenas à perspectiva do olhar quando nas tradições de base africana entende-se os sujeitos de forma integral.

> comunidade é expressa pela palavra *Bantu.* A comunidade é histórica, é uma reunião de palavras, como suas existências. No *Ubuntu,* temos a existência definida pela existência de outras existências. Eu, nós, existimos porque você e os outros existem; tem um sentido colaborativo da existência humana coletiva.

De fato, registra-se que essas expressões da vida bantu se refletem na atualidade na organização de uma filosofia do ser humano, sistematizada pelos estudos de Bono (2014, p. 11), intitulado muntuísmo. Para este autor, a existência da ideia de pessoa na filosofia africana terá nesse neologismo, tirado da palavra *Muntu*, o desenvolvimento de um modelo teórico de personalismo africano que se "[...] sustenta sobre os três pilares desta corrente: pessoa, comunidade, Deus".

Sobre este ponto de vista, Lopes (2021, p. 146) é enfático ao se referir que a tradição bantu é detentora de um conhecimento existencial amplo e complexo, diz ele: "Fora de dúvida, então, hoje, a existência de uma filosofia banto, e de uma personalidade africana perfeitamente definida, bem como de um conjunto de saberes ancestrais compartilhados por toda uma tradição negro-africana", que se colocam como conhecimentos a serem compartilhados.

Neste sentido, o referido autor, a partir de um conjunto consistente de referências sobre este universo, descreve que o eixo principal se refere à dimensão da religiosidade, que está ligado à noção de força. Com isso: "[...] a noção de força toma o lugar da noção de ser, e, assim, toda cultura banta é orientada no sentido do aumento dessa força e da luta contra a sua perda ou diminuição" (LOPES, 2021, p. 141), reflexão esta que vai aparecer em outras formas reli-

giosas de base africana constituída no Brasil. Isto significa entender que esta força vital (força) como valor supremo que articula toda a estrutura das sociedades de tradição bantu, pois conforme salienta Malandrino (2010, p. 56-57):

> Essa energia é entendida como força vital que não se limita aos vivos, estendendo-se aos mortos e à natureza – animais e seres [...]. Dentro da comunidade, essa participação vital é entendida como uma relação de ser e vida de cada pessoa com seus descendentes, sua família seus irmãos e suas irmãs da comunidade, sua ascendência e com o Ser Supremo.

Notadamente, tal concepção interliga os vivos, os antepassados e a comunidade, no sentido de que esta força deverá a todo momento ser aumentada, como energia geradora cuja diminuição deve ser evitada, para que, assim, seja destinada para a comunhão de todos, a partir das relações comunitárias que por ela são interligados, através de rituais simbólicos.

Este debate sustenta a existência de eixos fundantes da tradição bantu, para Malandrino (2010, p. 62), onde a partir da distribuição desta energia vital, há uma organização em torno de três leis, que explicam a religiosidade da tradição bantu, em especial a partir dos estudos de Altuna[6] que seriam: 1) Lei da Hierarquia dos seres ou Pirâmide vital. 2) Lei do crescimento. 3) Lei do dinamismo vital: interação e interdependência.

Assim, tem-se a partir da primeira lei a existência de intercâmbio permanente entre o mundo visível e invisível,

[6] Raul Ruiz de Asúa Altuna 2ª Edição, lançado em setembro de 2014 Edição (Brochado) em Português.

constituindo-se numa pirâmide onde, no mundo invisível, está o Ser Supremo, o criador que detém toda a fonte da vida.

Em seguida, tem-se os ancestrais intermediários do Ser Supremo, conhecido por diferentes denominações: *Nzambi, Kalunga, Suku* etc, e dos antepassados, considerados como antigas figuras heroicas por seus atos.

No mundo visível temos os seres humanos, animais, vegetais e minerais. Conforme explica a autora: "Quanto mais próximo o homem se encontrar dos antepassados ou dos seres superiores, mais goza a plenitude vital, pois os antepassados prolongam-se nos seus descendentes" (MALANDRINO, 2010, p. 62).

A lei do crescimento diz respeito ao entendimento de que a força vital que anima todos os seres pode ser diminuída ou aumentada, que o ideal é acrescentar com a intermediação dos ancestrais para manter a vitalidade da comunidade, pois "[...] cada membro da comunidade é consciente de que não vive uma vida egocentrada ou individualista, mas a vida em comunidade que se individualiza em cada novo ser" (IDEM, p. 64).

Já a Lei do dinamismo vital, conforme seguimos a citada autora (2010, p. 66), se refere à interação e interdependência de todos os seres que fazem parte da pirâmide vital, de forma que tudo que se move influi com o seu movimento em outros seres, sendo que apenas o Ser Supremo não sofre tal influência, pois dele emana toda a força.

Segundo nos explica Lopes (2021, p. 147), a relação dos bantu com os ancestrais é algo bastante importante na medida em que "[...] os espíritos dos ancestrais são os principais intermediários entre a Divindade Suprema e os

humanos", capazes de serem considerados como divindades secundárias como é o caso dos *inquices*, dos bantu da etnia bacongo associados às forças da natureza.

Assim, estes elementos estão devidamente conectados e, para reafirmar esta relação, sempre que seja preciso aumentar a energia vital é necessário que se recorra aos rituais destinados ao Ser Supremo e seus intermediários que estão à disposição, pelo princípio da interação, aos seres humanos.

Essa energia que se manifesta em todo mundo visível e não visível, conforme as leis da tradição bantu, constitui a força vital que será denominado de *moyo* ou *ngunzo*, que tem como fundamento equilibrar a energia para um mundo melhor para todos/as de sua comunidade.

Sobre isto, Oliveira (2021, p. 130 – 131) reforça que "O pensamento banto não é um pensamento de punição e restrição, de culpa e de escassez; ao contrário é uma filosofia da abundância e da generosidade, da liberdade e da comunhão [...]" propiciados pelos rituais de "[...] sacrifício de animais, a utilização de folhas, o uso dos minerais são elementos simbólicos constantemente ofertados porque plenos de energia vital." Assim, a estrutura social da tradição bantu estabelece sua ordem social na perspectiva de que esta força vital mantenha o equilíbrio.

De fato, trazendo como exemplo a experiência religiosa de Ivan, podemos considerar que os ritos evocados nos *xirês*, que são os momentos de celebrações aos *inquices*, e a necessidade de aprendizados na participação cotidiana dentro do terreiro para apreender os usos dos elementos simbólicos e ritualísticos, significa, o tempo todo, reforçar a ligação que nós religiosos temos com a energia ancestral que circula nos espaços dentro do terreiro.

Até aqui, buscou-se trazer uma compreensão mais geral dos principais elementos que configuram a tradição bantu, há ainda outras dimensões filosóficas neste pensamento, que, pelo limite do texto, não poderá ser desenvolvido. Contudo, pensamos que as discussões que trouxemos evidenciam os princípios fundamentais, que norteiam a religiosidade bantu, que será responsável pela organização no Brasil da constituição do candomblé de Angola.

Tradição bantu e o candomblé de Angola no Brasil

No Brasil, como situa Lopes (2021, p. 9), o escravismo brasileiro, em seus primeiros momentos, foi "[...] eminentemente bantu, como prova a presença afro-originada principalmente na música, nas danças dramáticas, na linguagem, farmacologia, nas técnicas de trabalho e até mesmo nas estratégias de resistência aqui desenvolvidas". Neste caso, o autor reforça um aspecto importante de resistência, sendo as mais conhecidas as comunidades quilombolas, que, para além do entendimento como apenas um lugar de negros/as fugidos, reforçando uma suposta inferioridade destes sujeitos no inconsciente nacional e na formação dos educadores/as, são experiências organizativas e militares que já existiam no continente africano, como demostram os estudos de Munanga (1995/1996) a respeito das comunidades quilombolas em África.

A partir do escravismo criminoso, no dizer de Cunha Júnior (2011), registra-se ciclos de presença de populações de origem africana, Ciclo da Guiné; Ciclo Angola-Congo; Ciclo da Costa da Mina e Ciclo da Baía do Benim. Observa-se, como situa Lopes (2021, p. 190), que estes ciclos de

traslados forçados constituíram um conjunto significativo de povos de tradição bantu. Esses sujeitos trazem, além de experiências e conhecimentos que influenciaram de forma evidente a sociedade brasileira, a constituição de formas religiosas, que serão forjadas de forma a acomodar diferentes tradições em solo brasileiro.

Para Mello e Souza (2005, p. 83), uma das faces desta religiosidade estaria ancorada nos festejos realizados para a coroação dos reis de Congo, "[...] esses reis negros no Brasil escravista eram polos aglutinadores de comunidades que construíram identidades a partir dos legados africanos [...]" que, portanto, conformavam na análise da autora como um catolicismo africano.

Esta discussão que, para alguns autores, denotariam uma fragilidade na tradição bantu e em suas manifestações religiosas, para Lopes (2021, p. 191-192) seria ao contrário, quando este afirma que: "Assim em nossa avaliação, eles [povos bantu], no Brasil, apenas intercambiaram valores culturais, e não "imitaram servilmente", como já se disse, rituais católicos e tradições de outros grupos africanos".

Com isso, a tradição bantu vai reconfigurar as matrizes religiosas de base africanas, num espaço e tempo de afirmação de identidades, em um contexto violento e opressor, constituindo o candomblé, a partir de um processo histórico marcado por diferentes modos de organização das formas culturais ancoradas na experiência africana, de tal forma que:

> A palavra "candomblé", entretanto, é certamente de origem banta, tendo como raiz o quimbundo "kiandomb" ou o quicongo "ndombe", ambos significando "negro" [...] da mesma

> fonte etimológica, o vocábulo "candombe" designa, no Brasil, uma devoção sincrética praticada no ambiente das congadas e também, em Minas Gerais, um dos grupamentos da fraternidade de Nossa Senhora do Rosário e dos Santos Pretos, segundo Saul Martins (LOPES, 2021, p. 193).

Podemos considerar, portanto, o candomblé como experiência religiosa reconstituída no Brasil pelas diferentes matrizes de negros/as, que sofreram com o processo de escravização, reestruturando suas identidades culturais que remetesse às formas organizativas das sociedades africanas, em especial, as matrizes bantu com seus inquices e santos, os nagôs-iorubá com a tradição dos orixás e o jeje com seus voduns (MUNANGA; GOMES, 2016), entre outras variadas tradições que receberam diferentes nomes ao longo do Brasil.

Assim, ligados à tradição bantu teremos a constituição do candomblé de Angola, candomblé de caboclo ou Congo-Angola, bem como da base de constituição de confrarias católicas e base de matrizes africanas no nascimento da Umbanda no Brasil.

No caso específico do candomblé Angola, a pesquisadora Previtalli (2008, p. 21), em seu trabalho de mestrado na região de Campinas, em São Paulo, reafirma que esta tradição, independente de um olhar enviesado:

> [...] procura retornar ao particular, ao específico, que o torna diferente, mas não pode deixar intactas as formas antigas tradicionais. Então, ao mesmo tempo em que se torna um sítio de resistência também traduz e ressignifica, tornando evidente que a tradição não precisa necessariamente ser algo fixo, mas que busca um diálogo com o passado e a comunidade e este diálogo conduz à afirmação da identidade.

Neste sentido, talvez seja por conta deste processo que no conjunto de pesquisas sobre as religiões de matrizes africanas, o candomblé de Angola tenha sido relegado a menor importância, conforme anota o trabalho de Capone (2009), o que queremos de fato contribuir em modificar a partir deste debate.

Paralelamente, é importante se ressaltar que a tradição bantu influenciou, de maneira decisiva, o quadro linguístico que levou a modificação do português do Brasil, por conta da predominância, nos ciclos econômicos, da presença das línguas tradicionais, entre elas o quicongo, o umbundo e o quimbundo, que reconfiguram significativamente a fonética, a morfologia e a sintaxe de nossa língua (LOPES, 2012, p. 20).

Desta forma, aqui defendemos como legitima a pertinência do falar português nos ritos de tradições bantu, em face ao impacto que as línguas tradicionais africanas trazidas causaram no português brasileiro. Reforçando esta dimensão, a intelectual e ativista Lélia Gonzalez afirmava que no Brasil usamos o pretoguês. Segundo ela:

> […] aquilo que chamo de 'pretoguês' e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil […], é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o l ou o r, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isto sem falar nos dialetos 'crioulos' do Caribe). (GONZALEZ, 1988 *apud* MENDES, 2019, p. 4).

De qualquer forma, nosso debate recai para destacar a anterioridade da tradição bantu na constituição das religiões

de matrizes africanas. Sobre isso, Machado (2015, p. 36) entre outros autores/as, vai situar que as primeiras religiões e rituais africanos no Brasil forma chamados de CALUNDUS. Eles aparecem no período colonial e podem designar de um lado "[...] o espírito evoluído e de elevada hierarquia ou a alma de pessoas que viveram em época remota", o que em nosso modo de ver aponta sua proximidade com o debate sobre os eixos da tradição religiosa de base bantu. De outro lado, "[...] também pode significar obedecer a um mandamento ou realizar um culto invocando os espíritos com músicas e danças [...]" (CASTRO, 2001 *apud* MACHADO, 2015, p. 37), conforme apontam estes autores, inclusive, indicam que os calundus foram tomados como sinônimo de candomblé e macumba até o século XVIII no Brasil.

No reforço em situar as referências ancestrais bantu do calundu, para Lopes (2021, p. 194): "o termo origina-se, a nosso ver, no quimbundo "*kiundu*" (ancestral, espírito de pessoa que viveu em época, ligado ao radical quimbundo "l*undula*", herdar)". Assim, para este autor, este vocábulo será incorporado ao léxico brasileiro no século XV e vai se referir a qualquer culto de base africana antes do registro escrito do termo candomblé.

Nesta mesma direção, para Dalbert (2015, p. 22), o calundu diz respeito à compreensão de que esta experiência religiosa concerne ao entendimento de que a "[...] cosmovisão banto oferecia um repertório de sentidos e orientações cognitivas que eram acionadas de modo diferenciado conforme as circunstâncias e a diversidade da experiência religiosa desfrutada pelos bantos e seus descendentes no Brasil.", observação que complementa o coro de vozes de que a mescla de

elementos cristãos e africanos "[...] não implicava o abandono ou a diluição completa e rápida das tradições religiosas de sua terra mãe", conforme situa o autor aqui citado.

Já o estudo de Capone (2009, p. 92) registra que no calundu "O ritual era caracterizado pela percussão dos tambores sagrados e pela comunicação direta com os espíritos, que falavam pela boca dos possuídos". Para a autora, isso remete à dimensão da calunga como parte da mitologia bantu em Angola.

De fato, os estudos que foram consultados são unânimes em apontar que os calundus seriam uma modalidade religiosa africana com a utilização de músicas e danças organizadas a partir de referenciais de base africana e incorporação de elementos da cosmologia católica, contudo, reafirmando suas identidades ancestrais reconfigurando as bases de manutenção das religiões de matrizes africanas no campo religioso brasileiro.

Outro debate que os estudos trazem para se referir à dimensão bantu nas manifestações religiosas africanas no Brasil, diz respeito a Cabula, segundo Lopes (2020, p. 195) fazendo menção ao trabalho de Nina Rodrigues, escreve este "[...] nome é provável no quicongo "*kabula*", animar, encorazar.", trazendo em sua conformação religiosa expressões de origem bantu, como *embanda* como o chefe do culto, e o *cambono* seu ajudante. Isso faz com que este culto será conhecido em algumas regiões como macumba, como demostra o estudo de Capone (2014, p. 94): "As informações disponíveis sobre a macumba do Rio de Janeiro evidenciam o paralelo que existe entre esse culto e a cabula do Espírito Santo: o chefe do cultuo também se chamava *embanda* e seu assistente, *cambono*".

Sobre isso, Lopes (2021, p. 196) apregoa que a cabula seria a dimensão inicial para a constituição da umbanda no Brasil:

> Então, a cabula é que nos parece ter sido a velocidade inicial da umbanda, religião hoje inegavelmente brasileira, mas que tem raízes na África dos povos bantos, raízes estas que, nos meados do século XX, eram alimentadas com a tentativa de africanização representada pela modalidade chamada "omolocô" [...].

Como podemos observar, até este momento, a constituição do candomblé Angola segue uma importante rota de manifestações culturais africanas de base bantu, no processo histórico das religiões de matrizes africanas, que não poderá de fato ser aqui explorado.

No entanto, reforça-se que o candomblé de Angola no Brasil vai se caracterizar como a manutenção de uma experiência religiosa bantu, ancorada na reverência a uma divindade única e suprema, mas conhecida como *Nzambi* ou *Nzambiapungo*, de onde emana toda a energia vital. Para intermediar as interações entre o ser supremo, os seres humanos, os ancestrais e os antepassados, tem-se as divindades mais conhecidas como *Nkissi* ou em português inquices, reforçando a dimensão ancestral encontrada no vértice da pirâmide vital, mencionada anteriormente.

Desta forma, vinculado ao culto do ancestral emerge a expressão candomblé de caboclo, tradição bantu que reverencia os povos originários no Brasil, onde os indígenas são cultuados como ancestral encantado, os caboclos (MACHADO, 2015, p. 43), reforçando o diálogo que am-

pliou de forma significativa o respeito aos antepassados desta terra como entidades a serem cultuadas no Brasil.

Nesta configuração de reinterpretação da tradição bantu a religiosidade traz uma diversificação para o espaço do terreiro, conforme Figueiredo e Araújo (2013, p. 40):

> O nkisi era concebido na África como objeto confeccionado e pelos sacerdotes para louvar os ancestrais e a sua terra. No outro lado do atlântico, desconectados com os seus ancestrais, nkisi se transforma em forças naturais (denominadas por alguns sacerdotes de energias) pertencentes ao mundo animal, vegetal e mineral. Esses mundos apresentam um trânsito multidirecional e se ligam por diferentes canais recompondo a unidade entre natureza e cultura

Para o escopo deste capítulo, não vamos discutir a hierarquia constitutiva do candomblé de Angola, o importante é ressaltar que ela se manteve no Brasil, a partir de uma estrutura de linhagens, as chamadas raízes, que interligam as principais casas da nação congo-angola, a exemplo do terreiro Tumbensi, o terreiro Tumba Jussara e o Bate Folha em Salvador, além de outras expressões no interior do estado da Bahia. Segundo a tese de Barros (2014):

> Ainda segundo a história oral que circunda a cidade do Salvador e seguida por muitos por ser a hipótese mais provável, o Terreiro Raiz do Tumbesi de Nação Angola, foi fundado por um angolano por nome Roberto Barros, cujo sobrenome recebeu de seus senhores [...] enquanto o Terreiros Tumba Junçara e Terreiro Bate Folha, ambos de nação Angola, tenham sido fundado nos anos iniciais do século XIX. Percebe- se que diante dessa história local de Salvador, que seus terreiros têm fundação na sua grande maioria

por negros africanos e mais tarde sua sucessão se deu por afro-brasileiros.

Muitos outros elementos poderiam ser agregados sobre a tradição ainda, no entanto, compreendemos que, até este momento, procuramos problematizar o desconhecimento sobre as tradições bantu. Assim como reforçar ser expressão de uma dinâmica histórica, social e cultural desta tradição e a configuração de um repertório fundamental para a consolidação da cultura negra no Brasil. Com isso o que podemos encontrar sobre a tradição bantu no Ceará? É o que discutiremos a seguir.

Candomblé de Angola no Ceará: notas iniciais, pistas e desafios

Como vimos anteriormente, o candomblé de Angola se expressa a partir de um longo processo histórico, onde a tradição bantu articula as experiências africanas com a ancestralidade encontrada no Brasil, no escravismo criminoso, fazendo novos rearranjos. Assim, pretendemos discutir sobre o candomblé de Angola no estado do Ceará; e apontar como esta tradição se faz presente na constituição de outras manifestações de matrizes africanas no estado.

Contudo, se faz necessário problematizar, de imediato, a grande questão que impacta o debate racial no Ceará, que é a invisibilidade da população negra no estado. Observa-se a falta de interesse em conhecer a história, o significado e as diferenças das matrizes religiosas africanas no Brasil (SANTOS, 2015), por conta da continuidade do racismo ainda presentes no tecido social, mas que aqui é constantemente negado:

> A negação caminha num tratado ideológico de dominação e alienação. Não existir negros, significa que não existem satisfações ou preocupações a serem estabelecidas. Não existindo negros ficam resolvidas as questões do racismo. Não existe racismo porque não existe negros. (RIBEIRO E CUNHA JUNIOR, 2011, p. 174)

Assim, evidencia-se ainda no século XX, que a cultura negra cearense ainda se encontra submetida a um processo de invisibilidade, por conta de uma trajetória histórica que minimizou a presença africana, e por outro lado um esforço ideológico da inexistência de conflitos raciais devido à forma de mestiçagem que se produziu a população (CUNHA JUNIOR, 2011).

Neste cenário, as religiões de matrizes africanas apresentam-se desprovidas de legitimidade na região, por conta dessas religiões estarem associadas às práticas inferiores e atrasadas na sociedade brasileira.

No entanto, apontamos que os terreiros/casas cumprem um importante papel como guardiães do patrimônio civilizatório dos descendeste de africanos/as no Brasil, situando-as, assim, como lugares de sujeitos que são portadores de direitos e de importância social com toda sua produção histórica, material e simbólica. Ao mesmo tempo, que se discute que os terreiros/casas são espaços onde se desenvolvem processos educativos, que leva em conta suas formas de viver e agir como descendentes de africanos/as no Brasil, concretizado por vias orais ou escritas, como forma de construir estratégias para dar prosseguimento do que foi feito pelos ancestrais (DOMINGOS, 2015, p. 135).

Reforça-se que, as comunidades de terreiros/casas, nas suas práticas históricas, sociais e culturais se afirmam

sujeitos dotados de saberes próprios, nelas há processos de aprendizagem e outros que incluem formação, conscientização política, cultural e resistência ao modelo educacional hegemônico que funda a instituição escolar, que desconhece este espaço como parte do patrimônio da história da população negra no Brasil.

Com isso, busca-se trazer fontes para construir um acervo que evidencie as matrizes religiosas africanas, em especial da tradição bantu. Perseguimos trazer algumas informações que denotam como este debate no Ceará foi tratado e notar como também no estado há um processo de modificação e transformação de aspectos africanos presentes em outras religiões afro, que podem se caracterizar a partir de elementos trazidos pela tradição bantu.

O estudo mais recente sobre as religiões de matrizes africanas no Ceará é o *Inventário dos Povos de Terreiros do Ceará* (ALAGBÀ, 2022)[7], onde encontramos um conjunto atualizado de informações, que traçam uma radiografia de elementos importantes sobre o tema. No que se refere ao candomblé de Angola, encontramos como dado a respeito do pertencimento religioso:

> Com relação à pergunta "a qual nação/etnia ou linha pertence seu terreiro/ casa/tenda?", os dados obtidos expõem novas camadas do campo afro-cearense. Ao trazermos apenas os dados referentes às respostas "Candomblé" (72 terreiros), dadas pelas lideranças quando perguntadas sobre o "segmento tradicional, cultural e religioso", temos que o Candomblé Ketu é

[7] Este inventário não abarcou a totalidade de terreiros de religiões de matrizes africanas no estado do Ceará. Desta forma, pode-se ter outras casas de tradição angola.

> predominante entre os terreiros inventariados, com a grande maioria das menções (72,2% – 52), seguido de Jêje (9,7% – 7), **Angola (6,9% – 5)**, Nagô (2,7% – 2) e Vodum (1,3% – 1) (ALMEIDA, 2022, p. 127, grifo nosso).

Esta resposta indica que, enquanto nação específica de candomblé, a nação Angola tem proporcionalmente um percentual baixo desta representação. No entanto, levantamos a consideração que o candomblé de Angola, a partir de sua cosmopercepção, influenciou outras formas religiosas, em especial a umbanda, conforme discutiremos a seguir, a partir de pistas de outros estudos sobre as religiões no Ceará.

Sobre isto, no trabalho de SILVA (2017) vamos encontrar uma discussão que situa a perseguição das religiões atribuídas como "praga" na cidade de Fortaleza dos anos vinte do século XX, a partir do registro de recortes de jornais que apresentam denúncias e condenações de práticas de religiões denominadas de catimbó. Este autor vai apontar que há diferentes interpretações sobre o catimbó, no entanto, deixa como indicação que tal prática se refere há um conjunto de elementos que articula a cultura negra com a indígena, em especial pelo contato de cearenses com práticas encontradas na região norte:

> Embora se considere que a presença da cultura negra no Ceará seja de menor monta em comparação com outros estados do Nordeste, há que se considerar a introdução de elementos de cultura religiosa sincrética com as intensas migrações resultantes das secas, que a capital cearense recebeu desde a década de 1870; as migrações cíclicas dos cearenses para a região amazônica e seus intercâmbios, além da sobrevivência de considerável estoque étnico e cultural indígena na formação

> do povo cearense, especialmente na sua área litorânea (SILVA, 2017, p. 17)

Desta forma, podemos considerar existir uma estreita relação entre diferentes tradições que articula o catimbó com as religiões de matrizes africanas que aqui traz, conforme tentamos demonstrar, elementos oriundos da tradição bantu, em especial pelo reconhecimento dos povos originários e suas práticas religiosas, que contribuíram para a constituição do candomblé de Angola, que inclusive receberá denominações como candomblé de caboclo[8].

Por outro lado, o *Inventário* (ALMEIDA, 2022, p. 125) mencionado também indica que: "[...] O Catimbó cearense deve ser compreendido, portanto, como matriz que influenciou diversos outros segmentos, [...] e que tem, como um de suas características marcantes, o trânsito de guias/entidades e de aspectos rituais entre linhas", reforçando nossa suposição sobre este diálogo.

Da mesma forma, podemos depreender dos estudos de Pordeus (2002) que o catimbó influenciou a constituição da umbanda cearense, por conta desta articulação de elementos indígenas e africanos, mesmo que o referido autor não tenha indicado que matriz africana seria, mas com isso reforçamos que, além de outras tradições, uma parte significativa pode se tratar da base bantu que se mescla com a indígena e que será denominada também de Jurema:

[8] Conforme salienta Machado (2015, p. 43): "Ainda como característica marcante da Nação Angola é imprescindível destacar o culto aos ancestrais brasileiros, considerados por esse Candomblé os indígenas que, uma vez encantados, passam a ser chamados de Caboclos."

> O Catimbó aparece no estudo de caráter antropológico de Pordeus (2002), sobre a Umbanda cearense, quando o autor ressalta, em tom genérico, o trabalho histórico de repressão às religiosidades de índios e negros no Ceará, empreendidos pela Igreja Católica e pelo Estado, como manifestações de heresia, superstição e charlatanismo, desde o período colonial. Assim, "Até meados do século XX, essas religiões eram caso de polícia, fosse o Catimbó, a Jurema ou mesmo na Umbanda, as giras tinham muitas possibilidades de terminarem atrás das grades" (PORDEUS, 2002, p. 8 apud SILVA, 2017, p. 4).

Com isso, retomando o debate de Silva (2017, p. 3), podemos depreender que as religiões de matrizes africanas no estado, assim como tentamos demonstrar anteriormente, têm em sua trajetória diferentes aportes religiosos da experiência africana, mas que poucas vezes é referida como de origem bantu por conta dos poucos estudos que possam indicar este pertencimento.

> Talvez, nesse caso, o Ceará venha a ser, como se demostrará adiante, um lugar onde o Catimbó tenha se manifestado ao longo da primeira metade do século XX, e tenha sido eficazmente reprimido por diversos agentes e interesses, especialmente religiosos, a ponto de consumar-se sua ausência no quadro cultural local, legitimado pela inexistência de pesquisas ou preocupação acadêmica específica até o momento.

Com isso, queremos levantar esta discussão e trazer questionamentos que configuram a territorialidade das religiões; e a busca de apontar que as dimensões africanas que foram incorporadas a cada uma destas manifestações, como o calundu, o catimbó, a umbanda, entre outras, podem ser

inicialmente atribuídas as formas como a tradição bantu construiu seu legado ancestral e cultural no Brasil.

> Considerando-se que no Ceará não se terá a organização da Umbanda antes da década de 1950, essas práticas religiosas sincréticas que se definem como Catimbó, no Nordeste brasileiro, têm sua presença pública registrada no Ceará já partir do final da década de 1920, num contexto de disputas de hegemonia entre espíritas e católicos, de tal modo diferenciado do que ocorria no sudeste do país, onde o surgimento da Umbanda, desde os primeiros anos do século XX, a levara a uma aproximação legitimadora com o Espiritismo. (SILVA, 2017, p.6)

O fato de se localizar relações entre a dimensão indígena, do espiritismo e até catolicismo parece, em nossa interpretação, indicar que a tradição bantu contribuiu para recriar elementos que informam uma visão africana de mundo influenciando novas configurações no Ceará e talvez no Brasil.

Neste sentido, sobre a dimensão ancestral bantu vamos encontrar outros elementos representados no universo religioso da umbanda, como a presença de pretos-velhos. Inclusive, essas entidades estão bastante presentes na umbanda do Ceará, conforme pode-se localizar nas obras de Medina (2020) e Pereira (2012), demostrando, além desta relação com a tradição bantu, também os modos de vida que trazem. Para Lopes (2020, p. 197):

> [...] após a abolição, as entidades chamadas "pretos velhos", os "cacurucaios" (do quimbundo "*kikulakaji*", "ancião"), que representariam espíritos de antepassados, e antepassados bantos, como expressamente indicam a maioria de seus nomes –

> Vovó Cambinda, Vovó Congo, Pai Joaquim de Angola, Vovó Maria Congo etc.

Sobre isto, o trabalho de Cantuário (2009, p. 78) também faz menção as diferentes influências que constituíram a umbanda no Ceará, reforçando nossas considerações iniciais de que estas formas religiosas têm uma forte configuração de base bantu, já que se relaciona com estruturas religiosas como o catimbó.

> Assim, a Umbanda no Ceará guarda relações fortes com o Catimbó, que descende da pajelança dos índios. A ele se associam os elementos do costume negro. Quanto às religiões afro-brasileiras aqui no Ceará, antes do que se denominou Espiritismo de Umbanda, segundo informações dos adeptos, havia as práticas denominadas Catimbó, que recebem depois a denominação de Macumba.

Como discutimos anteriormente, a macumba tem relação com as diferentes formas como o candomblé de Angola se constitui na história brasileira. Reforça-se essa interseção a partir do que observa Pordeus Júnior, quando diz:

> O termo Macumba, tendo indicado anteriormente um instrumento musical de origem africana utilizado nos terreiros afro-brasileiros, tomou o sentido genérico para designar algumas religiões – principalmente àquelas de tradição banto, modificadas pela influência angola-congo (PORDEUS JÚNIOR, 2000a, p. 41).

Até aqui tentamos evidenciar que não se pode, ao se tratar de religiões de matrizes africanas, negligenciar as matrizes bantu, considerando ser uma filosofia que se expressa

a partir da energia vital e do respeito aos antepassados, influenciando de forma concreta as transformações da cultura religiosa de base africana, dando significado tanto quanto a tradição nagô para se pensar e discutir estas religiões no Brasil.

Parece-nos até aqui, diante dos argumentos trazidos para esta conversa, que as expressões que a Umbanda assume em suas configurações religiosas toma de empréstimo, para a sua ritualização, aspectos encontrados na tradição bantu, cuja organização desemboca na configuração do candomblé de Angola no Brasil e suas variantes ao longo do território nacional.

Neste sentido, é importante reforçar o que Lopes (2021, p. 196, grifos do autor) escreve a respeito da umbanda e sua ligação com as línguas bantu: "[...] a origem da denominação parece tanto no Umbundo quanto no Quimbundo nas conotações de arte de curandeiro, ciência médica, medicina, derivado do verbo '*kubanda*'", "desvendar". Devemos reconhecer que, de maneira geral, a tradição dos orixás informa o panteão organizado pela umbanda. No entanto, se impõe, parafraseando Capone (2009) em seus estudos, a necessidade da busca da África a partir da tradição bantu na constituição da umbanda brasileira.

É interessante observar que a organização das religiões de matrizes africanas, em especial na capital cearense, terá como marco os anos de 1950, como se observa na maioria dos estudos, indicando-se o registro da Federação Espírita Cearense de Umbanda. Quanto ao candomblé, se faz referência aos anos de 1960 e 1970, de acordo com o *Inventário*, no capítulo escrito por Almeida (2022, p. 124) tem-se que: "O Candomblé, devemos ressaltar, teve seu principal

impulso formativo no território cearense, com filiações em torno de linhagens, a partir da década de 1970 (BANDEIRA, 2009; FARIAS, 2011; LOPES, 2012;)[...]".

Em nossas buscas, até este momento, encontra-se informações de que o surgimento do candomblé se dá a partir da matriz bantu, na sua dimensão Angola, conforme se verá mais a frente, que, no entanto, teve uma vida curta, ou com pouquíssimas informações.

Assim, neste momento, seguiremos alguns estudos que localizam ter existido no Ceará representação de religiões de origem bantu, conforme demonstra o trabalho de Bandeira (2011, p. 217), segundo seu interlocutor Cleudo Júnior, registrando que: "[...] 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 em Salvador".

Aqui podemos reforçar, de acordo com o trabalho de Nunes (2017, p. 158), o Bate Folha como uma das matrizes de tradição bantu, sendo instalado em Salvador em 1916, sob a direção do tata de inquice e fundador, Sr. Manoel Bernardino da Paixão. Segundo este autor: "O Terreiro de Candomblé do Bate Folha foi o primeiro do rito Congo-Angola e da tradição de língua Banto a ter proteção federal. Seu tombamento aconteceu em 2003" e, conforme mencionado anteriormente, esse terreiro compõe uma das matrizes do candomblé de Angola no Brasil.

Em seguida, conforme Bandeira (2011, p. 217), de acordo ainda com o mesmo interlocutor, ele complementa dizendo que esta casa de Angola em Fortaleza se formou nos anos de 1950, significando uma experiência de candomblé junto com a configuração organizada pela umbanda:

> Essa casa é de mais ou menos 1950, ele iniciou uma senhora chamada Mae Nenê do Oxóssi, 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.

Esse depoimento reforça ter havido de alguma maneira, uma continuidade da tradição, mas que não se tem, até este momento, registros para reconstituir esta matriz na capital.

Após o falecimento do Sr. Feliciano, conforme informa ainda o referido autor, a casa não teve continuidade, sendo que a raiz Angola teve como tentativa de se estruturar em 1983, com mãe nenê do Oxóssi, visto que ela "[...] chegou a construir uma roça de Candomblé, próximo ao cemitério de Pajuçara, no município de Maracanaú, tendo ficado pronta em 1983. Mas a casa não chegou a ser inaugurada" (BANDEIRA, 2011, p. 211).

Neste sentido, indagamos as razões para que não se desse continuidade ao candomblé Angola. Seria por ausência de folhas[9] necessárias à sua continuidade? O advento da tradição nagô como referência da tradição mais próxima ao continente africano? Ou uma alteração de orientação religiosa? Esta última questão por conta do que Cleudo Júnior complementa: "Todavia, Quissassa iniciou muitas pessoas no Ceará, *mas era tudo muito secreto e na maioria das vezes, escondido sobre o véu da Umbanda ou de outra expressão religiosa, ou então, guardados dentro das chácaras dos subúrbios que não eram vistos*" (*Idem, ibidem*, grifos do autor).

[9] Referimo-nos à forma como os adeptos se referem quando falam sobre a guarda dos segredos e conhecimentos ritualísticos como folhas.

Com isso, de fato, até este momento, não temos respostas para as questões anteriormente formuladas sobre este processo, o que nos coloca apenas como um exercício de especulação sobre o candomblé de Angola na constituição da umbanda cearense.

Esta reflexão nos parece pertinente, em especial, pelo trânsito de seus adeptos por outros estados brasileiros, seja para completar seu processo iniciático, seja para reforçar seus laços com a umbanda ou com o candomblé. De fato, percebe-se as múltiplas origens para a consolidação do candomblé que vão se articulando ao longo do tempo. Conforme registra-se no *Inventário*, estas buscas significam estabelecer "linhas cruzadas" na experiência religiosa cearense.

Este debate reforça que apesar de poucos registros o candomblé Angola chega por outras vias, como é caso da iniciação de Pai Valdo. Isto pode ser exemplificado pelo estudo de Souza dos Anjos (2019, p. 46), que em sua dissertação de mestrado sobre a festa de Pombagira de um terreiro que funciona tanto como candomblé quanto a umbanda no bairro Bom Jardim em Fortaleza, fundado em 1984 por José Lopes de Maria, o Pai Valdo de Yansã, o autor registra o trânsito da formação religiosa do pai de santo desta casa:

> O Babalorixá Valdo de Oyá foi iniciado no Candomblé, na Nação Angola, pela Yalorixá Ana Maria de Freitas cuja digina era Obá Odé Ofá e seu Terreiro situava-se em Itabuna, Bahia. Após a morte de Mãe Aninha, Pai Valdo de Oyá conheceu Mãe Rita Maria Montenegro Dolia, Yalorixá do Ilé Asé Ondoniré, na Bahia, onde o mesmo deu continuidade às obrigações do Candomblé, passando para a Nação Ketu.

De tal fato, reforça-se nossa compreensão que há uma busca legitimadora para se constituir como sacerdote, atravessando diferentes nações, até chegar à tradição mais valorizada que é o culto aos orixás.

Mesmo, se considerando haver uma experiência de tradição Angola, percebemos haver poucos registros no Ceará que reforcem a tradição bantu como umas das bases do candomblé que antecede a constituição da umbanda (BANDEIRA, 2011, p. 227), por conta da ausência de discussões mais aprofundadas, conforme é possível perceber pelo dado de pertencimento dos terreiros que se afirma como Angola trazido pelo *Inventário*. Com isso reforça-se novos estudos e reflexões para possibilitar ampliar esta conexão.

O que podemos complementar sobre isso é que, na atualidade, na busca de referências sobre o tema do candomblé de Angola, encontramos como expressão o Terreiro Nzo Ngana Nzazi, que explicita seu pertencimento como terreiro de nação angola, localizado em Juazeiro do Norte. Conforme se encontra nas redes sociais, a casa é dirigida por Mametu Maleozazi (mãe Socorro) e Tata Mutaruessy (pai Samuel Esmeraldo), que, além de rituais religiosos, demonstram participar de diferentes ações políticas e sociais.

Por fim, mesmo que não seja um terreiro em si, também queremos fazer menção à Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (ACBANTU), criada em 2000, na Bahia, com representação no Ceará. Essa organização se propõe a congregar terreiros e outras entidades culturais de matriz bantu tendo como objetivo principal reunir pessoas e grupos a fim de dar visibilidade à história da civilização negra brasileira, conforme se encontra em sua página nas redes sociais. Assim, pretende resgatar "[...] as

tradições, promovendo e incentivando ações culturais, buscando garantir que os Povos e Comunidades Tradicionais Afrodescendentes gozem, de fato, dos direitos civis e políticos inerentes a nação brasileira".

Como exercício de ampliar a dimensão civilizatória inscritas na forma de organização das religiões de matrizes africanas, citamos o dossiê "Religiões de matrizes africanas: educação, políticas públicas e laicidade" organizada por Pereira e Reis (2009), como parte da parceria do N'umbuntu. A revista traça elementos significativos da experiência religiosa dentro e fora do Ceará, na perspectiva em dar visibilidade às religiões de matrizes africanas, buscando-se fazer frente às formas de violência ainda recorrentes. Indicamos, em especial, o debate acerca das benzedeiras em Canindé/CE, que aponta as resistências de rezadeiras ligadas às religiões afro-brasileiras, reforçando o universo que tentamos trazer neste trabalho.

Por fim, reforçar o importante trabalho realizado pela Associação de Cultura Afro-brasileira Alagbà, que apresentou à sociedade cearense o *Inventário dos Povos de terreiro do Ceará* (ALAGBÀ, 2022), sendo realizado um processo de levantamento, que possibilita ampliar o conhecimento sobre a diversidade de ações, pertencimentos e códigos culturais da religiosidade das tradições de base africana no Ceará.

Considerações finais

Buscamos discutir neste capítulo a emergência de se retomar o processo civilizatório bantu e sua importância na constituição das religiões de matrizes africanas no Brasil, considerando sua interface com diferentes manifestações

que estão, ao nosso ver, ancorados na experiência de uma filosofia constituída pelos povos bantu.

Indicamos ser fundamental para isso ampliar o conhecimento sobre suas dimensões ontológicas, no sentido de reforçar sua importância em estudos e pesquisa sobre esta tradição, na tentativa de tirá-la do segundo plano, mas, enfatizar que estes povos marcaram profundamente o modo de ser e de viver dos brasileiros.

Como tentamos demonstrar, a cosmopercepção de base bantu tem um longo processo e atuou para dar base de constituição de religiões modernas, como a umbanda, assim como demarca discussões ligadas à energia vital e aos ancestrais como parte de uma estrutura religiosa que informa diferentes maneiras na constituição do candomblé no Brasil.

No Ceará esta discussão ainda é limitada e buscamos indicar que há interações que precisam ser trazidas, no campo religioso e acadêmico, reconstituindo seu lugar de direito na cultura negra e os repertórios que conduzem a tradição bantu. O conhecimento desses elementos, enquanto fundantes das religiões de matrizes africanas, pode trazer novas reflexões a respeito desta experiência religiosa.

De fato, pretende-se incentivar futuras investigações que privilegiem as diferentes apropriações dessa tradição, não como elemento de diluição das heranças africanas, mas como estratégias de sobrevivência, reatualização e transformação das tradições religiosas bantu no Brasil.

Reforçamos que se trata de um debate inicial e sabemos das lacunas existentes sobre o tema. No entanto, é importante frisar que a tradição bantu atravessa de maneira incontestável as principais manifestações culturais brasileiras, que vão do quilombo até as expressões musicais, bem

como atravessando o falar português no Brasil. Elementos que ainda têm sido pouco explorados, no sentido de identificar que a cultura negra que estamos nos referindo esta demarcada por um processo civilizatório de longa duração, cuja fundação é BANTU!

Referências

ALAGBÀ, Associação Afro-brasileira de Cultura. **Inventário dos povos de terreiro do Ceará**. Fortaleza: Gráfica LCR, 2022. Disponível em: https://www.associacaoalagba.com/. Acessado em 28 de mar. 2022.

ALMEIDA, Leonardo Oliveira. Segmentos tradicionais, culturais e/ou religiosos. In: ALAGBÀ, Associação Afro-brasileira de Cultura. **Inventário dos povos de terreiro do Ceará**. Fortaleza: Gráfica LCR, 2022. Disponível em: https://www.associacaoalagba.com/. Acessado em 28 de mar. 2022.

BANDEIRA, Luís Claudio. Histórias das africanidades e diásporas religiosas "Entidades africanas em "troca de águas" de terreiros desde o Ceará. CUNHA JÙNIOR, Henrique; SILVA, Joselina; NUNES, Cícera. **Artefatos da cultura negra no Ceará**. Fortaleza: Edições UFC, p. 204 – 237, 2011.

BARROS, Fernanda L. de Santana. **Salvador e suas influências bantu:** as fusões culturais que se aprende e ensina no registro da história e da memória. Dissertação apresentada ao Mestrado em Educação Brasileira, do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, 2014.

BONO, Ezio Lorenzo. **Muntuísmo**: a ideia de pessoa na filosofia africana contemporânea. Maputo: Educar, 2014.

CANTUÁRIO, Maria Zelma de Araújo Madeira. **A maternidade simbólica na religião Afro-Brasileira:** aspectos socioculturais da mãe-de-santo na umbanda em Fortaleza. 2009. 251 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós- Graduação em Sociologia, Fortaleza-CE, 2009.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contracapa/ Pallas, 2019.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. Ntu. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 9, n. 108. 2010. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/9385. Acesso em: 11/01/2022.

CUNHA JÚNIOR, Henrique; SILVA, Joselina; NUNES, Cícera. **Artefatos da cultura negra no Ceará**. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

DALBERT, Robert. A religião dos banto: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, vol. 28, n. 55, p. 7-25, janeiro-junho, 2015.

DOMINGOS, Reginaldo F. **Religiões tradicionais de base africana no Cariri cearense:** educação, filosofia e movimento social. Tese (doutorado) – Universidade Federal do

Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2015.

ESTEBAN, Maria Paz. **Pesquisa qualitativa em educação**: fundamentos e tradições. Porto Alegre: AMGH, 2010.

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

FIGUEIREDO, Janaína; ARAÚJO, Patrício Carneiro. Nkisi na diáspora. In: FIGUEIREDO, Janaína (org.). **Nkisi na Diáspora**: raízes Bantu no Brasil. p. 30-43. Disponível em: file:///C:/Users/ivanc/OneDrive/Imagens/Documentos/Pedagogia2021-1/lingua%20bantu/Livro_Acubalin.pdf. Acesso em: 10/01/2022.

FIGUEIREDO, Janaína. **Entre portos e rios**: a memória do Candomblé de Angola em Santos. Tese de doutorado. Programa de pós-graduação Ciências Sociais – PUC/SP. 215p., 2016.

FOURSHEY, Catherine C.; GONZALES, Rhonda M.; SAIDI, Christine. **África bantu**: de 3500 a. C. até o presente. Petropólis/RJ: Vozes, 2019. (Coleção África e os Africanos).

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. 4 ed. rev. e atual. – Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MACHADO, Veridiana Silva. **O cajado de Lemba**: o Tempo no candomblé de nação Angola. Dissertação – Mestrado em Ciências – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Ribeirão Preto, São Paulo, 2015.

MALANDRINO, Brígida Carla. **"Há sempre confiança de se estar ligado a alguém":** dimensões utópicas das expressões da religiosidade *bantú* no Brasil. Tese – Ciências da Religião – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

MEDINA, Isis S. Leão. **"Sou da linha de umbanda"**: a simbologia presente na indumentária de Preto Velho e Exu no ritual de umbanda. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Curso de Design de Moda, Fortaleza, 2020.

MENDES, Roberto. **Lélia Gonzalez e o português afro-brasileiro como ato político e de resistência**. Disponível em: https://ceert.org.br/noticias/genero-mulher/15594/lelia-gonzalez-e-o-portugues-afro-brasileiro-como-ato-politico-e-de-resistencia. Acesso em: 11/01/2022.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global, 2016.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo (28): 56-62, dezembro/fevereiro, 1995/1996. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28364. Acesso em: 11/01/2022.

NOGUERA, Renato. **O ensino de filosofia e a lei 10.639**. Rio de Janeiro: Pallas: Biblioteca Nacional, 2014.

NUNES, Erivaldo Sales. **Contribuição para a história do Candomblé Congo-Angola na Bahia**: o terreiro de Bernardino do Bate Folha (1916 –1946). – 2017. Disponível em: file:///C:/Users/ivanc/Downloads/Tese%20Erivaldo%20Nunes.pdf. Acessado em 11/01/2022.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Coleção X – Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2021.

PEREIRA, Linconly Jesus A.; REIS, Marcos Vinicius de F. (org.). Dossiê: Religiões de matrizes africanas: educação, políticas públicas e laicidade. **N'umbuntu em revista**, Fortaleza: Imprece, vol. 3, n. 6, jul./dez., 2019.

PEREIRA, Linconly Jesus A. **A umbanda em Fortaleza**: análise dos significados presentes nos pontos cantados e riscados nos rituais religiosos. 2012. 143 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará. Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza-CE, 2012.

PREVITALLI, Ivete Miranda. **Candomblé**: agora é angola. São Paulo: Annablume/Petrobras, 2004.

PORDEUS JR., Ismael. **Umbanda**: Ceará em transe – Fortaleza: Museu do Ceará, 2ª ed., Expressão Gráfica e Editora, 2011.

RIBEIRO, Rosa Maria.; CUNHA JR, Henrique. Relações étnicas e educação: representações sobre o negro no Ceará. In: CUNHA JÙNIOR, Henrique; SILVA, Joselina; NUNES, Cícera. **Artefatos da cultura negra no Ceará**. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

ROMÃO, Tito Lívio Cruz**.** Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução. **Trab. Ling. Aplic**., Campinas, n. (57.1): 353-381, jan./abr. 2018.

SILVA, Marcos José Diniz. "A praga dos catimbós em Fortaleza" e a legitimação do Espiritismo no campo religioso cearense. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano X, n. 28, Maio/Setembro, 25-42, 2017.

SOUZA DOS ANJOS, Jean. **Amor, festa, devoção**: a Rainha Pombagira Sete Encruzilhadas. Dissertação – Curso de Mestrado Acadêmico em Antropologia, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2020. Disponível em: file:///C:/Users/ivanc/OneDrive/Imagens/Documentos/Pedagogia2021-1/lingua%20bantu/artigorevista/JEAN%20SOUZA%20DOS%20ANJOS%20Disserta%C3%A7%C3%A3o.pdf. Acessado em: 11/01/2022.

WELLER, Wivian; PFAFF, Nicolle (Org.). **Metodologias da pesquisa qualitativa em Educação**: teoria e prática, Petrópolis: Vozes, 2013.

A influência do Candomblé na formação estética e na criação artística

Mel Taynná Brito Araújo Andrade
Ekede de Obaluaiê no Ilè Ibá Asè Kpósú Aziri. Artista visual, pesquisadora em arte e professora. Mestra em Artes pela UFC [2021] e licenciada em Artes Visuais pelo IFCE [2018]. Integra o Laboratório de Investigação em Cultura, Corpo e Arte [LICCA - UFC]. Participa de diversas exposições coletivas nacionais e regionais desde 2013. Costuma explorar em seus trabalhos artísticos as linguagens da fotografia, audiovisual, performance e desenho nas relações com a casa, a memória, autoficção, imaginação e ancestralidade

O presente capítulo nasce da pesquisa memorial e de arquivo sobre a árvore genealógica dos filhos e irmãos de santo do Ilè Ibá Asè Kpósú Aziri, casa de Candomblé mais antiga do Ceará em atividade[1], fundada em 1975 por Pai Deo de Oxum (Orumalé) e Pai Xavier de Obaluayê (Girioman), babalorixás que despertaram o Candomblé em Fortaleza. Hoje a casa é conduzida pelo Babalorixá Shell de Obaluaiê, filho de Pai Deo, e tem seus irmãos como corpo sacerdotal. A Iyakekerê Lu de Xangô, iniciada em 1982 para Soboadan, responsável pela coorde-

1 De acordo com BANDEIRA (2009), há relatos de ter sido fundada uma casa de candomblé de nação Angola na região do bairro de Messejana por volta dos anos 1960, não se mantendo em atividade após o falecimento de seu babalorixá.

nação das atividades rituais iniciáticas e do cotidiano do terreiro, é também a segunda autoridade na linha hierárquica do Ilè Ibá; e o Babalossain Neri de Ossain, iniciado em 1979 para Agué, responsável pelo conhecimento das propriedades curativas e litúrgicas das folhas e o herbário da casa. A essas lideranças se une uma comunidade de egbomis, ogãs, ekedes e mais de quarenta yawos e abians[2] frequentes e atuantes na casa.

Originalmente de culto Nagô-Vodun, em que há ritualísticas de devoção aos orixás, de nação Ketu; aos inkices, de nação Bantu; e aos voduns, da nação Jeje, o Ilè Ibá resguarda até hoje a tradição e a transmissão oral dessas práticas, reforçando, assim, a relevância da casa para a história do candomblé cearense. Em 2001, ao herdar o asè, Pai Shell passou a priorizar os cultos e iniciações em Ketu, sendo todos os seus filhos de santo dessa nação, mas sem deixar de reverenciar a tradição fundante da casa, mantendo, por exemplo, a ritualística para o inkice Tempo.

Em consonância com a importância que o terreiro possui para a história das religiões de matrizes africanas no Ceará, no dia 25 de fevereiro de 2022, uma sexta-feira de Oxalá, foi os pedidos de tombamento e registro nos âmbitos federal (IPHAN CE), estadual (SECULT CE) e municipal de Fortaleza (Secultfor). Um futuro tombamento garante a salvaguarda do terreiro enquanto bem cultural e imaterial –

[2] Ao longo do processo iniciático, o filho ou filha de santo passa por etapas e obrigações. Abian é o termo usado para pessoas que estão conhecendo a casa, participam de algumas funções, mas não fizeram santo; já o yawo foi iniciado e entra em transe. Após sete anos de iniciação, cumpridas as obrigações, o yawo passa a ser egbomi e pode receber cargo. Ogãs e ekedes são zeladores da casa e dos orixás e não entram em transe.

os festejos tradicionais que o Ilè Ibá realiza anualmente, os conhecimentos ancestrais; bem como sua estrutura física – arquitetura do barracão e casas de orixás. As considerações presentes neste capítulo, portanto, fortalecem as movimentações e expectativas em torno do tombamento e dos processos de criação artística realizados por filhos de santo que promovem afirmação e dão continuidade ao asè.

Ao longo deste texto, coloco-me na posição de artista, pesquisadora em arte, mas, sobretudo, enquanto ekede do Ilè Ibá Asè Kpósú Aziri, vivência que me permitiu compreender a influência na formação estética dos artistas a partir das práticas ritualísticas. Apesar da delimitação de *locus* e objetos, acredito poder contribuir para discussões e pesquisas de artistas adeptos às religiões de matriz afro-brasileira, considerando as especificidades de cada uma delas e de seus terreiros.

Na cultura iorubá, o ser humano é formado por alguns elementos: *ori*, nossa cabeça; *ori inu*, nossa consciência; *ara*, nosso corpo; *emi*, o sopro da vida, a alma; e *ojiji*, o único elemento que não desaparece, aquilo que resta de nós na memória dos que viveram conosco, as impressões e lembranças que as pessoas ainda têm de nós. Para a comunidade candomblecista, a ancestralidade é a sustentação para que nossas práticas e saberes tradicionais continuem existindo, através principalmente das pessoas que fazem a *egbé* (comunidade de asè) e de seus conhecimentos, guardados na memória e repassados na oralidade. Ojiji é um conceito que atravessa este texto, ao ser vinculado aos trabalhos artísticos apresentados; representa também a ideia de que as imagens que construímos são arquivos e lugares de memória (BRITTO; MOKARZEL; CORRADI, 2017), assim, defendo

que as obras e práticas artísticas realizadas por pessoas de terreiro são documentos e imagens de memória; registros de expressões artísticas e culturais formadas em uma estética que se aprende no chão do terreiro.

Este texto é construído a partir da análise de trabalhos de artistas-candomblecistas[3] e pesquisadores em arte, estabelecendo uma montagem narrativa a partir da minha própria vivência enquanto artista visual e ekede. "Como alinhavar uma história que se constitui nos tempos do vivido e do contato? Como apreender [...] as fabulações da memória que habitam as narrativas [...] e a complexidade da representação simbólica que se pereniza no tempo, geração após geração?" (MARTINS, 1997, p. 18-19). Como falar de arte a partir da vivência de um lugar sacralizado como o candomblé? De que forma compreendo a vivência religiosa como formação estética? Como acontecem os processos de criação artística e em que medida signos e símbolos próprios do terreiro são representados? Essas são algumas questões que orientarão este texto.

A seguir, trago algumas referências que estabelecem importantes e necessárias compreensões acerca da produção de artistas candomblecistas, uma das temáticas centrais para o capítulo, como a Onisajé e sua pesquisa e práticas em torno da construção cênica e seus referenciais sendo uma Yakekerê; Marilza Oliveira da Silva, pesquisadora da dança, que tem seus estudos voltados para a dança dos orixás Ossain e Obaluaiê; o artista Ayrson Heráclito que traz de

[3] Utilizo o termo delimitando ao candomblé esse artista por partir de uma perspectiva subjetiva e de construção simbólica em torno dessa religião, suas práticas e rituais. Não há intenção de hierarquizar ou mesmo excluir, pois compreendo que o termo "pessoa de terreiro" é abrangente e pode caracterizar muito dessa estética que venho explorando.

forma mais evidente os signos representativos do candomblé. Tais referências são pesquisadores em arte, artistas e candomblecistas, ou seja, pessoas que trazem em seus textos discursos e práticas artísticas, questões e reflexões que contribuem com esta exposição. Apresento também quatro trabalhos que foram realizados por filhos de santo do Ilè Ibá Asè Kposu Aziri: o projeto *Ojiji, Memória e Árvore Ancestral* e a performance *Para Vestir Ìgbín*, realizados por mim; e as vídeo-performances *Xaxará,* de George Ulysses, e *Costurar um tempo roubado*, de Lara Xerez.

A criação em arte da pessoa de terreiro

A criação em arte da pessoa de terreiro se mistura a mundos e temáticas, manifesta-se na criação imagética e estética mediada pelas vivências de quem experimenta formas diversas de mimetizar o que se vê e se aprende no terreiro. São trabalhos que documentam não somente práticas antropológicas, mas que compreendem e guardam os segredos e mistérios do âmbito religioso, revelando os elementos mínimos de uma comunicação imagética e sonora. Onisajé, encenadora e candomblecista, contribui para nossa compreensão ao afirmar que:

> A ideia dos espetáculos que eu dirijo tem um pouco disso. Tudo o que se diz respeito a fundamento, ao que é interno, secreto não é material de inspiração para a minha criação, toda criação minha voltada para o candomblé são fragmentos do que é público, da cerimônia pública (ONISAJÉ, 2020).

Vemos essa mesma prudência em trabalhos como os de Marilza Oliveira da Silva, pesquisadora em dança e pro-

fessora da Universidade Federal da Bahia – UFBA, ao explorar procedimentos metodológicos a partir dos orixás e da cosmovisão do candomblé, utilizando elementos mínimos na criação coreográfica com toques e movimentos próprios dos orixás Ossain e Obaluaiê. Silva[4] não reproduz em cena o mesmo opanijé que vemos dançado por um vodunsi no terreiro, mas sua metodologia de criação e ensino compreende a base do toque, o passo lento e marcado de Obaluaiê, por exemplo, para então transmutar em uma dança que já não é a mesma que vemos em um barracão.

> Argumento que ajo também por tradução quando me autorizo deslocar o orixá do espaço dedicado ao culto da religião do candomblé, apontando uma forma de entendê-lo ao tempo que promovo interpretações/traduções de suas características para a ação artístico-pedagógica (SILVA, 2016, p. 67).

De forma crítica, a autora distancia-se de estereótipos da *dança dos orixás* na criação dos movimentos que representam seus gestos típicos; propõe um agir no mundo de forma inventiva, possibilitando a transcriação e composição de novas células-coreográficas. Defende ainda que o corpo está continuamente em transformação, em uma co-relação corpo-ambiente que influencia na apreensão e interpretação do mundo: "traduzindo e dando um significado ao orixá-natureza que viabilize construções artísticas e procedimentos de ensino ao criar uma poética" (SILVA, 2016, p. 70).

O candomblé é uma religião que versa de forma intrínseca características da sacralidade, estética e cultura,

[4] Pude conhecer sua pesquisa e prática metodológica quando participei do curso Danças das Poéticas de Obaluaiê e Ossain que ministrou em 2020, pela Escola de Dança da Vila das Artes, em Fortaleza-CE.

sendo natural que haja uma formação sensível e sinestésica a partir de suas ritualísticas. Costumamos ouvir que só se aprende candomblé com o pé fincado no chão do terreiro, esse dizer representa o contato do corpo com o aiê (terra), a humildade dos pés descalços, mas principalmente da relação dos ensinamentos que são compartilhados: acontecem na convivência com a comunidade, na experiência corporificada, no fazer. Essa formação acontece nos campos do saber e da composição visual, na interação direta com manifestações das diversas linguagens das artes que são também praticadas nos terreiros: a música e seus cânticos e tambores; a dança e os corpos dos vodunsis; a indumentária presente nas baianas e roupas de orixás; as artesanias e os conhecimentos ancestrais do fazer, do tramar, do trançar, utilizadas em paramentas e ritualísticas; a gastronomia e a cultura alimentar, que alimenta o orixá e a comunidade: "o uso das cores e das formas, os movimentos, os ritmos, os sabores e a visualidade dos pratos preparados nas cerimônias dos Orixás – tudo é símbolo de comunicação entre os humanos e as divindades, elementos que contribuem para o que podemos chamar de cenicidade do axé" (BARBOSA, 2016, p. 47). Todos esses elementos – simbólicos, práticos e sensíveis – são inerentes à vida no terreiro e à cosmologia do candomblé.

Onisajé, outra importante referência para este texto, é mestra e doutora em artes cênicas pela UFBA, encenadora e Yakekerê no Ilê Asè Oyá L´adê Inan, na cidade de Alagoinhas – BA. Sua trajetória na vida religiosa é concomitante à vida artística, pisou pela primeira vez em um palco logo após sua iniciação, passando a buscar o equilíbrio entre ser encenadora e sacerdotisa.

> Um dos aprendizados de maior importância foi o da sensibilidade da fruição artística que o Candomblé proporciona. Durante o processo, nem percebemos e nem discutimos isso como arte na acepção que usualmente classificaríamos como experiência estética, área de conhecimento ou linguagem; é uma consciência que vem com o tempo, o amadurecimento e/ou o fazer artístico. O Candomblé, assim como as demais religiões, traz em seu interior uma ligação profunda com as artes (BARBOSA, 2016, p. 46-47).

Em sua dissertação *Ancestralidade em cena: Candomblé e Teatro na formação de uma encenadora,* escreve sobre os processos de criação do teatro em relação com a ancestralidade, o candomblé e a imaginação. Sua pesquisa analisa seu próprio processo criativo de direção e construção cênica que realiza através do Núcleo Afro-brasileiro de Teatro de Alagoinhas – NATA, com peças teatrais que trazem os princípios do Teatro-ritual e das Narrativas Mito-poéticas ao recriar com base nas ritualísticas do candomblé.

No documentário *Onisajé* (POLO, 2020, transcrição minha), a artista conta: "eu lembro de um orientador, 'olha, você tem que começar a se trair porque você é religiosa ou é artista, e religião e arte nunca andaram de bem'. Eu acho que é minha missão como pesquisadora-artista e Yakekerê, aproximar as pessoas do universo do orixá". Nós que somos de santo e artistas-pesquisadores vivemos em uma linha tênue entre o que produzimos nos campos da sacralidade e da arte, pois os conhecimentos e as experiências se misturam, não no sentido de se confundirem e ocuparem o espaço do outro, mas de sermos afetados pelos mais diversos estímulos e isso se materializa em nossas atividades. "Esses rituais eles são artísticos por quê? Eles têm um princípio religioso,

mas a sua função é povoar o corpo, a emoção e a mente dos atores e a equipe que me acompanha nesses rituais de referências sinestésicas, sensoriais da divindade" (POLO, 2020, transcrição minha). Somos artistas-pesquisadores-candomblecistas em todos os espaços, não há separação entre essas funções, numa integralização social, cultural, espiritual e artística que sensibiliza nossos corpos e reverbera em nossas práticas e pesquisas em arte. Os ensinamentos e as vivências do terreiro educam e estimulam uma visão de mundo em que a forma, o movimento, a composição, o ritmo, a cor são elementos essenciais de interação.

Elementos e materiais relacionados às práticas do candomblé já estavam presentes nas obras do ogã, artista e professor Ayrson Heráclito desde a década de 1990, como a utilização do dendê em pinturas e performances. Mas é a partir de 2002, com a instalação/performance *Moqueca – O Condor do Atlântico,* que reconhecemos em suas obras uma estética própria dos artistas-candomblecistas: materiais, composição, ações e formatos que remetem aos rituais de oferenda. Ao som dos atabaques, o artista expõe "uma arraia jamanta com 120 Kg como obra ao lado de uma mesa com diversos ingredientes utilizados no preparo da moqueca (comida típica baiana): tomates, cebola, azeite de dendê, coentro, leite de coco" (SANTOS, 2017, s. p.) e oferenda à arraia para ser comida em coletivo. A ação imediatamente rememora as ritualísticas sacras em que comemos, todos em comunidade, do mesmo peixe, apesar de deixar margem para sua interpretação, tendo em vista que a arraia é o que chamamos de "peixe de couro" e dela não nos alimentamos. O uso da comida é recorrente nos trabalhos de Ayrson, reforçando a cosmovisão e práticas das religiões afro-brasi-

leiras em que a comida é essencial em todos os rituais. Em *Bori* (2008), realizado em fotografia e performance, o artista mimetiza a ritualística de *alimentar a cabeça* ao envolver as cabeças de pessoas deitadas em esteiras com as comidas preferidas de cada orixá: pipoca para Obaluaiê; quiabo para Xangô; acarajé para Iansã… Aqui não há entrega dos segredos dos rituais de bori, mas uma tradução simbólica em torno dessa imagem do "dar de comer ao ori".

Nessa relação com as obras de Ayrson, Cecilia Salles comenta:

> O ato criador aparece, desse modo, como um processo inferencial, na medida em que toda ação, que dá forma ao sistema ou aos "mundos" novos, está relacionada a outras ações e tem igual relevância, ao se pensar a rede como um todo. Todo movimento está atado a outros e cada um ganha significado, quando nexos são estabelecidos (SALLES, 2011, p. 93-94).

Ayrson Heráclito reconhece também no sacerdócio a força estética e formal, compreendendo que sua prática artística engloba todos os aspectos simbólicos e imagéticos construídos ao longo da vivência religiosa. Na performance *Buruburu* (2016), o artista utilizando da sacralidade associada à pipoca, refaz a ritualística de limpeza do público presente, transformando sua função do ogã para o artista em torno de um mesmo gesto. A performance-ritual com elementos que remetem às estéticas do candomblé são parte central de seu trabalho a partir da ideia de cura e da religião, mas subvertendo a arte sacra europeia e católica, criando um ambiente de magia e ficção que imanta e cria uma atmosfera fascinante.

Em *ILÁ Quilombismo, Ancestralidade e Semiótica dos Terreiros: por uma Cartografia da Pessoa Preta nas artes visuais* (2021), o artista, pesquisador e yawo de Obaluaiê George Ulysses analisa os trabalhos artísticos de pessoas pretas com o objetivo de identificar uma semiótica do terreiro a partir de uma epistemologia da ancestralidade. Ao pesquisar o trabalho Aceita? (2020), de Moisés Patrício, série fotográfica em que o artista aparece com a palma da mão aberta, num gestual de oferenda, com elementos e objetos (distintos em cada fotografia) que foram encontrados nas ruas e têm carga simbólica e social, George Ulysses se propõe a "retomar os símbolos religiosos do candomblé e colocá-los sob uma investigação estética" (SOUSA, 2021, p. 30), ou seja, compreender como os aspectos estéticos presentes nas obras de artistas-candomblecistas retomam aspectos aprendidos no terreiro e nas relações sociopolíticas brasileiras. Ao longo de seu texto, o autor defende que essas imagens nascem dentro do terreiro e que existe uma estética própria da pessoa preta, com signos que compõem o imaginário do candomblé.

> Dessa maneira a semiótica que propomos se alicerça sobre a ancestralidade, de onde retira seus referenciais nos itans de Orixás, práticas de terreiro; se alicerça sobre o quilombismo e sua prática coletiva; se alicerça sobre a construção de uma arte em comum à Pessoa Preta (SOUSA, 2021, p. 94).

O trabalho de George Ulysses é fundamental para os estudos de artistas que criam a partir do terreiro, pois dá continuidade a pesquisas e ao empenho de pensadores do campo, propondo um caminho epistemológico para conceitos em torno da estética e semiótica do universo dos terreiros. Compreende, enquanto pesquisador e artista, a força

que as sabedorias ancestrais têm enquanto área de conhecimento e cura, marcada em seu passo firme de vodunsi ao som do opanijé; na construção imagética e sensível na performance e no audiovisual; e na escrita.

As obras e artistas apresentados até aqui contribuem para tornar perceptível o quanto as experiências próprias do culto do candomblé influenciam e *educam*, imbricadas desde a apropriação da cosmovisão e filosofia na vida cotidiana fora do terreiro até o referencial direto ou indireto nos trabalhos artísticos, passando também pelas práticas profissionais dos filhos e filhas de santo, ao utilizarem dos conhecimentos aprendidos dentro do ilè em seus trabalhos: o entendimento rítmico, sonoro e a técnica de instrumento para tocar na noite; o manuseio de insumos, temperos e a rotina da cozinha do ilè na preparação de alimentos.

A formação estética nos terreiros

Só aprende candomblé na prática, com os pés no chão.

A frase acima é uma das que mais repetimos para os iniciados. De modo distinto à dicotomia cartesiana corpo/mente, em que as experiências sensíveis e sensoriais tendem a levar ao erro e não ao aprendizado racional do conhecimento, o processo de aprendizado que passamos ao longo de nosso tempo de vivência em um terreiro relaciona-se com algumas das ideias filosóficas e educacionais de John Dewey, especialmente a partir da *experiência*. Numa relação do pensamento e das coisas do mundo, "o conhecimento acontece quando tem-se a percepção das conexões de um objeto e de sua aplicabilidade em uma dada situação" (DEWEY,

1959 apud PLACIDES; COSTA, 2021, p. 132), assim, o conhecimento dá-se na inter-relação indissociável entre a experiência – os estímulos corporais, sensíveis e visuais; e a reflexão e pensamento cognitivos. Os movimentos em volta das atividades do terreiro, sejam da rotina ou da ritualística, acontecem de acordo com o pensamento de Dewey, aprendendo a partir do contato direto e da compreensão do motivo porque se faz determinada ação.

> Entretanto, um dos aprendizados de maior importância foi o da sensibilidade da fruição artística que o Candomblé proporciona. Durante o processo, nem percebemos e nem discutimos isso como arte na acepção que usualmente classificaríamos como experiência estética, área de conhecimento ou linguagem; é uma consciência que vem com o tempo, o amadurecimento e/ou o fazer artístico (BARBOSA, 2016, p. 47).

Há um aprendizado imagético, aprende-se a pensar esteticamente a partir das ações do terreiro. Não só visualmente, mas levando em consideração todos os elementos que englobam determinada ritualística: para qual orixá é? Qual vestimenta será necessária? Qual a finalidade? Precisa-se de quais elementos, folhas e bichos? Há restrição de alguma cor? Quais cantigas serão entoadas? De quais maneiras o corpo irá performar?

Trabalhar a ideia em torno da 'estética' aqui faz parte da percepção e conhecimento estético levar em conta os elementos formais, imagéticos, sonoros e corporais, como cor, textura, material, superfície, luz, ritmo, tempo, célula, movimento, gesto… Esses elementos fazem parte e caracterizam as diversas linguagens deste universo estético-semiótico, como detalha Onisajé: "O ritual litúrgico é quando a gente

chega aqui e a gente faz oferendas para os orixás, arreia comida, toma banho de folha, se organiza, vivencia o cotidiano do asè, troca informação, ouve itan" (POLO, 2020, transcrição minha). Aprender com todo o corpo foge do modelo tradicional de ensino e é parte do pensamento africano de integralidade, em que o *aprender* acontece a todo momento, seja nas práticas rituais, sociais ou artísticas.

A lógica conceitual-relacional também é parte desses aprendizados, que gira em torno dos mitos e da cosmovisão candomblecista, os quais determinam o uso ou não de certos elementos, a exemplo, o caso dos filhos de Oxóssi que não comem mel por respeito às abelhas que o livraram da morte. Extrapolam desse lugar somente imaginário e chegam à matéria, afetando diretamente nossas ações – dentro e fora do terreiro: desde que aprendi, com pés no chão, não pego faca nem tesoura da mão de ninguém, porque os afiados são de Ogum e esse gesto incita à guerra, à luta.

Compreendo a formação como aquisição de conhecimentos e conceitos que envolvem diretamente saberes ancestrais e sua manutenção através do *rumbê* do filho de santo. O termo *rumbê* é uma palavra que adquire diversas conotações dentro da rotina do candomblé, sendo para algumas nações o vínculo entre vodunsi e orixá, ao saber cuidar de si, do próprio corpo como sendo o corpo que orixá também terá em alguns momentos; além disso, *rumbê* é o conhecimento das condutas condizentes aos preceitos e ensinamentos da casa. Abrange, inclusive, uma dimensão ética na relação entre a comunidade, vista no respeito às hierarquias e as práticas do que se refere a orixá – saber dançar, vestir-se e fazer as tarefas relacionadas ao seu nível hierárquico, saber cumprir sua função. O filho de santo que tem

rumbê se aperfeiçoa naquilo que lhe cabe, no conhecimento das coisas de orixá e em seu comportamento.

O candomblé é uma religião com fundamentos muito específicos, que demanda de atenção aos detalhes, ao equilíbrio visual de cada elemento:

> Vigora a percepção de que tudo o que se faz é para agradar os deuses e assim obter seus favores, e eles se agradam do que é bonito, é com beleza que se louva os orixás. A riqueza, o luxo, a opulência integram o ideal de culto no candomblé. Essa noção vem da África, onde a opulência deve ser sempre mostrada, ostentada. Soma-se a isso o barroco, estilo artístico marcado por muita ornamentação que influenciou fortemente o País no tempo de sua formação. Disso tudo resulta uma estética marcada pelo excesso, pelo "muito", pelo over e igualmente pela manifestação da riqueza (SOUZA, 2007, s.p.).

Assim, essas práticas ensinam sobre o sensível, sobre uma percepção ampla: visual, corporal, sonora, tátil… Orixá é materializado no corpo do vodunsi, na comida que é feita do jeito que gostam, na entonação da cantiga, nós pés e braços que simbolizam as histórias que viveram aqui no *Ayê*. Reconhecer esse sensível demanda olhos e ouvidos atentos, presentes. É preciso esquecer o mundo lá fora, imergir e estar por completo nessa exclusiva atmosfera.

> (...) a performance artística, através do jogo, dos fluxos de experiências e possibilidades, adquire função semelhante à dos rituais religiosos. Esta mudança de paradigma ressaltada por Schechner, enfatiza a diferença entre o processo artístico que parte da representação (diretor, narrativa, personagem, palco) e o processo artístico que parte da diluição das experiências

(criação coletiva, hipertexto, subjetividades, espaço social) dos atuantes (NÉSPOLI, 2004, p. 8).

A performance artística é uma das linguagens que mais se aproxima do que vivemos nos rituais religiosos se compreendemos os rituais como pensamento em/como ação (SCHECHNER, 2012), de sons e gestos que são exercidos mais de uma vez, um comportamento ou ação que se repete de forma codificada, levando em consideração determinada cultura ou estética. Assim, os gestos e sons que aprendemos dentro do terreiro e retomamos em trabalhos artísticos podem se apresentar como performance-ritual, já que há um regresso ao gesto tradicional.

A seguir, apresento trabalhos artísticos realizados por mim e por outros filhos e filhas de santo do Ilè Ibá, que só foram criados a partir dos processos de imersão e aprendizado estéticos e éticos vivenciados no terreiro de candomblé.

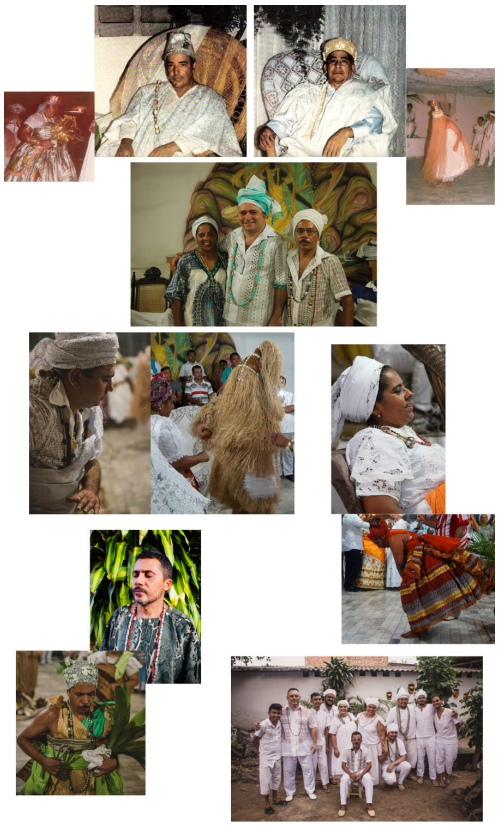
Ojiji, Memória e Árvore Ancestral

O projeto *Ojiji, Memória e Árvore Ancestral* foi selecionado pelos Territórios de Criação (2021) e objetivou identificar a árvore genealógica dos filhos iniciados a partir de 1978, tendo como base os documentos de arquivo do Ilè Ibá, resultando na criação de uma exposição fotográfica realizada dentro do barracão. A metodologia utilizada foi a da pesquisa documental, recuperando materiais como fotografias antigas, imagens que mostram os primeiros barcos[5] de yawos, saídas de santo, a estrutura arredondada do bar-

[5] Nome dado a um grupo de yawos que se iniciam juntos.

racão preservada até hoje; cadernos com anotações, datas de entrada e saída dos barcos, nomes e informações de filhos e filhas de santo; fitas-cassetes com áudios de cantigas raras gravadas por Pai Deo; e arquivos em vídeo com registros de festejos dos anos de 1998, 2001 e 2004[6].

Interessava-me especialmente os retratos fotográficos: ao todo foram recuperadas fotografias de 66 iniciados, entre yawos, ogãs e ekedes, imagens de suas saídas, em festejos e da rotina e convivência dentro do terreiro.



6 Vídeo compilado de festejos: https://vimeo.com/668630724.

Desenvolvi a curadoria fotográfica, organizando as imagens em conjuntos de barcos, e levando em consideração a hierarquia do Ilè, os espaçamentos do suporte expositivo e correspondendo os tamanhos das imagens impressas de acordo com o nível hierárquico, gerando três tamanhos: o maior para Pai Deo e Pai Xavier; o médio para Pai Shell, Mãe Lu, Pai Nere, também para o Babalasè e a Iyá Egbé; e o tamanho menor para todos os outros iniciados. Resgatar a memória genealógica de uma comunidade demandou um envolvimento imersivo, estive debruçada sobre arquivos, entrevistas, em diálogo direto com os detentores de memória: meus mais velhos.

Durante o processo de pesquisa e montagem da exposição, minhas funções enquanto ekede e artista entrelaçaram-se. Assim, acredito que o melhor resultado que esta ação teve foi a de ter sido realizada *por* e *para* pessoas da comunidade, pois essas fotografias importam e são compreensíveis a quem vive e é parte dessa genealogia, ao reconhecer seus irmãos, filhos, pais e mães de santo, mantendo-as reservadas ao universo ancestral e familiar. Essa precaução é legitimada pela minha família de asè, ao se verem parte de um todo, relembrando dos mais velhos, vendo pela primeira vez quem não conhecia, descobrindo suas origens.

O projeto *Ojiji, Memória e Árvore Ancestral* contribuiu para o processo de tombamento, em que aproveitamos os dados levantados durante a pesquisa na construção do texto de pedido de tombamento e salvaguarda.

Para Vestir Ìgbín

Ìgbín é o nome em iorubá para caracol, animal predileto de Oxalá, e também nomeia o ritmo tocado no atabaque para

o mesmo orixá. O toque de Ìgbín remete ao passo do caracol, lento, firme e constante, assim como o caminhar de Oxalá.

A instalação *Para Vestir Ìgbín* é uma recriação cênica[7], a partir da experiência da costura de peças do enxoval utilizadas por Oxalá – Oxa (luz) Alá (branca). Para nós, candomblecistas, a preparação do enxoval com suas roupas e panos é de grande importância e faz parte da maioria dos rituais. Com essa ação, propus compartilhar da experiência gestual e cuidadosa da costura à mão que acompanha e mimetiza o passo lento e ritmado de Oxalá.

> O Alá de Oxalá é o pano branco que o cobre. Representa sua pureza (o branco imaculado) e também sua autoridade o pano é carregado por uma comitiva que caminha no ritmo do velho Orixá. Evocamos a figura do Alá como essa cobertura que protege nossas cabeças do sol; o Alá é também proteção. Reunidos sob o mesmo pano (...). (SOUSA, 2021, p. 83)

Figura 1 – "Para Vestir Ìgbín", performance realizada no 71º Salão de Abril (2020)

Fonte: arquivo pessoal.

[7] Vídeo de recorte de Para Vestir Ìgbín: https://vimeo.com/743045510.

O trabalho foi dividido em dois momentos: o primeiro referente à performance em que eu costurava enquanto era acompanhada pelo toque em atabaque e agogô ao ritmo de Ìgbín tocados por Marley Correia, ogã Assobá, e por George Ulysses, yawo de Obaluaiê. No segundo momento, a instalação foi composta por uma esteira circular e uma tela com o vídeo em *loop* em que aparecem minhas mãos costurando o alá, peça de pano branco que cobre Oxalá em suas caminhadas e onde ele abriga a vida e a morte. A cena é acompanhada pelo toque de ìgbín ininterrupto.

Fazer a costura à mão tornou a performance mais lenta, pensando que esse tipo de costura exige uma ação consciente de cada ponto, desde a linha que atravessa o tecido, que o sente por toda sua extensão. Cada ponto, seguido do outro, num ritmo cadenciado e lento, faz referência ao próprio toque de ìgbín e mesmo ao passo lento e firme da dança de Oxalá.

Antes de fazer santo, passamos um período nos preparando, organizando listas de materiais e insumos, roupas, adereços… Por eu já ter a prática da costura, decidi que iria fazer as peças do enxoval do meu barco: lençóis, fronhas, saias, panos de cabeça, panos de orixá.

> A indumentária do Candomblé não está associada, ou pelo menos não deveria estar, ao poder econômico do filho de santo, mas ao seu trabalho minucioso, laborioso de construção a partir dos materiais, dos elementos da natureza, mas simples, bonita e criativa. Muitos associam o ato de vestir o santo como uma demonstração da vaidade de seus filhos, mas aqui a vaidade não deve ser entendida como a compra de um tecido caro, e sim com a arte de bordar, sobrepor materiais. Deve-se perceber que o filho sentou dias e dias em dedicação ao orixá. A arte de confecção da indumentária passa a ser uma forma

> de estímulo de energia positiva e de integração com a força do axé (ABRANTES, 1996, p. 24).

Fazer essas peças de vestuário também se referia às minhas atribuições enquanto ekede, sendo da minha responsabilidade o cuidado com o vestir o orixá. Para mim, a ritualística de minha iniciação começou ali, cortando tecidos brancos, costurando dias e noites a fio, criando os panos usaríamos durante dias. A ação cadenciada, lenta, atenta e amorosa.

Xaxará

Na vídeo-performance *Xaxará*[8] (2021), George Ulysses peregrina pelas ruas de Fortaleza carregando uma quartinha com água do mar que vai sendo usada ao longo da caminhada, em um gestual díade com o bater paó[9]. Cada orixá tem sua paramenta, utilizada não somente para ornar, mas como elemento narrativo na dança: o ofá de Oxóssi utilizado em suas caças; o abebê utilizado por Oxum e Yemanjá, para admirar sua própria beleza, mas também para ver os inimigos. Já o xaxará é uma espécie de cetro, em referência a Obaluaiê ser o Rei (Oba) da Terra (Aiê) e tem o poder sobre as doenças, que nos livram da morte prematura. Em entrevista, o artista apresenta os conceitos de sua performance:

> Ainda bebê, Obaluaiê foi abandonado pela mãe, Nanã. Iemanjá o criou como menino seu. Um dia, já muito tempo depois, Obaluaiê perguntou-se: por qual motivo fui abandonado? Não havia resposta que o consolasse, e o Orixá decidiu

[8] Vídeo-performance Xaxará: https://www.youtube.com/watch?v=ZgVwJPpD2WU.

[9] Paó é uma sequência rítmica de 3 palmas fortes, seguidas por 7 palmas mais suaves. Repetimos a sequência 3 vezes como forma de saudação aos orixás.

então que jamais deixaria o seu povo para trás, que jamais abandonaria o que sofre, o que espera. "No porto do Ceará não se embarcam mais escravos". 25 de Março de 1884. A abolição da escravatura no estado veio com a pressão de uma greve de jangadeiros e tantas outras pessoas que engrossavam o coro abolicionista. Mas o Ceará não livrou-se do corpo da escravidão. O Ceará não conseguiu lidar com os fantasmas, os "eguns" do povo escravizado. O Ceará, dizem, é um estado sem pretos. Mas os eguns dizem o contrário. O Ceará é a terra do sol, da libertação. Mas os eguns choram, afundados nas areias das praias, e dizem o contrário.

Este trabalho é uma caminhança. Pesquisa que escova a história à contra-pelo, pedra que atiro hoje para matar um pássaro antigo, um pássaro do passado. Um exercício de encruzilhada. Através de uma performance ancorada nas tradições dos candomblés, encantarias de pretos, *Xaxará* é processo de cura e de redenção. Ao resgatar os eguns que vagam ao longo da costa do mar e levá-los aos espaços de poder da cidade de Fortaleza, em performance gravada em vídeo, o artista guia as almas ao espaço onde nunca puderam embarcar, e, a despeito das boas intenções abolicionistas, também nunca puderam pertencer. Fortaleza, a grande capital cearense, recusa o preto de seu povo e de sua gênese. Os eguns querem dizer o contrário.

Nessa performance busco os espíritos que habitam entre a areia da praia e as águas do mar e os carrego comigo dentro de uma quartinha com água e areia do mar. Busco os eguns que não puderam cruzar o oceano. Os eguns que não permitiram habitar a cidade. Os levo para dentro de Fortaleza. Peço que vaguem pelas ruas da cidade – para que possam ouvir, ver e saber. Em cada ponto que paro, bato paó para os reverenciar e para que se movimentem. Finalmente deposito a quartinha no Palácio da Abolição, um nome estranho em um lugar estranho. Qual abolição? Deixo que os eguns lá para que vejam, ouçam, saibam. Para que de lá encantem a cidade que nunca os quis como habitantes (George Ulysses, em entrevista cedida).

Os eguns, os quais são referenciados pelo artista, são os espíritos dos escravizados que vagam, apegados ao mundo, mas sem compreender porque vieram parar desse lado do Atlântico, assim, Ulysses lhes dá propósito e dignidade.

Elementos conceituais e imagéticos que são essenciais para a fruição do trabalho têm uma carga referencial direta aos gestos que aprendemos e fazemos no terreiro: o uso da quartinha, como o gesto do despacho; o bater paó; a carga simbólica da vestimenta durante a ação. "Portanto, o pensamento não é principalmente abstrato ou alienado da realidade vivida; ele articula, comprime, destila e amalgama as experiências de vida" (PALLASMAA, 2013, p. 35). Em seu processo de criação, o artista retoma e faz uso dos elementos conceituais e da cosmovisão afro-brasileira que foram aprendidos dentro do terreiro, produzindo um trabalho único – em seu formato e significado – a partir da sua própria relação subjetiva entre arte e vida.

Figura 2 – Xaxará, vídeo-performance de George Ulysses (2021)

Fonte: *print* do vídeo.

Costurar um tempo roubado

Através da investigação em performance, a artista e ekede Lara Xerez, busca os atravessamentos entre a ancestralidade e a memória, na busca de um tempo espaço circular. Em *Costurar um tempo roubado*[10], Xerez explora a ritualidade da performance nas matas, dunas e rios, utilizando como base gestual e sonora os movimentos da dança afrobrasileira em uma pesquisa em arte que trabalha com as histórias e elos ancestrais.

> A dramaturgia desta performance é alicerçada em dois pilares: os escritos poéticos produzidos a partir de minha relação com meus ancestrais e a pesquisa de caráter historiográfico produzida por meu pai, no qual ele investiga e coleta dados, por meio da oralidade, das diversas travessias de nossa família entre os Estados do Ceará, Amapá e Pará, fazendo também uma pesquisa bibliográfica sobre o contexto sócio-econômico. A pesquisa documentada em escrito possui o título de "Os cearenses do Amapá: do sertão ao rio amazonas", retrata a saída de José Aprígio, meu tio- avô, e Raimundo Nonato, meu bisavô, que foram em direção ao Acre, através da oferta de um balcão de empregos na Praça do Ferreira em 1942, no contexto de extração da borracha nas florestas da região amazônica. Zulmira, esposa de José Aprígio, perdeu toda a sua família nessa diáspora, restando apenas o marido e os filhos como laços familiares. É a partir desse acontecimento que é registrada a dispersão ancestral, tentando fugir da miséria e ainda perdendo seus laços familiares. Este projeto se torna então, uma retomada do passado, para compreender o presente e conjurar o futuro. Não apenas reivindicar a experiência do trauma, mas reconstruir narrativas roubadas por um passado doloroso. Há

[10] Vídeo-performance *Costurar um tempo roubado*: https://www.youtube.com/watch?v=HmbZC7b7UAI.

um ensinamento africano que diz "Não é tabu voltar atrás e recuperar o que você perdeu". A vídeo-performance tem esse ensinamento como disparador. Expresso em performance, aqui a compreendendo nas dimensões de corpo, em ritualidade, em oralidade, tal qual propõe a professora Leda Maria Martins e seu conceito de oralitura, construindo um caminho de recontar as histórias e elos de meus ancestrais negros que foram perdidas. Corporalmente e se relacionando com a natureza, é um movimento de recompor as rotas que ocorreram nas diversas diásporas, tendo o rio Cocó como ponto de partida, compreendendo que as águas de um rio sempre percorrem o mundo inteiro (Lara Xerez, em entrevista cedida).

Figura 3 – Costurar um tempo roubado, vídeo-performance de Lara Xerez (2021-2022)

Fonte: *print* do vídeo.

> Rituais são uma forma de as pessoas lembrarem. Rituais são memórias em ação, codificadas em ações. Rituais também ajudam pessoas (e animais) a lidar com transições difíceis, relações ambivalentes, hierarquias e desejos que problematizam, excedem ou violam as normas da vida diária (SCHECHNER, 2012. p. 49).

Os elementos utilizados para compor as cenas e figurino da artista são referenciais imagéticos e estéticos que retornam ao nosso imaginário visual: o branco das vestimentas, os toques, o gestual de colocar o pano na cabeça, as cabaças, os pés no chão. O próprio texto poético narrado pela artista traz caminhos e imagens de uma cartografia da memória negra brasileira. A atualização dos gestos ritualísticos é um importante arquivo de memória, em que preserva a identidade e a história dos nossos mais velhos, resgatando nossos símbolos por meio da imagem.

Manter o asè vivo: ojiji pela imagem

> Então eu aprendi com meus mais velhos, olhando, e olhando mais uma vez, mais uma vez… porque essas repetições, elas são diferentes. Olhando sempre, sem perder nunca essa atenção para o que eu estou olhando, para o que estou vendo, para o que vai se repetir até de uma maneira diferente, né? A partir dessa forma de aprender, eu aprendi também uma maneira de ensinar aos meus mais novos. Como que se faz? Não está escrito, não há uma regra. É um processo. E é um processo amoroso, que tem a ver com os vínculos afetivos (KALIK; ONISAJÉ, 2016, transcrição minha).

Ojiji é a sombra, elemento que é etéreo, efêmero e duplica quem somos, representa a nós mesmos, mantendo-se vivo

mesmo após a morte. É também a expressão espiritual e energética, o que dá alma aos *eguns*. Ao longo do texto, a concepção de ojiji foi perpassada, apreendendo às imagens esse lugar daquilo que também se mantém vivo mesmo após a morte.

Meu intuito com este texto era apresentar artistas e pesquisadores em arte, a partir da hipótese de que essas experiências artísticas fortalecem a ideia de uma formação estética que é construída na vivência das práticas no terreiro. Algumas das discussões em torno dos conceitos próprios da formação estética podem ser melhor exploradas em outro momento, levando em consideração a descoberta de diversificada bibliografia que, mesmo não específica quanto ao que tratamos aqui, guiam caminhos possíveis para fortalecer esse debate.

Nos quatro trabalhos artísticos apresentados, o intuito foi mostrar que a formação estética, ainda que não formalizada e sistematizada, é intrínseca à vida e à rotina do terreiro e que não só influencia, mas é catalisadora para o processo de criação em arte. Os artistas e filhos de santo do Ilè Ibá Asè Kpósú Aziri apoderam-se da riqueza de símbolos, signos, códigos, significados e experiências aprendidos na religião, mesclando com suas expressões subjetivas e sensíveis. Estamos diante de duas áreas de conhecimento seculares e sagradas que se misturam, comungam e resistem; resistem através das imagens, dos arquivos de memória, mas principalmente através da performance. O ato ritual e performativo de ser de asè é o que nos mantém vivos, assim, ojiji vive no gesto ritualístico que é ensinado aos mais novos. *Ojiji, memória e árvore ancestral, Para Vestir Ìgbín, Xaxará e Costurar um tempo roubado* são gestos efêmeros, mas que nos representam enquanto artistas e candomblecistas.

Desta maneira, este texto se alicerça sobre a história e as práticas sagradas do Ilè Ibá, compreendendo suas características específicas e seu modo de fazer candomblé como uma virtude que será mantida viva por gerações. Desde Babá mi Orunmalé, Babá mi Girioman e Babá mi Avimaje, enquanto houver ojiji e asè.

Referências

ABRANTES, Samuel. **Atotô Obaluayê Ajuberu**: Um olhar semiológico sobre a indumentária de Obaluayê. Rio de Janeiro; UFRJ, EBA, 1996.

BARBOSA, Fernanda Júlia. **Ancestralidade em cena: Candomblé e Teatro na formação de uma encenadora**. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) Universidade Federal da Bahia. Escola de Teatro. Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas, Salvador, 2016.

BRITTO; MOKARZEL; CORRADI. Arquivo enquanto lugar de memória e sua relação com a identidade. **Revista ÁGORA**, ISSN 0103-3557, Florianópolis, v. 27, n. 54, p. 158-182, jan./jun., 2017.

Do que aprendi com minhas mais velhas. Direção: Onisajé e Susan Kalik. Brasil: Edital de Produtores e Diretores Negros 2014 / MINC, 2016. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/?v=2101302776815084>. Acesso em: 09 jul. 2022.

FERREIRA, Ayrson Heráclito Novato. **Segredos no Boca do Inferno: Arte, História e Cultura Baiana**. Instalação,

1997. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) – Escola de Belas Artes, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

ONISAJÉ. Direção: Pablo Polo. Produção: Mannu Costa. Brasil: Canal Curta!, 2018. Disponível em: <https://canalcurta.tv.br/filme/?name=onisaje>. Acesso em: 9 fev. 2020.

PALLASMAA, Juhani. **A imagem corporificada***:* imaginação e imaginário na arquitetura. Porto Alegre: Bookman, 2013.

PLACIDES, F.M.; COSTA, J.W.da. **John Dewey e a aprendizagem como experiência**. Revista Apotheke, Florianópolis, v. 7, n. 2, 2021. DOI: 10.5965/24471267722021129. Disponível em: <https://revistas.udesc.br/index.php/apotheke/article/view/20411>. Acesso em: 6 abr. 2023.

SALLES, Cecilia Almeida. **Gesto inacabado***:* processo de criação artística. São Paulo: Intermeios, 2011.

SANTOS, José Mário Peixoto (ZMário). Ayrson Heráclito: Performances, Espaços e Ações. **eRevista Performatus**, Inhumas, ano 5, n. 17, jan. 2017. ISSN: 2316-8102. Disponível em: <https://performatus.com.br/estudos/ayrson-heraclito/>. Acesso em 06 abril 2023.

SCHECHNER, Richard. **Performance e Antropologia de Richard Schechner**. Org. Zeca Ligiéro. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

SILVA, Marilza Oliveira da. **Ossain como poética para uma dança afro-brasileira**. Dissertação (Mestrado) – Uni-

versidade Federal da Bahia, Escola de Dança, Salvador, 2016.

SOUSA, George Ulysses Rodrigues de. **Ilá Quilombismo, Ancestralidade e Semiótica dos Terreiros: por uma cartografia da Pessoa Preta nas artes visuais**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Programa de Pós-graduação em Comunicação, Fortaleza, 2021.

SOUZA, Patrícia Ricardo de. **Axós e Ilequês: rito, mito e a estética do candomblé**. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Acesso em: 25 ago. 2022.

Narrativas necessárias: no Cariri cearense tem população e religiosidade negra e racismo religioso, sim senhor[1]

Reginaldo Ferreira Domingos
Professor Adjunto da Universidade Federal do Cariri (UFCA), Instituto de Formação de Educadores – IFE; Campus Brejo Santo – CE. Graduado em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA), Especialista em História e Sociologia (URCA), Mestre e doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: reginaldo.domingos@ufca.edu.br

No Ceará e no Cariri tem população negra, sim senhor!

> "[...] em geral pretos forros ou mulatos, constroem aqui e acolá, na vastidão desse domínio, pequenas moradas ou quintais, pois os fazendeiros das grandes fazendas não querem ceder porção alguma de suas terras, por considerarem indispensáveis as grandes extensões para entender à criação do seu gado" (SPIX, J.B. VON; MARTIUS, C.P.F. *apud* ARRAES, 2012, p. 88).

[1] Este capítulo é parte da pesquisa de doutorado defendido, em 2015, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará (UFC). O texto foi reorganizado e teve algumas supressões no intuito de adaptar a proposta para se presentificar no livro organizado pelo Prof. Dr. Leonardo Oliveira de Almeida.

Na História do Ceará foi produzido e tem sido propagado o mito da não existência de negro, portanto, levando acreditar consequentemente, numa segunda afirmativa falsa, a da não existência da cultura negra ou das religiões tradicionais[2]de matriz africana. Não obstante, a ocupação colonial e as constituições sociais nordestinas revelam a presença africana no Nordeste, sim senhor! A ocupação de um determinado espaço geográfico se dá na dinâmica natural do lugar e nas relações da ação humana, estes como responsáveis pela força motriz que modifica culturalmente o meio.

Os ocupadores europeus com a população africana colonizadora, baseados num sistema de produção preten-

[2] Aqui optamos pela categoria conceitual Religiões Tradicionais de Matriz Africana por entendermos que permite uma maior amplitude analítica no que se refere as religiões que têm sua origem no continente africano ou tenha diálogo, nas formas de ser e se manifestar, direto e indiretamente, com populações negras deslocadas pelo processo da diáspora forçada. Entendemos também que esta conceituação nos permite compreender que um público específico, sacerdotes e praticantes, da Umbanda e Candomblé, tem sofrido processo de Racismo Religioso, justamente por trazer suas heranças negras africanas, mesmo que no processo histórico tenha tido grandes ressignificações pelos imperativos social, histórico e cultural. Ainda é possível destacar dentro dessa mesma perspectiva analítica, de categoria conceitual, outras formas de manifestações do sacro que estaria contida, como a Jurema, Pajelança, entretanto o foco da pesquisa de doutoramento já indicada acima e o presente texto se pretende focar no que os registros de historiadores, sociólogos, antropólogos e outros têm denominados de Umbanda e Candomblé. Também compreendemos que Religiões Tradicionais de Matriz Africana são manifestações de se fazer do sagrado que nos seus espaços tem sido centro de resistências, de perpetuação das memórias ancestrais e dos próprios ancestrais. São *loci* de manutenção de identidades religiosas e culturais, espaço educativos e pedagógicos quando se trata de transmissão dos ensinamentos ancestrais. Nos terreiros de Umbanda e Candomblé se configuram como o micro-cosmo africano ressignificado e deslocado de suas origens, as terras além mar.

diam a ocupação e domínio territorial e o acúmulo de riquezas; os povos de além-mar trataram de pensar estratégias que fossem ao encontro desses dois ideais, acúmulo e ocupação. Ações que permitiriam a manutenção e controle das terras conquistadas e as atividades produtivas na região foram postas em prática, isto é, a produção de cana-de-açúcar, em parte do litoral, e a pecuária no interior foram fatores decisivos nessa política de dominação e controle (ANDRADE, 1979; PINHEIRO, 2004; PINHEIRO, 2009).

Uma das alternativas dessa presença negra no interior do Nordeste foi as rotas do gado, os rebanhos conduzidos por negros vaqueiros deixaram uma produção cultural, material e imaterial, tanto por meio da rota dos que conduziam a boiada pelo litoral e quanto pelos condutores do gato que vinham pelo sertão adentro. Aqueles que regiam os rebanhos foram implantando por onde passaram suas práticas culturais e manifestações de religiosidades, essas heranças que ainda persistem. Sobre a presença negra, Andrade afirma:

> Por essas razões, desde os primeiros tempos, houve sempre a importação de africanos para o Brasil; escravidão negra e indígena coexistiram desde o início da colonização [...] já em 1542, solicitava ao Rei a autorização para importar negros da África. Nos anos que se seguiram, foram introduzidos negros no Nordeste (ANDRADE, 1922, p. 77).

Assim, apesar das narrativas terem atrelado a mão de obra africana escravizada somente à cultura da cana-de-açúcar na faixa litorânea, nota-se a sua presença na interiorização da ocupação e é possível destacar o colono negro como fator fundamental para colonização do sertão. Embora a maior parte dos estudos e escritos sobre a presença negra africana e

afrodescendente só os reconheça em condição de cativo e em ínfimo número. Nesse sentido "esta luta difícil em meio hostil [...] *que é* verdadeiros marcos do avanço povoador, eram feitas pelos vaqueiros, muitas vezes *escravizados*"[3] (ANDRADE, 2011, p. 184, grifos nossos). Além dos vaqueiros que abriam caminhos para a passagem do gado e fundavam as fazendas havia os agregados que se somavam como mão de obra para a árdua tarefa de colonizar o sertão. Estes eram "pretos forros ou mulatos, constroem aqui ou acolá, na vastidão desse domínio, pequenas moradas ou quintais..." (VON MARTIUS, 1938 *apud* ARRAES, 2012, p. 88).

No modelo de importação e sistema escravista o Ceará não ficou de fora, pois se adequou a estrutura vigente e absorveu os padrões de mercado do sistema colonialista e competiu de forma equipare em razão da mão de obra do negro escravizado, tempos depois, do negro liberto.

> 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 (FUNES, 2004, p. 110).

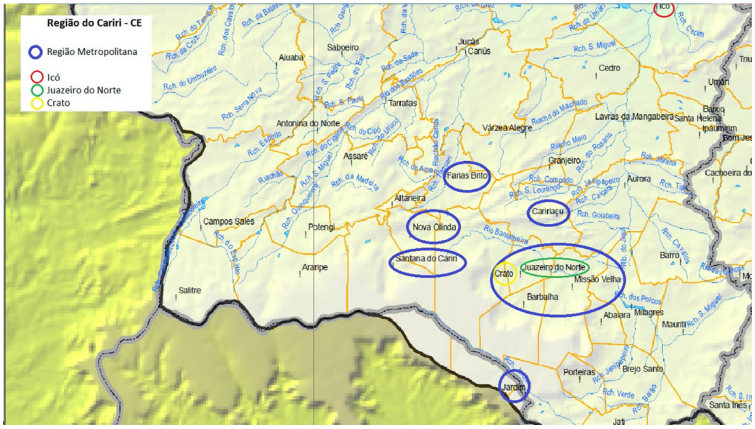
O gado com as atividades do couro, da carne, a produção da cana-de-açúcar, com sua expansão nos séculos XVI e XVII, e as plantações de algodão, no século XVIII, ocasionaram mão-de-obra negra escravizada. Nos engenhos de açúcar revelam-se forte presença do negro na produção de água-ardente e rapadura. Dados encontrados em arquivos

[3] Grifo nosso

públicos nos dão a certeza da presença negra no Ceará e, consequentemente, seus vestígios culturais e religiosos no momento presente. Pesquisas ratificam essa presença já no século XVI no Nordeste e século XVII no Ceará (FUNES, 2004; ANDRADE, 1922, 1979).

Dessa forma, os vaqueiros conduziam as tropas de Aracati atravessavam o sertão cearense rumo ao Cariri trafegando na chamada "Estrada Geral do Jaguaribe" (STUDART FILHO, 1937, p. 27), que efetivou a ligação entre o litoral do Ceará e o Rio São Francisco. Partindo da região do Aracati, rio acima, transpunha o Jaguaribe em Passagem das Pedras, atravessava os lugares onde hoje estão as cidades de Russas e do Icó, subindo depois o [rio] Salgado até quase suas nascenças [Chapada do Araripe, Crato] [...] (STUDART FILHO, 1937, p. 28). O mapa logo abaixo ilustra a região central do Cariri e os rios que permitiram a ocupação.

Imagem 1 – Mapa Hidrográfico do Cariri cearense



Fonte: http://www2.ana.gov.br – Ilustração e montagem Reginaldo Ferreira Domingos

Francisco Pinheiro (2004), Barros (1988), Andrade (1922 e 1979) e Esdras Arraes (2012) fazem considerações sobre o povoamento do interior do Ceará, expondo que a produção açucareira e a criação do gado, esta atividade secundária para subsistência, foram decisivas nesse processo. A formação da sociedade se deu mediante a pecuária, a produção do couro, como complemento da agricultura. As vias fluviais do Estado e a criação do gado foram decisivas na organização social e econômica, como se vê nos mapas acima que mostram o rio Jaguaribe de sua foz em Aracati até a cidade de Icó. Desta sai os afluentes do Jaguaribe permitindo chegar ao interior caririense, hoje região metropolitana do Cariri.

Esta forte presença negra no sul do Ceará pode ainda ser pontuada através das Irmandades[4] de Homens Pretos que deixaram Igrejas do Rosário em Milagres[5], Barbalha e em Crato, embora, nesta cidade existam pouco registro e memórias sociais sobre essa irmandade, encontramos apenas um artigo de 1882. No que se refere às igrejas, um fato nos chama atenção quando da afirmativa da construção da Igreja do Rosário. Como podemos observar na narrativa de Horácio:

> Egreja do Rosario (planta nº 12) – Esteve em começo de obras nos annos de 1872, sendo abandonada, cahio em ruinas ficando apenas os alicerces que ainda vivem no lugar marcado

[4] Para estudos mais detalhados ver: MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: O Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Mazza Edições, 1997.

[5] Ver: NUNES, Cicera. **Os Congos de Milagres e Africanidades na Educação do Cariri cearense**. Universidade Federal do Ceará. Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza- CE, 2010. (Tese Doutorado).

> na planta. A irmandade que a construira (a do Rosário) ainda possue de patrimonio uma casa a rua da valla (HORÁCIO, 1906, p. 316-317).

A partir da exposição acima, podemos fazer algumas considerações de grande relevância para nossa perspectiva de estudo, pois estamos tentando traçar um caminho que nos possa dizer e cada vez mais afirmar, saindo do senso comum, a existência de presença negra, bastante significante na região. Se seguirmos o modelo comum do Brasil em que toda irmandade do Rosário estaria ligada à presença organizada da população negra em que se dedicavam desde a construção de igrejas até ao processo educativo, podemos dizer que no Crato não é diferente.

Mas encontramos outras formas de manifestações da presença de negros e negras, como os reisados, as bandas cabaçais, nas danças tradicionais do coco, as religiões de matriz africana, etc. A mancha verde que essa região representa em meio à caatinga do interior cearense possibilitou a migração e a permanência de grupos diversos trazendo consigo suas manifestações culturais, crenças e costumes que vieram a se encontrar nesta terra chamada Cariri.

Diante desse contexto é que se revela relevante escrever acerca da presença negra no interior do Nordeste e, mais especificamente no Cariri, bem como, leva a perceber sua fundamental importância na colonização do interior, "uma vez que sendo como escravizado ou livre era encaminhado ao interior para desbravar matas bravias e cuidar do necessário para a sobrevivência do gado e dele mesmo" (OLIVEIRA, 2014, p. 140) e como lembra Quirino (1918) o africano foi a principal fonte de trabalho desse Brasil Colônia e, por-

tanto, de técnicas e tecnologias de trabalho. Assim, trazendo consigo suas manifestações culturais e seus fazeres religiosos sagrados.

Juntamente com o gado é transferido para o interior o colono negro, pois é o africano que abre caminhos, ocupa terras sertanejas, constrói currais e desenvolve a cultura bovina, a mando da aristocracia açucareira, uma vez que a ocupação dos espaços no Ceará obedeceu à lógica da expansão da pecuária. Assim, fazem-nos entender que a presença negra no Nordeste, no Ceará e também no Cariri foram consequências dos fatores sociais e econômicos que permitiram a vinda, presença e permanência da população negra no estado do Ceará, pois, seja por via de estudo, do interior para o litoral, ou pela outra teoria da ocupação do Nordeste do litoral para o interior percebe-se que a ocupação e o povoamento da região se deram pelo colono negro, mulato, escravizado ou alforriado. Seja este vindo do litoral guiando as boiadas margeando rio Jaguaribe até chegar ao rio Salgado, no Cariri, ou do interior baiano para esta região, depois de conhecer as terras férteis da região e conduzindo desbravadores portugueses, posteriormente; teorias essas conhecidas com Sertão de Dentro e Sertão de Fora.

Isso nos leva à afirmativa de que práticas culturais, modos de ser e de viver foram transportadas para o Cariri não apenas por colonos europeus, mas também pela ação do povo negro. Por que o ato de existir leva, indissociavelmente, suas práticas existenciais (culturais materiais e imateriais, no caso as religiões tradicionais de base africana, Candomblé e Umbanda), que são reproduzidas na estrutura onde o grupo vive. Isto é, os modos de fazer da população negra foram trazidos ao Cariri nas memórias de cada sujeito negro. Assim, é

que os bens culturais materiais e imateriais afrodescendentes foram deixados, sejam por negras e negros escravizadas/os, forros e libertos. Como vários estudos e fontes revelam, desde o início da colonização e da migração forçada, é inegável a presença de africanos no Nordeste brasileiro.

Não obstante, podemos destacar o diálogo entre a população africana, introduzida forçadamente ao Cariri cearense, e as populações indígenas. Cariri cearense, localizada em territórios que hoje compõem os Estados da Paraíba, do Pernambuco e tem proximidades com o Estado do Rio Grande do Norte. Na região se encontravam, e ainda se encontram, populações originárias, descritas por cronistas holandeses, ingleses e outros. Não podemos deixar de frisar que tais descrições estavam atreladas às perspectivas ideológicas e etnocêntricas, com base no olhar brancocêntrico do colonizador (ASSUNÇÃO, 2006; OLIVEIRA, 2017).

No Cariri e nas redomas territoriais, do Ceará, Paraíba, Pernambuco e Rio Grande do Norte, tinham a presença dos Tapuias, Cariris, Caririvasu, Cariri-jou, Tararujou, entre outros povos. Descritos por uns cronistas como "violentos e selvagens". Os Tapuias, por exemplo, descritos como "robustos, altos, de compleição forte e pele 'atrigueirada'" (ASSUNÇÃO, 2006, p. 43-44) e entre outros cronistas como: "[…] nação mais brutal, que vivem completamente nus nas matas, como vagabundos" (MOREAU e BARO apud ASSUNÇÃO, 2006, p 46). O povo Tapuia habitava localização entre Rio Grande do Norte e Ceará e dividia-se em várias nações e línguas.

A forma dos povos originários para com a manifestação do sagrado e a relação com a natureza e o mundo tinha/tem, com as devidas proporções, aproximação com a

forma que os africanos e descendentes tinham/tem de se relacionar com seu sagrado; possível explicação para, hoje, termos um diálogo entre as heranças dos ritos sagrados dos povos indígenas e as manifestações das Religiões de Matriz Africana, configurando-se, por exemplo, na Jurema. Permite-nos compreender esta aproximação quando o Padre Martinho de Nantes, francês em 1671, entre os Cariris, da Paraíba e na região do São Francisco, observa em seu relato: "Tinham um deus para as culturas que a terra produzia; outro para a caça; outro para os rios e as pescarias, e a todos esses deuses deixavam tempo para as festas em sua honra, e manifestavam sua adoração com alguns sacrifícios […] (NANTES apud ASSUNÇÃO, 2006, p. 49). Embora tenhamos destacado, anteriormente, o caráter etnocêntrico, eurocentrado e ideológico desse tipo de narrativa, tal parafraseamento nos permite ter a compreensão dessa aproximação entre as culturas dos povos originários e dos africanos e afrodescendentes no que concerne às formas de fazer e manifestar o sagrado.

No Cariri Cearense tem religiosidade de matriz africana sim! O que revelam algumas fontes de pesquisa...

> Esse silêncio do não falar sobre os temas de interesse dos Afro-descendentes e da cultura trazida pelos Africanos para o Brasil, não cala a herança cultural, reprocessada no Brasil, que está presente em todas as dimensões da vida nacional [...] (CUNHA Jr, 2008, p. 234).

As metodologias de estudos, de conservar, reproduzir e salvaguardar a história de um povo, sempre estiveram

atreladas a um viés que valorizava um grupo em detrimento de outro e esse outro era/são os/as negros/as e os autóctones ("indígena"), pois:

> A historiografia brasileira tradicional, pautada na concepção positivista, que privilegiou a ação dos 'heróis nacionais', em detrimento de outros sujeitos históricos [...] Elegemos, no decorrer da História, os bens culturais representativos dos segmentos dominantes, sobretudo os ligados ao elemento de origem europeia, e relegamos ao esquecimento a contribuição de outros segmentos étnicos na formação da cultura brasileira (ORIÁ, 1998, p. 135).

Assim, podemos compreender o porquê que durante todo o processo histórico de povoamento, de ocupação e participação social da população africana e afrodescendente, estes ficaram às margens de estudos. Foram relegados ao esquecimento quando muito apenas citadas sem maiores detalhes e acuidades. Essa concepção de negar o negro e a negra na história local tem despertado há algumas décadas os olhares de pesquisadoras e pesquisadores, a fim de buscar esse grupo africano ou afrodescendente na composição da história da cidade. Dessa forma, fazer a história negando a participação dessa população é negar parte da história, é perder referenciais, é impossibilitar outros olhares, é fazer a ciência em parte, em omissão a outras possibilidades investigativas. Esquecer essa parte da memória histórica é esquecer quem e o que compôs a estrutura social e cultural de nossa cidade. Recorremos novamente a Ricardo Oriá quando este afirma:

> A memória é, pois, imprescindível na medida em que esclarece sobre o vínculo entre a sucessão de gerações e o tempo

> histórico que as acompanha. Sem isso, a população urbana não tem condições de compreender a história de sua cidade, como seu espaço urbano foi produzido pelos homens através dos tempos, nem a origem do processo que a caracterizou. Enfim, sem a memória não se pode situar na própria cidade, pois perde-se o elo afetivo que propicia a relação habitante--cidade [...] (ORIÁ, 1998, p. 139).

Entende-se que a memória é o lugar onde se guarda a história para que seja rememorada. Assim, essa memória deve-se lembrar de toda e qualquer forma de história, do dominante e do dominado, do negro e do europeu, dos povos originários e dos não originários. Memórias são as contribuições de um determinado grupo deixadas em um determinado local, deixadas em arquivos escritos, iconográficos e orais. Memória seria a história, a produção e reprodução cultural, material e imaterial, é a própria história contada e recontada por todos os ângulos, trazendo à tona os sujeitos históricos; seriam as histórias de terreiros de Candomblé e Umbanda, religiões de matrizes africanas.

A introdução da mão de obra africana nas plantações de cana-de-açúcar, de algodão e na produção da pecuária foram os meios para a ocupação do Nordeste, também do estado do Ceará e, consequentemente, do Cariri. Processo iniciado no século XVI e no final do século XVIII a província estava ocupada em sua maioria pela população africana e afrodescendente. Vieram à região "Fértil do Cariri" grupos étnicos de negros para trabalhar nas lavouras, nos engenhos, nos trabalhos domésticos, nas feiras, entre outros. Início do século XIX, a presença negra tem um percentual acima de 60% da população do Estado, em grande parte no Cariri, Barbalha, Crato e Juazeiro do Norte. Assim, Funes (2004,

p. 104) "chama atenção, nos dados de 1804, a vila do Crato com uma população de 20.681, onde 67,5% eram de 'pretos e pardos' livres e cativos" (ANDRADE, 1922; ANDRADE, 1979; FUNES, 2004).

O crescimento populacional no Ceará e no Cariri a partir da presença das populações africanas e/ou descendentes, desde século XVII, nos permite argumentar que artefatos culturais materiais e imateriais foram deixados por esses grupos na região caririense, podemos afirmar que em suas bagagens eles trouxeram suas manifestações religiosas. Em arquivos analisados por Pedro Alberto de Oliveira (1979), destaca-se a presença negra na Companhia de Ouro das Minas de São José dos Cariris, território integrante Cariri, em que se registrou a vinda de 69 negros africanos.

Dessa forma, podemos afirmar que o Cariri é lugar de agrupamento negro cuja presença ainda é forte nas manifestações culturais, modos de vida, práticas religiosas, organizações sociais rurais e urbanas. As raízes africanas, devido às origens populacionais e correntes migratórias, estão arraigadas no contexto social e cultural da região caririense. Embora tenhamos exibido a presença negra na ocupação e no povoamento no Ceará e também no Cariri, quase não se trata dessa presença nos estudos e também nos dados estatísticos oficiais. O negro colonizador pouco é tratado em esboços referentes ao Ceará.

A mesma regra se segue quando se trata dessa mesma população no Cariri, ficando a população negra invisibilizada nas narrativas e descrições da história caririense. O negro pouco apareceu nas "contações" históricas no Vale Fértil ao sul do estado do Ceará; os historiadores e os viajantes que por aqui passaram pouco atentaram para esta presença afri-

cana e afro-brasileira; salvo em pequenas referências e poucos detalhes. Quando nos detemos a olhar para o Cariri, vemos a presença negra africana e afro-brasileira nos mais diversos espaços culturais, sejam estes materiais e imateriais, nos monumentos, na estruturação social e religiosa.

Esta seção tem o intuito de retratar alguns registros religiosos em fonte de pesquisas, visto que a história das cidades tem nos revelados uma intrínseca relação que se inicia desde as suas fundações, no nascedouro com a presença negra africana ou de seus descendentes. Entretanto, pouca preocupação houve de pesquisadores e pesquisadoras que descreveram em tempos passados a história do Cariri, quando se trata de presença negra. Mas há muito que debruçar sobre as fontes históricas produzidas no e sobre o Cariri, portanto, nas inquirições feitas foram identificados registros que fazem afirmar esta presença e essa herança em terras caririenses.

Destarte, um detalhe chamou atenção quando José Menezes (1915), no documento "descrição do município do Crato e de sua Comarca", que até então incluía a cidade, hoje, Juazeiro do Norte, diante das situações de crises políticas, religiosas, sociais e econômicas, pede às forças divinas que tragam ares agradáveis para a região; assim, ele solicita a proteção: "Oxalá que tudo isto melhore o mais breve possível" (MENEZES, 1915, p. 168). O que queremos destacar aqui é o fato de usar a expressão *Oxalá*, termo este que nos remete às religiões de base africana, configurando no mínimo, em inícios do século XX mais precisamente em 1915, vestígios da prática religiosa de base africana, logo presença negra pouco explorada pelos pesquisadores.

Outro fato que chamou atenção e que precisa de maior aprofundamento investigativo é um inquérito de

homicídio encontrado nos arquivos do Centro de Documentação do Cariri (CEDOCC). É o caso de um homicídio ocorrido em 1885 com os fins do processo no ano seguinte, em que o Pedro Joze Baptista Saturnino[6] que feriu de morte a vítima Pedro Fernandes de Oliveira, sendo este tratado por um "curandeiro". Este processo chama bastante atenção no que se refere a levantar a hipótese da presença religiosa tradicional de base africana na região do Cariri cearense, no caso na cidade do Crato. O inquérito tem depoimentos de testemunhas que afirmam que um senhor foi chamado para tratar do ferido. Uma das testemunhas fala que um "curandeiro" fez os procedimentos para salvar a vítima.

A afirmativa da solicitação do curandeiro Reinaldo ou Rainaldo[7] está presente na fala de quatro testemunhas. O que é importante destacar é que é muito comum usar expressões como "curandeiro", "feiticeiro", "bezendeiro", entre outras, para se referir aos praticantes de religiões tradicionais africanas. Deve-se salientar que muitas vezes as expressões têm cunho pejorativo e estereotipado, não que este seja o caso do processo analisado. Em outro momento do inquérito é possível encontrar no relato de outras testemunhas que era comum ser chamado o Reinaldo ou Rainaldo para tratar das pessoas doentes. "Pois que por aquelles lugares o dito Reinaldo é quem sempre se procura para tratamento de duentes, por ser inteligente [...]" (TESTEMUNHA

6 Mantivemos o nome que está no documento original e com sua forma de escrita de época.

7 O documento manuscrito data de 1884 e 1885 em algumas situações a escrita deixa entender Reinaldo e em outras Rainaldo, como o curandeiro solicitado para tratar do ferimento da vítima.

FRANCISCO DE SOUZA COSTA, 54 ANOS, PROCESSO HOMINNICÍDIO, 1884 -1885, p. 16).

O que se propõe quando da referência do fato acima é instigar ao aprofundamento de pesquisas que venham a conhecer um pouco mais acerca da presença negra no Cariri cearense e inclusive compreender um pouco mais o contexto da religiosidade na região. Este documento de inquérito de homicídio aponta caminho para afirmação de que as religiões tradicionais de base africana no Cariri podem ser, sim, anteriores ao que é comum ler nos referenciais de pesquisa, os quais afirmam que essas religiões surgem no início do século XX, mais precisamente na década de 1920, hipóteses levantadas em tese de Reginaldo Domingos (2015).

As inquirições sobre o processo de povoamento têm permitido a hipótese da troca cultural na região do interior sul do Ceará. As mais variadas práticas culturais e religiosas que irão agregar e garantir "segurança" para todos os sertanejos. Neste ínterim, também as religiões de base africana pela colonização se espalharam pelo interior nordestino, chegando ao sul Cearense. O Cariri foi fluxo de rota, estadia e local de ocupação. Assim, Alves observa:

> "[...] As populações sertanejas, incultas, voltavam-se para a prática de ídolos e exercício de religiões bárbaras, vindas da África ou dos próprios indígenas [...]. Foi a coexistência das práticas religiosas do africano e do selvícola que permitiu que se praticassem, ao mesmo tempo, actos da religião cristã, com a interpretação dos deuses africanos, Exu, Ogum, Orixá, Iemanjá, nos *terreiros*. Aínda hoje, nas práticas de pajelança e nos candoblés, identifica-se, perfeitamente, a transferência que o Pai do terreiro faz dos valores dos santos católicos para os ídolos africanos, principalmente nas práticas mistas do es-

> piritismo e africanismo, em que se pronunciam preces, incando Ogum e Exu (ALVES, 1948, p. 82).

Foi o primeiro documento antigo que nos deparamos com tal discussão e detalhamento, colocando a fusão religiosa para o debate. Percebemos que a prática já vem desde a colonização, assim deixa-nos entender o pesquisador no seu texto investigativo, fazendo-nos cada vez mais ficarmos atentos e buscarmos mais informações sobre a presença negra no Cariri cearense e a chegada da prática religiosa africana e afrodescendente. Importante ressaltar que o próprio Joaquim Alves (1948) usa expressões muito significativas para quem estuda e investiga a presença religiosa negra, que são "Terreiro" e "Pai". Assim, nos revela a influência religiosa negra sobre o sertanejo do São Francisco e sobre a cidade em questão, pois: "A história da Cidade de Juazeiro do Ceará prende-se intimamente á dos sertões nordestinos [...]" (ALVES, 1948, p. 84).

Deparamo-nos em algumas situações de investigação com a afirmativa da presença religiosa negra a partir de expressões como "feitiçaria", "feiticeiros", "feiticismo das raças inferiores", "feiticismo de africano", "fetichismo", "superstições africanas", encontradas no cotidiano da cidade entre aqueles que não são praticantes da religiosidade tradicional de base africana. Então, nas investigações e nos primeiros contatos com os referenciais bibliográficos percebemos que a afirmativa era uma forma negativa e estereotipada de se referir a essas práticas religiosas tradicionais (Umbanda e Candomblé).

Esse primeiro contato com essas expressões se deu no nosso próprio cotidiano que ouvimos com frequência por

aqueles que desejam desprezar a prática religiosa tradicional de base africana. Ao entrar em contato com a obra de Luiz Assunção (2006), *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*, deparamo-nos com a afirmativa do pesquisador informando que a ideia de feitiçaria perpassa a forma de identificar os praticantes de religiões afro-indígenas e que tal vocabulário tinha como objetivo diferenciar de forma depreciativa os praticantes de tais práticas religiosas.

Das (nas) fontes da invisibilidade às violações: narrativas negadas e o racismo religioso transitam no tempo histórico[8]

> "Tudo macumba", aos olhos do grande outro, dominador e repressor. Tudo macumba, indefeso objeto de repressão direta, opressão velada, maledicência, desprezo, "denegrimento". Desrespeito. Tudo macumba também na perseverança solidária do "Povo de Santo", na compreensão da natureza comum de uma religiosidade de resistência, portadora de uma cosmologia constituinte, eticamente enraizada no desejo de vida plena e livre (PILATTI, 2012, p. 11).

Ainda continuando as análises de fontes, chegamos nas *Memórias sobre Juazeiro do Padre Cícero*, de autoria de Agostinho Balmes Odísio, que chegou à cidade em 1934. A obra traz algumas descrições sobre o cotidiano do Juazeiro do Norte – CE que permitem em poucas vezes notar a

[8] As falas transcritas por entrevistados nesta seção do capítulo foram cedidas entre os anos de 2013 e 2015 para fundamentação da pesquisa que originou a tese de doutoramento intitulada **Religiões tradicionais de base africana no cariri cearense: educação, filosofia e movimento social**. Mantivemos as falas e nomes, conforme nos foi concedidos por termo de livre consentimento.

presença negra. A partir de seu olhar europeu, e embasado numa perspectiva de evolução e civilismo, minucia a cidade de juazeiro como "sertão nordestino dentro duma cidade, com toda superstição, atraso mental e crendice estulta deste povo abandonado" (p. 2006, 26). Em Agostinho Odísio (1934), a presença negra e a questão religiosa aparecem numa análise embasada na concepção de mestiçagem, esquecendo o elemento negro como sendo produtor de uma cultura, de uma vida cotidiana. Então, de forma muito breve e em uma ou duas situações, pontua o nordestino que vem para juazeiro como sendo aquele fruto da "mistura das três raças" e a questão religiosa negra citada apenas como "feiticismo de africano" ou "feiticismo de raça inferior". Pouca atenção deram ou dão à questão da negritude e da religiosidade desse segmento social.

Seguindo esse viés investigativo, encontramos também o livro *A voz do Padre Cícero e outras memórias* (1985), organizado por Eduardo Hoornaert, obra que descreve as memórias de Maria da Conceição Lopes Campina, que veio para a cidade de Juazeiro do Norte ainda criança com 7 anos de idade, no ano de 1920. A mulher relata que sua mãe trabalhava para o Padre Cícero e a deixava no orfanato organizado pelo padre. A partir de sua vivência cotidiana com o sacerdote e uma promessa feita para a cura da filha, Maria da Conceição pagaria a promessa escrevendo suas memórias acerca do padre e os ensinamentos do sacerdote.

É nesta obra que encontramos mais expressões de cunho depreciativo quando se refere às religiões de base africana e descreve de forma centrista sua visão católica acerca da prática religiosa do outro. Assim, Campina (1985, p. 33) descreve: "e meu padrinho Cícero disse que todos os

feiticeiros são inimigos de Deus [...]". Feiticeiros, feitiços e despachos também aparecem nas memórias da Maria Conceição. Ainda em suas descrições, relata a história da visita do padre Cícero ao senhor chamado Manuel Saturnino para pegar livro de feitiçaria e repreender este da escolha pela prática que se fazia ou deveria deixar a cidade. Recolhido o livro da posse do Manuel Saturnino, o padre, a princípio, buscou conhecer a obra antes de destruí-lo:

> Aqui também na rua do Horto, neste tempo, tinha um grande feiticeiro chamado Manoel Saturnino que tinha o livro de São Cipriano, do tempo que ele era mágico ou feiticeiro. Avisaram a meu Padrinho Cícero e ele disse: "Eu vou lá". Foi e disse: "Você, meu amiguinho, é feiticeiro?" homem disse: "Sou, meu Padrinho Cícero!" Como é, você quer deixar isto ou não quer? Se quiser ficar aqui comigo morando dentro da cidade de Juazeiro do Norte, deixe disto e vá seguir a Deus, se confessando, comungando, rezando e trabalhando. E se não quiser, vá embora!" "Eu quero ficar, meu Padrinho Cícero". "Então me dê os livros!" "Eu só tenho um". "Pois vá buscar". E ele foi e entregou a meu Padrinho Cícero. Este ele não queimou. Carregou e foi reparar para depois queimar [...] E meu Padrinho Cícero disse: "Amanhã cedo você vá para a igreja que eu quero lhe confessar", e ele foi, se confessou, comungou e morreu sendo um bom cristão (CAMPINA, 1985, p. 133).

Esse relato nos permite entender um pouco da conjuntura de repressão e perseguição aos praticantes de religiões tradicionais de base africana. Contexto que ultrapassou décadas, em fins dos séculos XIX e início do século XX, os praticantes dessas religiões só realizariam suas práticas ritualísticas às escondidas, sem o direito de seu culto, situação ainda comum na atualidade. As perseguições ao povo

de santo é fator determinante para que esse grupo, atingido pelo racismo religioso e o desrespeito à sua religiosidade, busque seus direitos. Encontramos na mesma obra outras descrições de mesmo teor que identificavam os povos de terreiros como feiticeiros e macumbeiros.

Na mesma linha investigativa em documento de 1943, *Padre Cícero Romão: Juazeiro Primitivo*, escrito por Lívio Sobral (1943), buscava descrever o contexto da cidade como primitiva, como o próprio título afirma, de pessoas incultas, incivilizadas, sociedade dividida entre o profano e o sagrado, em que teve na figura do padre Cícero a função de "amansar e civilizar os silvícolas". Encontramos a presença negra e a questão religiosa de forma bastante negativa, quando ele afirma:

> Se excetuarmos uma dúzia de famílias morigeradas, residentes nos arredores, não mentirei afirmando que a população local se compunha de verdadeira escória social, feita de analfabetos e também de desordeiros, dados em boa parte, à indolência e à feitiçaria (SOBRAL, 1943, p. 286).

Joaquim Alves (1948), em *Juazeiro, Cidade Mística*, destaca a vinda de pessoas das regiões que percorriam o rio São Francisco, frisa o crescimento da cidade, a infraestrutura (ruas calçadas, novos mercados, a presença de beatos e as casas de santo formavam a imagem da cidade). Em seu estudo salienta as questões estruturais e econômicas da cidade de Juazeiro, e a presença negra aparece por um acaso, numa perspectiva de cunho "sincrético" e da "mestiçagem" e sem muito destaque, na verdade quase some a presença negra na sua descrição. O negro se perde como se fosse uma tentativa de "embraquecimento" discursivo e ideológico, que

invisibiliza negros e negras na história, na sociedade e na cultura, quando encobre essa presença pelo sincretismo com que a genética e a cultura mais forte sobrepõem a cultura, a existência e as contribuições da população negra. Vejamos:

> As populações do São Francisco, trabalhadas por superstições africanas e indígenas, vivendo a fase de sincretismo religioso, em que as crenças se misturaram na prática do fetichismo, foram que contribuíram para dar maior vulto aos factos de que resultou a formação da cidade de Juazeiro nas bases místicas em que se desenvolveu (ALVES, 1948, p. 93).

Quando se recorre a outras fontes já aqui citadas, Luiz Assunção (2006), em *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*, faz um aprofundamento reflexivo no intuito de entender a Umbanda junto com o culto a Jurema. Destarte, levando em consideração que essa junção ocorre em razão da mestiçagem de raças dos povos originários, os mais diversos no Cariri, população negra, europeus e descendentes, ainda é possível perceber que as religiões tradicionais, no caso da pesquisa de Luiz Assunção (2006), a Jurema, Catimbó, se mantiveram na cidade de Juazeiro do Norte pela força da luta e da resistência. Almeida (2022), no *Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará* (ALAGBÀ, 2022), evidenciou uma variedade de denominações para os locais de culto que realizando ajuntado, na montagem do "quebra-cabeça", das nomeações surgidas vai formando o mosaico da história do Ceará. História que resgata a herança deixada pela população negra que aqui estiveram e deixaram, no processo de transmissão, seus fazeres e espaços sagrados.

Assunção (2006) destacou, a partir de ajuntado de relatos de alguns sacerdotes da religião de base africana, que

nos anos 1960 foram proibidas as práticas ritualísticas, houve perseguições e até prisões, o que obrigava a realizarem os cultos às escondidas. Nas empreitadas do pesquisador revela que o mestre Elias, nos anos de 1980, foi o primeiro sacerdote de religiões de base africana a ser preso no Juazeiro, houve várias prisões arbitrárias dos sacerdotes praticantes das religiões de base africana apenas pelo fato de serem religiões de "feiticeiros", "feitiçaria de pretos", a intolerância religiosa predominava na cidade e o poder do estado que deveria dar proteção a todo e qualquer cidadão, que deveria garantir a liberdade de culto a qualquer prática religiosa, na verdade era poder de coação. As coerções físicas foram corriqueiras e no caso da prisão do Mestre Elias todas que estavam na casa foram sofrendo castigos físicos até a chegada a delegacia e depois foram expostos ao público como forma de coerção psicológica. A repressão era prática comum entre a força policial no intuito de conter e proibir os rituais religiosos umbandistas e candomblecistas, pelo simples fato de serem praticantes de religiões de matriz tradicional africana. Vejamos o relato extraído da obra *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*:

> [...] Depois desfilaram com elas nas ruas. Aqui e acolá, seu menino, uma pancada, uma lapada, lap, venha seu sem vergonha, cadê sua macumba? Lap... cadê sua macumba? Cadê seus espíritos e lap. Eu sei que eles desceram a rua São Pedro, passaram na Praça Almirante Alexandrino, subiram na rua Padre Cícero, chegaram naquela rua por trás da prefeitura, de banda da prefeitura, saíram alí e quando chegaram ali, desceram na rua São Pedro de novo, depois pegaram o quartel e aí chegou na frente do quartel aí liberaram eles, eles subiram na rua São Pedro. Agora isso, o que era casca de abacaxi, casca

> de manga, casca de laranja, tudo, lama podre, pedra, o diabo a quatro jogavam nessas pessoas (JOAQUIM MATIAS apud ASSUNÇÃO, 2006, p. 141).

Nas inquirições que se seguiram, conseguimos detectar em leituras a confirmação ainda na década de 1930 a presença dessas práticas religiosas. Em algumas análises bibliográficas notamos que já havia presença da religião de base africana, em Juazeiro do Norte, em início do século XX, o que nos leva a crer na possibilidade, mesmo com as devidas proporções, de perseguições desses lugares de culto e também dos seus sacerdotes. Não obstante, também é possível perceber que ao mesmo instante que podemos provar a existência de perseguições; por outro lado, pode-se buscar confirmar contribuições que essas religiões tiveram na formação histórica e social da cidade. Todavia influência essa negada por questões do racismo à brasileira. Relatos de pessoas mais velhas também nos revelaram a presença de "feitiçarias de pretos".

Essa evidência é percebida quando cruzamos alguns escritos como: *Memórias sobre Juazeiro do Padre Cicero – 1935*, de Balmes (2006), *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina* de Assunção (2006) e *Voz do Padre Cícero e outras memórias* de Campina (1985). Balmes (2006) e Campina (1985), nas obras citadas, comentam acerca da presença de feitiçaria na cidade de Juazeiro do Norte, o que para o Luiz Assunção (2006) era comum o uso dessa expressão para se referir as religiões de origem africana.

No caso da cidade do Crato, encontramos a Senhora Maria do Espírito Santo, mais conhecida como Vó Maria,

nascida no dia 31 de maio de 1925, que tinha conhecimento e ouvia falar da Umbanda desde sua infância, embora tivesse sido iniciada na prática religiosa em 1945, quando tinha apenas 20 anos de idade. Seu pai biológico era rezador e recebia pretos velhos antes mesmo da iniciação dela na Umbanda.

Em seu depoimento descreve que alguns terreiros de umbandista sofreram intolerâncias religiosas. Entre as décadas de 50 a 60 abriu seu próprio terreiro no bairro Seminário[9], no Crato, entretanto as práticas dos rituais deveriam ser encerradas às 22 horas, paravam os rituais em função de não incomodar a vizinhança, embora tenha sido, segundo seu relato, a primeira família a residir no bairro. A partir daí, faz-nos entender que, assim como os dias atuais, havia a não compreensão da população para com a prática religiosa.

A Vó Maria, como gostava de ser chamada Maria do Espírito Santo, descreve a existência de pelo menos 4 terreiros de Umbanda nas proximidades do seu terreiro, no bairro Seminário. Alguns deles surgidos antes mesmo da sua chegada ao bairro. Havia o terreiro de Chica Prear, de Zuila, o de Maria de Geraldo e Dona Nazinha. A entrevistada foi iniciada na religião tradicional de base africana, Umbanda, em 1945 em Fortaleza e, ao chegar no Crato para abrir seu espaço de culto, já havia a existência desses quatro terreiros em seu bairro. Maria do Espírito Santo afirma que o racismo religioso havia antes mesmo de sua iniciação na Umbanda, mas que nos dias de hoje essa intolerância religiosa diminuiu, mas não chegou ao fim. As ofensas verbais

[9] Situado entre os bairros Cacimbas, Novo Crato, Parque Recreio e Centro, possui esse nome em razão da construção do Seminário São José.

eram mais comuns como: "feiticeiro, catimbozeiro, que não tinham perdão de Deus". E continua no seu relato sobre as mudanças: "mudou e muito, hoje em dia... hoje é mais tranquilo", bem como complementa sua fala dizendo que: "Hoje a discriminação ainda é danada" (MARIA DO ESPÍRITO SANTO, 2015).

Nas décadas seguintes, o tratamento continuava de repressão, coerção social e intolerância, informação esta dada pela Mãe Maria de Xangô numa entrevista realizada no ano de 2013. No intuito de descobrirmos como era o tratamento da população e da força policial para com os espaços sagrados de religiões tradicionais de base africana e com seus sacerdotes e iniciados, ela nos faz ter novamente a certeza de que imperava o racismo e as perseguições. Quando indagada se houve uma maior liberdade dos anos 1980 para os dias atuais, a mãe Maria fala da maior liberdade que se vem obtendo depois dessa década.

Nos anos 1980, o fato de fazer o ritual com os toques dos tambores, objeto sagrado nas religiões tradicionais de base africana, deveria ser executado com as portas fechadas do templo religioso, pois havia riscos de invasões policiais e depredações da população. No entanto, na sua fala, revela que nos dias atuais ainda permanece este receio fazendo com que os terreiros tenham cautela, pois pode acontecer uma batida policial a qualquer momento e em qualquer casa de culto. Relata que depois dos anos 80 melhorou de forma expressiva, embora se constate, na continuação de sua fala, que mesmo em dias atuais qualquer espaço sagrado está sujeito a ser invadido por policiais em caso de denuncias da população. Destaca que em sua casa nunca ocorreu, mas que está sujeita à repressão policial. Assim coloca nossa depoente:

> [...] Hoje você tem o direito de tocar com a porta aberta... e... sim corre o risco da pessoa é... telefonar, a polícia vim na porta, graças a Deus na minha casa nunca aconteceu isso, mas não sei o dia de amanhã né? Mas melhorou 100%, hoje em dia é diferente demais... Aí... hoje em dia as coisas tá muito moderna, sei lá, a gente já vai pra caminhada... 4ª caminhada, vai pra rua. De primeiro a gente não podia vestir uma roupa de macumba, como eles diziam, e sair fora, saia não... antigamente ninguém tinha esse direito não [...] (MÃE MARIA, 2013).

Percebe-se que o processo histórico permitiu mudanças pelas ações de sujeitos, mas ainda permanecem atitudes de racismo religioso para com os praticantes e sacerdotes da Umbanda, do Candomblé, da Jurema, Catimbó, e que se faz necessário ser combatidos. O Tata Samuel, um pai de santo de uma geração mais jovem, nos traz uma perspectiva que permite, nesse sentido, um diálogo com a Mãe Maria, no tocante a esses avanços e às permanências. Em que a sociedade mesmo com a exigência da Lei 10.639/2003 e as ações, campanhas de combate ao racismo, à intolerância religiosa, e a presença dessa discussão nas escolas e em outros espaços institucionais ainda permanece forte e inculcada no imaginário da população uma imagem negativa sobre as religiões tradicionais de origem africana.

> As escolas, por exemplo, depois da, da Lei 10.639, a escola não tá como é pra tá, né? Mas hoje a gente já consegui ir lá na escola e dizer que existe Candomblé no Cariri e a, e os professores querendo ou não, a direção da escola, querendo ou não, nos escutam, né? Nos, nos recebem de uma forma melhor, né? Não só a macumba que está vindo a escola, não, é um grupo de sacerdotes de Candomblé, de Umbanda, de pessoas

> que merecem respeito, né? Eles não conhecem... né? Eles não sabem o que é Candomblé, tem medo do Candomblé, né? Inclusive, é, é interessante, eu dei uma palestra sobre Candomblé, né? Quando, quando terminou a diretora disse, disse pros alunos: gente nem eu sabia o quanto é belo o Candomblé, o quanto é belo a Umbanda e que merece esse respeito que o pai Samuel tem falado aqui. Aí quando terminou a palestra, tudo mais, né? A sós ela disse; Samuel eu admiro muito tudo que eu vi aqui, fiquei encantada, mas eu ainda não tenho coragem de ir ao terreiro, né? Ou seja, não tá ainda como é pra tá, as pessoas ainda tem medo, né? Acha que aqui é um inferno, né? Vão, vão encontrar aqui inferno [...] Sendo que o Candomblé sequer crê no inferno, né? O diabo... que eles, eles esperam encontrar no nosso terreiro não fazem parte da nossa cultura, na, na, é cristão. O diabo que esperam encontrar aqui não é do Candomblé. É da crença deles, né? Então é... muitas pessoas tinha essa, essa visão, e é isso que faz medo, né? [...] Já são mais de 500 anos que viemos reproduzindo esses preconceitos, de pais pra filhos, de professores pra alunos, né? Mas, por exemplo, se eu criar um dia quiser dar uma palestra na escola, hoje é possível (PAI SAMUEL – TATA MUTARUESSY, 2015).

No decorrer da história, o processo educacional ensinado e ligado ao fazer social e à organização da sociedade elaborou uma visão de mundo que valorizou a prática religiosa cristã em detrimento de outras formas de cultos sagrados, nesse caso, as religiões tradicionais de matrizes africanas sofreram com a elaboração de uma verdade que inculcou na cabeça da sociedade que a única forma de salvação religiosa era e é seguir o cristianismo. A educação, nesse sentido, funcionou e funciona como componente de domínio e desvalorização de outras culturas, é uma forma de educar que visa modelar ou direcionar as ações dos sujeitos

que delas participam de forma a segregar e criar verdades que interessam a determinados grupos.

Considerações que não são finais

> Olha por que é mais comum... é... as pessoas jogarem pedras, é isso aí é bem comum. No nosso terreiro aqui é, é, talvez a, a gente teve a sorte, né? De, de... não acontecer muito isso, no começo chegou acontecer, mas foi pouco. Comparando com outros terreiros que são bem mais comuns, as pessoas jogam pedras mesmo, sem se preocupar com quem está dentro do terreiro, né? E principalmente durante o culto. Costuma é, a, acontecer isso durante o culto, com os tambores, os tambores começam a tocar é que as pessoas aproveitam pra... fazer isso, né? Mas, assim, é, relatos de, de invasão... de invasão eu não tenho, certo? Mas, é muito comum as pedras (TATA MUTARUESSY, 2015).

Como já colocamos em outros escritos, o modelo predominantemente de herança colonial do ocidente imposta de maioria cristã impera sobre as identidades e os fazeres culturais e, neste caso, religioso. Imperativo que negam outras formas de ser e existir outras formas de fazer religioso, isso porque "o pensamento europeu sempre tendeu a abordar a identidade não em termos de pertencimento mútuo [...] a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo com o mesmo, do surgimento do ser e da sua manifestação em seu ser primeiro ou, ainda em seu próprio espelho" (MBEMBE, 2018, p. 11-12).

Nesse mundo de narrativas se impera a colonialidade no fazer cotidiano dos fazeres religiosos do Cariri cearense. Os pequenos espaços de reprodução discursiva e das

relações de poderes determinam formas de existirem, pois diferir do modelo hegemônico é ser marginalizado, violentado no seio social (DOMINGOS, 2020). "Essa forma de gerir [...] eliminam suas possibilidades de cidadania, numa sociedade dita democrática [...] Portanto, o ato de resistir, para existir e se manter, é a saída para a legitimação e a concretização dos direitos negados" (DOMINGOS, 2020, p. 29).

Pensar sobre a população negra, seus fazeres, modos de existir nos seus deslocamentos afro-diaspóricos, seja no Brasil, no Ceará e no Cariri, se faz muito desafiador, embora buscar compreender tais condições nos fazem entender que conhecer a história do povo negro é saber como se deu a estrutura colonial e seus imperativos sobre a população africana e afrodescendente. Revirar a história de épocas passadas significa entender a organização social, a presença do povo negro africano e afrodescendentes e suas heranças em seus lugares de construção *de* e *para* novos pertencimentos territoriais; ou seja, o que contribuiu o que não colaborou e o porquê da não participação na organização social. Investigar a presença e as práticas religiosas, como elas colaboraram na formação das realidades sociais locais é notar que a resistência da população negra atravessou o tempo, perpassou outros campos e se utilizou de práticas de resistir para evitar a perca de identidade cultural e religiosa e a homogeneização da cultura hegemônica.

Assim, estudando as narrativas construídas, entendemos as ausências, negações e, posteriormente, as presenças desses espaços sagrados, que é também compreender a dimensão do racismo estrutural que se organiza em torno dessas manifestações do sagrado quando vêm de populações

afro-diaspóricas. Por outro lado, a religiosidade tradicional de matriz africana, terreiros de Umbanda e de Candomblé, e suas constituições histórico-sociais nos revelam um artifício quando se trata de transmissão de ensinamentos, de resistência e de participação na constituição da realidade do Cariri cearense. Logo, entende-se esse compromisso histórico do povo africano e de seus descendentes para com sua religiosidade e o ato de resistir, metamorfoseando-se no processo dinâmico da história, formando novas realidades e refazendo-se[10].

As religiões afro-brasileiras podem ser analisadas como um dos fatores presentes na constituição sócio-histórica da região do Cariri. Assim, portanto, se mostra como sendo de indubitável importância ampliar os estudos para entender como vem se mantendo e ampliando esses espaços sacros diante de uma sociedade racista. Importante adentrar na história cotidiana do povo de santo, das suas crianças, jovens para que se possa aprofundar a compreensão de como a sociedade tem recebido esse segmento social, seja nos espaços escolares, nas ruas, nos espaços públicos, sejam municipais e estaduais; a atual conjuntura nacional tem insuflado

[10] Ver: DOMINGOS, Reginaldo Ferreira. CUNHA JR, Henrique. **Pedagogias Orais nas Religiões Afrodescendentes em Juazeiro do Norte – CE**. *In*: CUNHA JR., Henrique; (*et. al.*). Artefatos da Cultura Negra no Ceará. Fortaleza: Edições UFC, 2011. – DOMINGOS, Reginaldo Ferreira. **Pedagogias de Religiões de Base Africana, Transmissão do Conhecimento e Prática Cultura**. *In*: LIMA, Ivan Costa, VILLACORTA, Gisela Macambira. N'umbuntu em Revista. Dossiê Religiões de Matriz Africana em Marabá/PA. Marabá: UNIFESPA; Fortaleza: Imprece, 2014. -DOMINGOS, Reginaldo Ferreira. **Dos terreiros às ruas: movimentos e resistências pela liberdade religiosa em juazeiro do norte**. *In*: LIMA, Ivan Costa, VILLACORTA, Gisela Macambira. N'umbuntu em Revista. Dossiê Relações étnico-raciais, movimentos sociais e práticas educativas em diferentes abordagens. Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB-CE). v. 3, n. 7, jan./jun. 2020. Fortaleza: Imprece, 2021.

a violência e pode ter contribuído para as retomadas das agressões ao terreiro, pois no Brasil afora têm sido registrados violações e ataques físicos aos umbandistas, sacerdotes e praticantes do Candomblé.

As práticas religiosas e seus sacerdotes tiveram relevantes contribuições na composição social e histórica local e, consequentemente, não se pode ignorar e marginalizar suas contribuições na composição do Cariri. Buscar entender como se constrói um espaço social requer perceber, pelos mais variados olhares, quais contribuições e que grupos estiveram presentes para a constituição do fato (SODRÉ, 1988a, 1988b; CUNHA Jr., 2007, 2006; CATROGA, 2001; LARAIA, 1997). Tais conjecturas fazem entender que conhecer outras realidades e em épocas passadas significa entender a organização social de uma determinada localidade; ou seja, o que contribuiu, o que não colaborou e o porquê da não participação na organização social. Investigar as práticas religiosas e como elas colaboraram na formação das realidades sociais locais é notar que a resistência da população negra perpassa outros campos e outras práticas de resistir à homogeneização da cultura hegemônica.

O historiador Hobsbawm (1998) torna evidente que a história do passado tem "diretamente" relação com a forma de organização da mudança e está, por sua vez, atuando sobre o presente, ou seja, o fazer racista, com as devidas proporções, ainda se fazem no presente quando tratamos das religiões tradicionais africanas, como a Umbanda e o Candomblé. No nosso caso, podemos conjecturar, hoje, que as práticas religiosas tradicionais afrodescendentes sofreram influências relevantes na forma de fazer a religião e nas práticas de transmissão em função da sociedade racista.

Referências

ALAGBÀ, Associação afro-brasileira de Cultura. **Inventário dos povos de terreiro do Ceará.** Fortaleza: Gráfica LCR, 2022.

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. Segmentos tradicionais, culturais e/ou religiosos. In: ALAGBÀ, Associação afro-brasileira de Cultura. **Inventário dos povos de terreiro do Ceará.** Fortaleza: Gráfica LCR, 2022.

ALVES, Joaquim. O vale do Cariri, 1945. **Revista Instituto do Ceará**. Disponível em: http://institutodoceara.org.br/revista.php Acesso em: 22 de janeiro de 2015

_____. Juazeiro, cidade mística, 1948. **Revista Instituto do Ceará**. Disponível em: http://institutodoceara.org.br/revista.php Acesso em: 22 de janeiro de 2015

ANDRADE, Manuel Correia de. **A terra e o homem no Nordeste:** contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

_____. **O processo de ocupação do espaço regional do Nordeste**. 2.ed. Recife: SUDENE-Cood. Planej. Regional, 1979.

ARRAES, Damiao Esdras Araujo. **Curral de reses, Curral de almas: urbanização do sertão nordestino entre os séculos XVII e XIX.** 2012. Dissertação (Mestrado em História e Fundamentos da Arquitetura e do Urbanismo) – Faculda-

de de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. doi:10.11606/D.16.2012.tde-31052012-113850. Acesso em: 2022-12-28.

ASSUNÇÃO, Luiz Carlos de. **Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BARROS, Luitgard Oliveira Cavalcanti. **A terra da mãe de Deus**. Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1988.

BRASIL. IMPÉRIO, COMARCA CRATO. **Inquérito homicídio: Pedro Fernandes de Oliveira. Réu Pedro Joze Baptista Saturnino**. Comarca Crato, 1885 – 1886.

CAMPINA, Maria da Conceição Lopes. **Voz do Padre Cícero e outras memórias**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

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

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

_____. Metodologia Afrodescendente de Pesquisa. **Revista Brasil**, UNESP, 2006-1.

_____. Me Chamaram de Macaco e Eu Nunca Mais Fui à Escola. In.: GOMES, Beatriz Souza e CUNHA JU-

NIOR, Henrique (Org.). **Educação e Afrodescendência no Brasil**. Fortaleza: Edições UFC, 2008.

DOMINGOS, Reginaldo Ferreira. Dos terreiros às ruas: movimentos e resistências pela liberdade religiosa em juazeiro do norte. In: LIMA, Ivan Costa, VILLACORTA, Gisela Macambira. **N'umbuntu em Revista**. Dossiê Relações étnico-raciais, movimentos sociais e práticas educativas em diferentes abordagens. Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB-CE). v. 3, n. 7, jan./jun. 2020. Fortaleza: Imprece, 2021.

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

HOBSBAWN, Eric J. **Sobre história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HORÁCIO, Gustavo. Descripção da Cidade do Crato em 1882. **Revista Instituto do Ceará**, 1906. Disponível em: http://institutodoceara.org.br/revista.php Acesso em: 22 de janeiro de 2015

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

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução: Sebastião Nascimento. 2ª. Paris: Éditions La Découverte, 2018

MENEZES, José Pinheiro Bezerra de. Histórico e Descripção Geral do Municipio e da sua séde. MUNICÍPIO DO CRATO. Comarca do mesmo nome. Estado do Ceará. Setembro de 1915. Notas colhidas e observações feitas por um amigo da Terra. **Revista Instituto do Ceará**, 1918. Disponível em: http://institutodoceara.org.br/revista.php Acesso em: 22 de janeiro de 2015

ODÍSIO, Agostinho Balmes. **Memórias sobre Juazeiro do Padre Cícero – 1935**. Fortaleza: Museu do Ceará, Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2006.

OLIVEIRA, Alexsandra Flávia de Oliveira. **Feira livre de Bodocó:** Memória, Africanidade e Educação. Curitiba: CRV, 2014.

OLIVEIRA, Pedro Alberto de. As origens da escravidão no Ceará, 1979. **Revista Instituto do Ceará**. Disponível em: http://institutodoceara.org.br/revista.php Acesso em: 22 de janeiro de 2015.

OLIVEIRA, Antônio José de. **Os Kariri – resistências à ocupação dos sertões dos Cariris Novos no século XVIII**. 2017. 313f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em História, Fortaleza (CE), 2017.

ORIÁ, Ricardo. Memória e ensino de História. In: Circe Bittencourt. **O saber histórico na sala de aula**. São Paulo: Contexto, 1998, p. 128-148.

PILATTI, Adriano. Introdução. In: MULHOLAND, Caitlin, PIRES, Thula. Projeto comunidades tradicionais de terreiro: visibilidade, afirmação de direitos e cidadania. Centro de Ciências Sociais Departamento de Direito Núcleo De Estudos constitucionais. Rio de Janeiro: PUC, 2012.

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

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

QUERINO, M. O colono preto como fator da civilização brasileira. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 13, 1980. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20815. Acesso em: 28 dez. 2015.

SOBRAL, Lívio. O padre Cícero Romão, 1942. **Revista Instituto do Ceará**. Disponível em: http://institutodoceara.org.br/revista.php Acesso em: 22 de janeiro de 2015

_____. O padre Cícero Romão, 1943. **Revista Instituto do Ceará**. Disponível em: http://institutodoceara.org.br/revista.php Acesso em: 22 de janeiro de 2015

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: formação social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **A verdade seduzida**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

STUDART FILHO, Carlos. Vias de comunicação do Ceará colonial: estrada velha. 1937. **Revista Instituto do Ceará**. Disponível em: http://www.institutodoceara.org.br/revista.php . Acesso em: 22 de janeiro de 2015

Entrevistas

ESMERALDO, Cicero Samuel de Lima (Tata Muauessy). Entrevistador: Reginaldo Ferreira Domingos, Juazeiro do Norte, 2015.

GALDINO, Maria Isabel. Entrevistador: Reginaldo Ferreira Domingos, Juazeiro do Norte, 2013.

PEREIRA, Maria do Espírito Santo. Entrevistador: Reginaldo Ferreira Domingos, Juazeiro do Norte, 2015.

O Candomblé cearense e os evangélicos: uma relação permeada pelo racismo religioso

Ozaias da Silva Rodrigues
Licenciado Pleno em História, pela Universidade Federal do Ceará (UFC); Licenciando em Ciências Sociais, pela Universidade Anhembi Morumbi (UAM). Especializando em História e Cultura no Brasil Contemporâneo, pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Mestre em Antropologia pelo PPGA associado entre UFC e UNILAB e Doutorando em Antropologia Social (PPGAS) pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Membro do Tierno Bokar – Núcleo de Pesquisas e Estudos sobre o Fenômeno Religioso (UNILAB-CE) e do CoLar Laboratório de Antropologia da Vida, Ecologia e Política (UFAM).

Introdução

Faço aqui uma discussão sobre os povos de terreiro cearenses e o nicho fundamentalista dos evangélicos, enfatizando que essa relação é permeada pelo racismo religioso. As considerações e narrativas do povo de santo presentes neste texto derivam de minha pesquisa de mestrado com povos de terreiro cearenses, sobretudo de Candomblé, realizada entre 2018 e 2020. Fortaleza e sua região metropolitana constituem o recorte geográfico da pesquisa na qual dialoguei com terreiros localizados em bairros como Maraponga, Parque Dois Irmãos, Jangurussu, Jaçanaú e Mucunã, esses dois últimos em Maracanaú.

Por um certo tempo me eximi de refletir mais longamente sobre esse tipo de racismo no meio evangélico (pentecostais e neopentecostais) e a expressão do mesmo no cotidiano dos afrorreligiosos, pois eu focava apenas nas narrativas dos interlocutores. Dessa forma, trago parte do meu pertencimento religioso, enquanto evangélico, ex-pentecostal, para essa discussão, o que implica refletir sobre o meio religioso ao qual pertenci e a forma que ele se relaciona com as religiões de matrizes africanas, tecendo as devidas críticas ao mesmo.

Em um primeiro momento, disserto sobre intolerância e racismo religiosos, enfocando questões históricas, religiosas e raciais, propondo certa crítica ao tipo de cristianismo que ataca as religiões de matrizes africanas (RMAs), fazendo alguns apontamentos a partir da pesquisa de campo que realizei. Em um segundo momento, foco nas narrativas dos interlocutores, nas relações dos mesmos com as vizinhanças, nos ataques que sofreram, bem como as reações a esses ataques. Levanto também detalhes das minhas idas a campo e algumas questões para pensarmos as religiões afro no contexto cearense, em diálogo com os dados apresentados pelo *Inventário dos povos de terreiro do Ceará* (2022).

Sobre intolerância religiosa, racismo e cristianismo

No dia 11 de julho de 2019, fui entrevistar o ogã Leno Farias[1] para a minha pesquisa de mestrado. Cheguei quase

[1] O ogã Leno Farias é bem conhecido no contexto cearense entre os adeptos de RMAs e seus simpatizantes por sua defesa em prol dos povos de terreiro.

16h à sua casa. Bati no portão e, pouco depois, seu filho, Leon, veio abrir o portão. Entrei e vi que Leno estava mexendo num atabaque: desmontando, pintando e ajeitando. Bebi água e esperei ele terminar o serviço. Pouco depois ele passou o atabaque para que Leon terminasse o serviço e sentou na minha frente. Acendeu um cigarro e disse que podíamos começar.

Comecei explicando o que motivava a entrevista – minha pesquisa de mestrado – e fiz a pergunta inicial: "*Em relação a essas violências que vocês (povos de terreiro) sofrem, com quais palavras você definiria essa violência?*". Na cabeça de todo pesquisador, principalmente os mais jovens, há a expectativa de que, assim que a pergunta é feita, a pessoa inquirida rapidamente comece a lhe responder. Não foi o que aconteceu naquele momento, pois assim que terminei ele me falou: "*Antes de começar essa conversa eu tenho uma pergunta para lhe fazer. O que é intolerância?*". Como eu não esperava receber uma pergunta de imediato, logo após ter apresentado meu questionamento, hesitei um pouco e respondi: "*Intolerância é não aceitar o outro como ele é... é uma das formas*". Ele retrucou: "É só isso?". "*Não, mas pode ser mais coisas. Ela tem várias formas, várias modalidades...*", respondi rapidamente, me esquivando do desconforto daquela indagação repentina. Por um breve momento ele inverteu os papeis: o pesquisador foi inquirido, ao invés de ser respondido.

Foi presidente do Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial e atua em atividades relacionadas a esse tema e dos povos de terreiro. Ogã é um cargo masculino, basicamente responsável pela matança dos animais para sacralização dos mesmos, pelos atabaques e pela música ritual que coordena o culto aos orixás. Não entra em transe e podem exercer função administrativa no terreiro também.

Após uma pausa, me olhando nos olhos, ele prosseguiu: "*Tolerar... Hoje em dia essa palavra está numa perspectiva muito complexa... Ah, eu tolero. É ambíguo. Antigamente a perspectiva de tolerar era uma perspectiva de respeito mútuo, até os inimigos se toleravam, se respeitavam. Tolerância nada mais é do que respeito. Mesmo você não gostando, você tem que respeitar*"... e seguiu comentando. Quase uma hora e meia depois eu encerrei a entrevista bem satisfeito com tudo que Leno havia falado. Tomamos um café com pão e conversamos um pouco sobre outros assuntos. É a partir dessas considerações que desenvolvo a presente discussão acerca da intolerância e racismo religiosos contra as RMAs, tendo como foco o candomblé cearense, sobretudo o da capital.

Vemos então que é preciso olhar historicamente para o problema da tolerância/ intolerância, como nos indica a fala do ogã e também Araújo (2017). Este autor, por exemplo, aponta momentos e ações da Igreja Católica, em seus empreendimentos coloniais, que foram em direção a esse respeito tão almejado, falando em duas tendências: uma tirânica e uma moderada (p. 116-120). Os exemplos que Araújo (2017) traz bastam para indicar que a perspectiva de tolerar o outro, como sinônimo de respeito, como falou o ogã Leno, conviveu em muitos casos com a perspectiva de uma tirania mais vil, de forma que cada contexto, situado no tempo e no espaço, deve ser analisado com cuidado. Mas esse exercício de maior envergadura não farei aqui, me cabendo apenas fazer rápidos apontamentos.

Retomo assim a conversa com o ogã Leno, que, após aquela breve introdução, explicou como a IURD – Igreja Universal do Reino de Deus – se apropriou da religiosidade afro-brasileira para se promover. Em resumo, Leno explicou

que os iurdianos construíram uma narrativa demonizante dos povos de terreiro e neles colocaram a culpa de diversos males, sociais e espirituais, com intuito comercial e financeiro. É com essas palavras que ele resume a ação e teologia iurdianas, que precisam de meios para se propagar. Nesse sentido, o argumento de Carneiro (2020) sobre o poder das igrejas digitais, como é o caso da IURD, reforça o que Araújo (2017) afirmou da seguinte forma:

> [...] como os neopentecostais possuem uma estrutura incomparavelmente mais arrojada do que seus opositores (e isso inclui a escola e suas estruturas e agentes), os afro-religiosos estarão sempre na desvantagem, já que não contam nem com a estrutura política nem midiática a seu favor (ARAÚJO, 2017, p. 173).

Assim, a propagação de um discurso demonizante sai do púlpito das igrejas via televisão, rádio, livretos, jornal e afins, sendo ferramentas midiáticas dos segmentos neopentecostais intolerantes. Essas ferramentas conformam um poder político, econômico e midiático que torna o neopentecostalismo intolerante o lado opressor desses conflitos, não só pela desvantagem de recursos e meios, mas sobretudo pelo discurso que desumaniza seus supostos opositores. Mesmo em desvantagem os afrorreligiosos reagem, como podem, como Rodrigues e Araújo (2022) bem colocaram acerca das ações e reações do povo de santo cearense ao racismo religioso. A partir de então, como indica Araújo (2017):

> Naturalmente, o povo de axé não tem ficado inerte diante disso. Contudo, por mais que se mobilize para fazer frente a toda

> essa violência, a reação tem estado sempre aquém da violência. Ademais, problemas internos e externos a essa população têm a colocado sempre em desvantagem quando o assunto é reagir a tudo isso (ARAÚJO, 2017, p. 227).

Uma forma de reagir aos ataques é aumentando a incidência dos povos de terreiro nos movimentos sociais e na política, e isso o povo de santo cearense tem feito bastante. Nesse sentido, um ponto destacado por Leno foi que a partir dos governos Lula vimos surgir uma nova discussão: a dos Povos e Comunidades Tradicionais, que se consolidou com o decreto 6.040/2007. Dessa discussão o povo de axé participou ativamente e passou a se afirmar e ser reconhecido enquanto povo e/ou comunidade tradicional de matriz africana ou de terreiro, nomenclatura essa assaz utilizada no *Inventário dos povos de terreiro do Ceará* (2022). Essa discussão e esse decreto foram importantes, entre outras coisas, pois representaram uma guinada em direção a direitos básicos, políticas públicas e a uma outra visão do que é o povo de terreiro, como explica Leno:

> Esse povo é reconhecido como, o que o povo chamava de religião, de terreiro de macumba, vira povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas. Como povo o território é sagrado, deixa de ser apenas um território religioso para ser território cultural, uma embaixada do país de origem. Tem todo um resguardo federal em relação a isso (Diálogo realizado em: 11/07/2019).

Várias são as iniciativas do povo de axé no sentido de incidência social através de movimentos ou coletivos. No Ceará temos o exemplo do Coletivo Cultural de Ma-

triz Africana IBILÉ[2], que congrega pessoas de axé das mais variadas procedências e luta pelos direitos dessas pessoas e contra a intolerância e racismo religiosos[3]. Inúmeras articulações políticas desse Coletivo e de suas parcerias já aconteceram, seja na ALECE (Assembleia Legislativa do Estado do Ceará) ou na Câmara Municipal, a fim de barrar o avanço de leis propostas por vereadores e deputados evangélicos que atacam de alguma forma os direitos desses povos. O coletivo IBILÉ também responde com cartas de repúdio a ataques a terreiros, além de exigir o devido apuramento dos crimes junto às autoridades competentes.

Nesse contexto de crimes contra os povos de terreiro, os evangélicos sempre aparecem nos estudos, escritos e pesquisas acerca desses conflitos, porém, antes de dissertar mais sobre esse nicho religioso, farei rápidas considerações sobre o cristianismo. Para isso, começo citando um trecho de *A Bíblia* (2012), de Karen Armstrong, que escreve o seguinte:

---

2 Informações sobre esse Coletivo podem ser encontradas no *Inventário dos povos de terreiro do Ceará* (2022, p. 15).

3 Sobre a mobilização contra a intolerância e racismo religiosos Miranda (2021) trata da intolerância religiosa enquanto um problema público, de abrangência nacional, e escreve que: "As estratégias de visibilidade e demandas por meio de denúncias na mídia e pleitos ao poder público fizeram emergir um novo ator – os afrorreligiosos, que criticam a administração institucional destes conflitos e lutam por outras formas de mobilizações e reconhecimento de direitos no espaço público. [...] O fenômeno até então concebido com um problema social, isto é, um conflito em relação aos valores, às crenças, aos costumes, tem se tornado progressivamente um problema público, que demanda um tratamento especializado por parte dos poderes públicos, instituições e movimentos sociais. Tal situação nos fez questionar uma premissa difundida, pelo senso comum e por pesquisadores, acerca de uma "falta" de organização política dos terreiros, marcada por um olhar excessivamente externo ao cotidiano dos terreiros e uma visão limitada do que é "fazer política" (p. 1-2).

> Algumas das autoridades bíblicas mais importantes insistiram que a caridade deve ser o princípio norteador da exegese: qualquer interpretação que disseminasse ódio ou o desdém era ilegítima. Todas as tradições religiosas do mundo afirmam que a compaixão é não apenas a virtude primordial e o teste da verdadeira religiosidade, mas que ela realmente nos introduz ao Nirvana, a Deus ou ao Dao. Infelizmente, a biografia da Bíblia retrata tanto os fracassos quanto os triunfos da busca religiosa. Com demasiada frequência os autores bíblicos e seus intérpretes sucumbiram à violência, à crueldade e ao elitismo prevalentes em sua sociedade (ARMSTRONG, 2012, p. 7).

Em sua narrativa, Armstrong (2012) mostra as variadas formas com as quais cristãos e judeus se relacionaram com as Escrituras Sagradas e com a Bíblia. Parte dessa relação envolvia expectativas das autoridades bíblicas sobre os textos sagrados. O fracasso da caridade da qual ela nos fala é o fracasso dessa e de outras expectativas, pois os leitores sempre leram os textos sagrados com os pés no seu tempo e espaço. Independente de uma leitura literal ou metafórica, a forma como os fiéis liam e leem a Bíblia diz muito mais sobre eles mesmos e seu tempo, do que sobre o texto bíblico. É isso que Armstrong (2012) nos ensina.

Fica explícito que essa forma de pensamento e interpretação cristãs que excluem em sua base o diálogo ou o respeito às outras religiões não veio do nada e nem é de hoje: é preciso que a violência religiosa se assente sobre o etnocentrismo. Como escreveu Laraia (2001, p. 73), o etnocentrismo pode gerar crenças que "contêm o germe do racismo, da intolerância, e, frequentemente, são utilizadas para justificar a violência praticada contra os outros". As-

sim, o etnocentrismo alimenta a intolerância e o racismo religiosos. Nesse sentido, o fundamentalismo também é um instrumento dessas duas formas de violência religiosa, pois "[...] se fundamenta em visões etnocêntricas da existência humana. E, como sabemos, há uma distância muito pequena entre o etnocentrismo e o racismo [...]" (ARAÚJO, 2017, p. 168).

Maldonado-Torres (2016) aponta que na visão escolástica do mundo medieval podemos encontrar informações sobre a intolerância religiosa cristã e moderna contra outras religiões:

> [...] entre os séculos XII e XV, começaram a surgir opiniões no cristianismo de que a linha divisória fundamental entre cristãos e não-cristãos não era só da religião verdadeira em oposição à religião falsa, mas da comunidade com religião em oposição aos sujeitos não religiosos. Como ter religião é a marca mais clara da existência de alma, a ideia de sujeitos sem religião despertava a ideia de sujeitos sem alma. Esta oposição entre sujeitos plenamente humanos e outros, cuja humanidade estava posta em questão, foi parte de uma nova divisão, não mais epistemológica, como no caso da diferença entre religião verdadeira ou religião falsa, mas ontológica (MALDONADO-TORRES, 2014a, 2014b). Esta divisão também estava começando a criar a oposição entre sujeitos que viviam em zonas habitáveis e sujeitos que viviam em zonas consideradas como não habitáveis (WYNTER, 1995). Desta maneira, começava a se dar um imaginário civilizatório baseado em diferenças de tipo ontológico de acordo com as quais certas comunidades eram mais representativas do ideal humano do que outras. No entanto, o monoteísmo [...] só admite um tipo de ser, o que estava vinculado à divindade (MALDONADO-TORRES, 2016, p. 82).

Assim, a desigualdade ontológica que os povos de terreiro sentem na pele toda vez que são atacados deriva desse tipo de pensamento cristão analisado pelo autor. É essa desigualdade ontológica[4] que relega tudo que se relaciona à África, incluindo a religiosidade oriunda de lá, para o campo da demonologia, da feitiçaria/bruxaria e da magia. No rastro desse argumento é possível entender essa desigualdade ontológica que gera conflitos como um choque de civilizações, como defende Araújo (2017):

> [...] advogamos a ideia de que o ataque às religiões afro-brasileiras faz parte de um movimento consciente de combate a heranças africanas [...] Sim. Trata-se mesmo de um choque de civilizações. O movimento neopentecostal que tanto quer se impor como a nova cristandade brasileira (para não dizer mundial) pode ser visto como o principal inoculador do ódio contra as religiões afro-brasileiras. Através de um arsenal de meios de comunicação e das, cada vez mais crescentes, bancadas evangélicas, tanto nos legislativos municipais quanto nos estaduais e no Congresso Nacional, esses grupos têm disseminado o medo e a desconfiança com relação às religiões afro-brasileiras. Com isso, atingem diretamente os valores culturais e civilizatórios africanos que sempre estiveram presentes no processo de construção da cultura brasileira. E no centro desse alvo estão alguns dos espaços de maior concentração e manutenção da memória afro-brasileira: os terreiros. Ora, se os terreiros, além de espaços religiosos são *loci* de preservação de parte da memória afro-brasileira, não é arriscado nem

[4] Argumentos semelhantes nos traz Oliveira (2017) quando no capítulo 2 de sua dissertação, *A incapacidade da racionalidade moderna em compreender e significar as práticas das comunidades de terreiro*, trata da diferença de concepções entre as RMAs e a racionalidade moderna, enfatizando o racismo epistêmico, que é outra categoria possível de ser utilizada na interpretação dos ataques a essas religiões.

> precipitado afirmar que, quando se ataca o terreiro, também se ataca a memória ali preservada (ARAÚJO, 2017, p. 215).

Dessa forma, há um resquício de uma luta entre culturas, entre civilizações, entre raças que permeia o cristianismo atual, sobretudo, o neopentecostalismo. As pretensões de colonização política e cultural não se acabaram com a colônia e a escravidão, pois são atualizadas a partir desse tipo de investida intolerante. Intolerância religiosa e racismo andam de mãos dadas contra as religiosidades afro-indígenas e

> por mais que o combate ao racismo esteja na pauta do dia e mobilize diferentes agentes, o avanço desse racismo também continua grande. O que parece é que, quanto mais se combate a intolerância e o racismo, mais eles avançam, por vezes de declarada e explícita e por vezes de forma disfarçada e não assumida. Contudo, uma coisa é certa: o Brasil está longe se ser um país livre do racismo e da intolerância. A sensação é que, sempre que o racismo é desmascarado de alguma forma, ele imediatamente arranja outras formas de disfarce. Sempre que em algum lugar ele é reprimido e combatido, em outro lugar ele reaparece disfarçado ou refinado. É justamente por isso que o combate ao racismo, à intolerância e às mais diferentes formas de discriminação deve ser sempre estimulado e incentivado (ARAÚJO, 2017, p. 244-245).

Para que o meio evangélico deixe de ser racista e intolerante é preciso que se reconheça assim. É preciso também que o exercício da tolerância, enquanto sinônimo de um diálogo constante e ativo com as demais religiões, seja posto em prática (ARAÚJO, 2017, p. 157); é urgente. O evangelicalismo precisa iniciar suas ações rumo ao diálogo interreligioso, até porque

> O racismo no Brasil exige profundo arrependimento de uma herança colonial-escravocrata que permanece atuante nas relações sociais brasileiras. Todas as relações sociais brasileiras. Inclusive na igreja. Sem este arrependimento profundo e crítico, considero difícil que, de maneira geral, o racismo seja estremecido no Brasil, e, de maneira particular, que o racismo seja desmascarado em muitas de nossas igrejas, ou identificado na teologia de muitas delas. Sim, porque o exorcismo deste demônio, o racismo, exige jejum e oração. Com isto, estou reconhecendo que não será fácil, não será uma luta simples, não será como lutar com alguns demônios. O racismo é uma casta experiente e eficiente. O racismo exigirá um combinado do que pode representar o jejum, a renúncia, inclusive de nossas prerrogativas teológicas consolidadas, a abstinência deste alimento que nos deixou cheios, mas não saudáveis o bastante; precisa da oração que declara arrependimento e clama por mudança, sensibilidade e percepção (PACHECO, 2019, p. 17).

Essas palavras de Pacheco (2019) são cirúrgicas em denunciar o racismo do evangelicalismo brasileiro. Dessa forma, não há muito o que comentar de suas assertivas, apenas que a igreja evangélica precisa reconhecer seus próprios demônios. Sim, pois ela não apenas abraçou o demônio do racismo, como o alimenta diariamente: é um dos seus demônios de estimação. Quando a igreja deixará que o mesmo passe fome e seja expulso de seus templos?

Nesse sentido, lembro de uma vez que saí de casa para ir à festa de Iemanjá, que em Fortaleza acontece no mês de agosto. Creio que isso foi em 2019 e falei aos meus pais que ia para a Praia de Iracema. Meu pai me perguntou, despretensiosamente, o que eu ia fazer lá e eu falei que ia para a festa de Iemanjá. Lembro que ele falou algo que facilmente

eu classificaria como racismo religioso e naquela hora eu apenas disse: "*Ah, não. A gente já teve essa conversa. Tchau*". Obviamente, meu pai não é o único a pensar daquela forma entre os milhões de evangélicos pelo Brasil afora, mas isso só demonstra o quanto as igrejas evangélicas são estruturalmente intolerantes com a religião do outro, havendo algumas exceções pelo Brasil afora. Mesmo com as várias tentativas que fiz em explicar tudo o que vi e fiz nos terreiros que visitei e festas das quais participei, não é fácil romper com o ciclo vicioso do racismo religioso na mentalidade de muitos evangélicos.

As narrativas do povo de santo: as vizinhanças, os ataques e as reações no cotidiano

Agora, o foco se volta para as narrativas do povo de santo, acerca das questões já esboçadas no tópico anterior e de outras. No dia 06 de agosto de 2019 entrevistei o ebomi Joécio[5], do Ilê Igbá Possum Aziri, na minha então residência. Marcamos a entrevista para as 15h30, logo depois do intervalo na escola onde ele lecionava como professor de Biologia. Arrumei um espaço no meu quarto e ele sentou próximo à janela. Tirou fotos de dois livros que eu tinha adquirido recentemente, do professor Patrício Carneiro Araújo, e começamos a conversar. Da entrevista uma das coisas que preciso ressaltar é que a relação do terreiro com a vizinhança é bem tranquila, tendo o mesmo precedido a

[5] Joécio é ebomi, professor e formado pela UECE. No momento atua profissionalmente na Secretaria de Educação do Estado do Ceará – SEDUC. Ebomi, irmão(ã) mais velho(a) que atingiu a maioridade religiosa após completar sete anos de iniciação.

ocupação residencial do atual bairro Dois Irmãos, como explica Joécio:

> Como o Ilé Igbá é antigo, a urbanização, digamos, chegou lá depois. Ao redor do que foi se construindo ou são da família [do pai Dell e do pai Xavier, os fundadores], mas que não segue a religiosidade ou são pessoas que quando chegaram o Ilê Igbá já estava lá, já era sacramentado, uma coisa certa. E até onde eu sei nunca teve problema, nunca ouvi relato de reclamação de vizinhança, até porque o pai de santo ele tenta conservar essa política da boa vizinhança. Talvez tenha tido um atrito ou dois, mas como se trata de terreno de família, os terrenos ao redor são da própria família, ou compraram um terreno que era de lá. [...] Uma coisa que eu percebo muito nos terreiros de Candomblé, mas também nos de Umbanda é uma tentativa de conciliação da religião com a vizinhança... (Diálogo realizado em: 06/08/2019).

Em seu relato Joécio aponta uma questão fundamental para os terreiros cearenses, algo já discutido em Rodrigues e Araújo (2022, p. 12): como é a convivência/ relação do terreiro com o seu entorno, com a comunidade em volta dele? Em sua fala ele aponta a relativa tranquilidade da convivência com o entorno do terreiro, não tendo muito o que comentar sobre ataques ao mesmo. Se trouxermos o exemplo de babá Cleudo[6] e o respeito que conseguiu angariar na comunidade onde residia, em 2019, quando Rodrigues

[6] Babá Cleudo de Oxum é um babalorixá bem conhecido no cenário cearense por sua militância social e por ser um dos mais velhos pais de santo do Estado. Enfatizo aqui que os "mais velhos" no Candomblé gozam de respeito e prestígio por sua experiência e conhecimento religiosos. Babalorixá é o pai de santo, líder máximo do terreiro, que pode iniciar pessoas na religião e fundar uma casa, entre outras funções.

e Araújo (2022) o entrevistaram, veremos que essa tranquilidade com o entorno do terreiro é relativa, não é absoluta, pois há moradores que são intolerantes/racistas, mesmo não sendo a maioria.

Pai Leo[7], por exemplo, quando o entrevistei em 2019, contou vários casos em que o terreiro ou carros de pessoas do terreiro foram vandalizados por moradores intolerantes/racistas do entorno (RODRIGUES, 2020). Mãe Valéria[8], como veremos a seguir, tem vários casos para contar também, tanto de ataques ao seu terreiro, quanto à pessoa dela. Pai Linconly[9] também teve que lidar com uma vizinha intolerante, mas no geral, ele, assim como babá Cleudo, conseguiu construir uma relação de respeito e solidariedade com a vizinhança (RODRIGUES, 2020). Esses são alguns exemplos que posso dar a fim de compreendermos que a relação do terreiro com a vizinhança depende de muitos fatores, tanto internos ao terreiro, quanto externos ao mesmo. Não basta apenas que o pai ou mãe de santo tente construir um diálogo com a vizinhança se a mesma não está aberta a esse diálogo, não está disposta a construir uma relação de respeito e solidariedade.

Retomo a conversa que tive com Joécio, desta vez para indicar como ele compreende os ataques aos terreiros. Mesmo dizendo que tem pouco conhecimento sobre ataques a terreiros em Fortaleza e região metropolitana, para ele os

7 Pai Leo é de Oxum e babalorixá do Igbá Asé Omi Olá, tendo sua casa aberta desde 2010.

8 Mãe Valéria é de Logun Edé e ialorixá do Ilê Omo Tifé. Ialorixá é a mãe de santo, líder máxima do terreiro, que pode iniciar pessoas na religião e fundar uma casa, por exemplo.

9 Pai Linconly é professor do curso de Pedagogia na UNILAB – CE e babalorixá do terreiro/escola Ilê Axé Oba Oladeji.

ataques são baseados no racismo estrutural, sobretudo – um comentário sobre isso foi feito em Rodrigues (2020, p. 114-116). Joécio afirmou que nunca sofreu com ataques diretos à sua religião e sempre que é questionado sobre a mesma ele tenta descontruir preconceitos e explicar o que pode para a pessoa. Nunca precisou 'se esconder' (expressão usada por ele) ou negar sua religião, mas conhece pessoas que precisam se esconder em seus ambientes de trabalho, no círculo de amizades, nas redes sociais e etc. Como ele mesmo fala, "*Nunca sofri aquele tipo [de agressão verbal]: "olha o macumbeiro", "filho do Tranca Rua", "do diabo"; alguma humilhação pública*".

Um outro interlocutor da pesquisa, ogã Armando[10], quando questionado sobre como enxerga os ataques às RMAs, iniciou uma longa reflexão sobre o racismo. Ogã Armando também usou esse conceito, como Joécio, para basear a sua argumentação, historicizando sobre os processos coloniais da modernidade, apontando vários de seus aspectos:

> Eu tenho a concepção de que o racismo, que é o termo mais abrangente, ele não é uma questão pessoal ou simplesmente moral. [...] Mas antes de mais nada, ele tem um caráter profundamente político, social e econômico. É um do pilares da estrutura política na qual a gente vive, porque essa estrutura tem raízes fincadas num projeto autocrático, patriarcal, de super-exploração de mão de obra, na subjugação das pessoas [...] A igreja católica teve um papel fundamental nisso, no período colonial. [...] Ele vai se expressar dentro dos mais di-

[10] Ogã Armando é ogã do Ilê Omo Tifé e trabalha/trabalhou na Prefeitura de Fortaleza atuando na temática da igualdade racial e afins, além de ser capoeirista de longa data.

> versos aspectos da sociedade. Há vários aspectos do racismo, como o intelectual [que empreende uma educação estigmatizadora], sendo que é através de um processo intelectual que você conhece a sua história. [...] Você tem o racismo financeiro, que num processo desse a estratificação social acompanhou plenamente a origem. Aqueles que são afro-descendentes, que tem a matriz africana na sua formação familiar, tiveram um destino muito claro que foi a pobreza. [...] Então, o racismo religioso ele não vem só numa perspectiva moral, raivosa, é extremamente raivoso, mas na sua forma, no seu método, porque tudo vem em cima do terror, ainda é o princípio inquisitório. A Inquisição não foi uma coisa impensada, foi sistemática, foi um projeto e foi vencedor. [...] A gente continua tendo esse princípio inquisitório, aonde usa a força da contestação religiosa, intolerante, no sentido, não da intolerância pessoal, [...] isso é muito pouco para o que a gente vive. É uma intolerância social, descontrolada, descontrolada por quem executa, controlada por quem pensou nisso (Diálogo realizado em: 16/07/2019).

Como o ogã aponta é perceptível a relação entre intolerância religiosa e racismo e o projeto de destruição das heranças africanas, a partir desses dois instrumentos sociais de aniquilação do negro e da sua cultura. Vê-se a diversidade que o racismo pode tomar em sua sanha por destruir seus alvos, seja no campo econômico, político, intelectual ou religioso. Baseado na fala do ogã, enfatizo que o racismo religioso e a intolerância não são falhas de caráter de uma pessoa ou de um grupo, como verifica Almeida (2018), ao falar da concepção individualista do racismo:

> O racismo, segundo esta visão, é concebido como uma espécie de "patologia". Seria um fenômeno ético ou psicológico de caráter individual ou coletivo, atribuído a grupos isolados; ou

> ainda, uma "irracionalidade", a ser combatida no campo jurídico por meio de aplicação de sanções civis – indenizações, por exemplo – ou penais. Por isso, a concepção individualista pode não admitir a existência de "racismo", mas somente de "preconceito", a fim de ressaltar a natureza psicológica do fenômeno em detrimento de sua natureza política. Sob este ângulo, *não haveria sociedades ou instituições racistas, mas indivíduos racistas, que agem isoladamente ou em grupo*. [...] É uma concepção que insiste em flutuar sobre uma fraseologia moralista inconsequente – "racismo é errado", "somos todos humanos", "como se pode ser racista em pleno século XXI?", "tenho amigos negros" etc. – e uma obsessão pela legalidade. No fim das contas, quando se limita o olhar sobre o racismo a aspectos meramente comportamentais, deixa-se de considerar o fato de que as maiores desgraças produzidas pelo racismo foram feitas sob o abrigo da legalidade e com apoio moral de líderes políticos, líderes religiosos e dos considerados "homens de bem" (ALMEIDA, 2018, p. 28-29).

Dessa forma, por mais que se afirme que os evangélicos fundamentalistas são os que mais praticam o racismo religioso contra as RMAs, é preciso ter em mente que os mesmos estão inseridos dentro de uma sociedade racista, não sendo possível afirmar que eles são racistas de forma isolada, como se isso fosse uma característica daquele nicho religioso e não da sociedade brasileira como um todo. Para além da constatação óbvia de que a teologia cristã brasileira é racista, não se deve reduzir a devida crítica à teologia da igreja evangélica brasileira. É preciso olhar para a estrutura do país.

Aqui cabe destacar também a forma como os intolerantes e racistas veem as RMAs e, nesse sentido, ogã Armando diz que:

> Na colônia foram queimadas mães de santo, na Inquisição, os filhos delas. Como são impotentes, a quem irão recorrer? Às suas divindades, seus orixás [...] e isso, porque você é impotente você recorre ao seu deus e isso vira: "*Fulano é feiticeiro*", "é bruxo", "*macumbeiro*", macumbeiro virou sinônimo de feitiço. Vale aí um parênteses. A palavra macumba foi manipulada. No bantu, *iacumba*, quer dizer reunião de espíritos, que traduzindo mais profundamente é espiritualidade. *Iacumba*, no quimbundo. Aí você pega má-cumba, cumba, como tem também um instrumento chamado cumba [...] é uma cumba ruim. Toda essa distorção faz com que esse perfil religioso, o feiticeiro, o macumbeiro, ganhe toda a carga maléfica que foi construída na época da Inquisição. O que se faz com as bruxas e os feiticeiros? Se bate, se queima, se agride... Esse sentimento de rancor, de ódio, está internalizado nas pessoas há séculos. [...] Quando você escuta num culto: "*Queima Satanás*", "*Queima Iemanjá*", "*Queima Exu*"... queima é a palavra, porque eles revivem essa emoção do ódio que foi implantado na Inquisição (Diálogo realizado em: 16/07/2019).

Vemos que uma das formas dos povos de terreiro de reagir ao racismo e intolerância é usando seus conhecimentos ancestrais e espirituais a seu favor e contra seus adversários. Por mais que isso não seja o suficiente para resolver o problema da intolerância e do racismo religioso, o uso da espiritualidade/ancestralidade se constitui como uma importante estratégia de resistência e de combate aos seus opressores. Exemplar nesse sentido foram as mulheres negras, tanto no Brasil quanto em Portugal nos séculos XVII e XVIII, que usaram seus conhecimentos ancestrais/espirituais para, entre outras coisas, se defenderem, como narra Calainho (2012). O uso desse conhecimento ficou conhecido popularmente como feitiço, magia, bruxaria, macumba.

Interessante que o ogã Armando afirma que a palavra quimbundo, da qual deriva macumba, se refere a uma reunião de espíritos ou a um exercício de espiritualidade. Não é de hoje que a espiritualidade de matrizes africanas vem sendo deslegitimada e estigmatizada (PIMENTA et. al., 2018, p. 70); logo, percebemos o quanto o racismo e o etnocentrismo impedem uma compreensão correta e completa da mesma. Há muito etnocentrismo envolvido nas acusações de bruxaria e feitiçaria contra os povos de terreiro, pois não é possível reduzir a sua espiritualidade à simples magia ou feitiço.

Além disso, ogã Armando ressalta em sua narrativa a forma como enxerga o racismo religioso, enfatizando sempre o aval da religião às variadas formas de violência no contexto colonial e moderno, entre elas o racismo:

> Tem um ponto fundamental dessa história que é o racismo da cor, racismo de marca. A marca da cor. No discurso que eu falei lá atrás da bula papal, se destacou, priorizou-se, tornou-se um símbolo maior dessa inferioridade, dessa associação ao mal, da necessidade de ser purgado com a dor, a marca da cor. [...] Hoje, mais do que nunca, todo o ódio, vai desembocar num ódio à cor e ao que é associado a ela. Então, eu posso ser vítima de racismo religioso, de intolerância religiosa, mas se eu for macumbeiro e negro, não tenha dúvida de que isso vai ser muito pior (Diálogo realizado em: 11/07/2019).

O ogã resume assim uma questão discutida em Rodrigues (2020) acerca do corpo-macumbeiro (p. 71): mesmo que a pessoa não seja negra ela sofrerá racismo religioso por praticar uma religião historicamente associada aos negros, mesmo essa religião tendo deixado de ser exclusividade dos

mesmos. Por outro lado, o arcabouço civilizacional de matrizes africanas que os terreiros resguardam é exatamente o alvo do racismo religioso. É o complexo cultural afro-brasileiro que se quer aniquilar quando se ataca um terreiro ou uma filha de santo. No caso da pessoa alvo do racismo religioso ser negra, isso tem um impacto distinto nessa vítima e como o ogã afirma, um impacto muito pior. Para uma discussão mais aprofundada acerca disso vide Rodrigues; nyack (2020).

Quero destacar aqui os apontamentos e dados disponíveis no *Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará* (2022) acerca da intolerância e do racismo religioso. Entre outras coisas, o conceito de racismo religioso é utilizado no *Inventário* para apontar que "por falta de um entendimento de nossas práticas culturais e de nossa ancestralidade" (p. 15), as mesmas vêm sendo constantemente vilipendiadas. Os casos de racismo religioso também dificultaram a chegada dos pesquisadores do *Inventário* a certas regiões e terreiros, devido à preocupação dos mesmos em se resguardarem, em não se exporem tanto (p. 18), pelo menos é isso o que se sugere.

Afora isso, cabe a discussão sobre os usos que esses grupos fazem dos espaços externos aos terreiros, como as matas, as cachoeiras, as ruas, os cemitérios, as praias, os rios, as dunas e etc. Como disserta Almeida (2022, p. 137), "infelizmente, esses espaços públicos, tão importantes para a manutenção dos vínculos e para o livre exercício da cidadania, são locais de ocorrência de diversos casos de racismo religioso". Exemplar nesse sentido é o que Almeida (2022) escreve sobre as respostas dos(as) entrevistados(as) para o *Inventário* quando indagados(as) se já foram vítimas de alguma intolerância ou preconceito onde moram e atuam:

> [...] 89,2% das lideranças afirmaram ter sofrido algum tipo de intolerância/preconceito em seu bairro, tendo como base opções sugeridas pela questão. A maioria das lideranças, 298 delas (60,32%), afirmou ter sofrido "Racismo/Intolerância religiosa praticada por evangélicos". [...] as vezes que esta opção foi marcada, correspondem a 23% de todas as marcações realizadas na questão, considerando-se também as marcações das demais opções. [...] alguns segmentos evangélicos vêm ocupando a dianteira de diversos casos de racismo religioso, fato que está diretamente relacionado ao crescimento numérico desses grupos no Brasil, com destaque para o segmento neopentecostal, como vêm mostrando os dados do IBGE (ALMEIDA, 2022, p. 138).

Nessa questão do *Inventário*, a segunda opção mais indicada foi a que apontou a intolerância/racismo por parte de católicos, com 37%, mas vamos focar nos evangélicos intolerantes/racistas. O interessante de se apontar em relação ao crescimento numérico desse segmento religioso é que o número de casos de intolerância também aumenta/aumentou e isso reforça o que foi dito anteriormente, sobre as igrejas evangélicas serem estruturalmente intolerantes, ou seja, sua história, dinâmica de crescimento, doutrinas e teologias são marcadamente intolerantes/racistas. Trago aqui um resumo das violências sofridas pelos povos de terreiro cearenses a partir do *Inventário*:

> As lideranças também mencionaram as perseguições sofridas por conta de "incômodo sonoro/lei do silêncio" (125 pessoas – 25,3%), "perseguição policial" (69 pessoas – 13,9%), "homofobia" (67 pessoas – 13,5%), "por utilização do espaço público, tais como: ruas, recursos naturais" (66 pessoas – 13,3%), "por realizar sacralização/ritualização para alimentação" (43

> pessoas – 8,7%). Além destas, também foram mencionadas na opção "outros": transfobia, violência sofrida por padres católicos, xingamentos por parte de vizinhos, ameaça armada. Não devemos deixar de destacar que há relatos, dados por pesquisadores e pesquisadoras do Inventário, acerca do receio de algumas lideranças em falar sobre a repressão sofrida pelo crime organizado[11], fato que, além de apontar para as dificuldades metodológicas que envolvem esse processo, também indica a necessidade de mais pesquisas que contribuam para a compreensão desse fenômeno. [...] realização de novenas nas portas de terreiros, e os relatos de "metas de fechamento de terreiros", estabelecidas por igrejas neopentecostais (ALMEIDA, 2022, p. 139-140).

Vê-se que o panorama das violências é considerável e complexo. Envolve os mais diferentes agentes sociais, legais e ilegais, religiosos ou não-religiosos, além de opressões pautadas no gênero e na sexualidade, violências físicas e verbais e perturbação da ordem interna dos terreiros. O racismo religioso avança de todos os lados contra as casas de axé. Ele é incansável e multiforme, previsível e imprevisível, barulhento e silencioso, ostensivo e sutil.

"Jesus te ama" e o assédio fundamentalista evangélico

Passemos agora às narrativas de Mãe Valéria e George[12]. No dia 7 de agosto de 2019 fui com o professor Patrício Araújo no Ilê Omo Tifé, entrevistar Mãe Valéria

[11] Ogã Armando também me falou da participação de organizações criminosas nos atos de racismo religioso contra os terreiros no Ceará.

[12] George é antropólogo, filho de Iemanjá e babalaxé do Ilê Omo Tifé.

e o babalaxé da casa, George. Fomos no carro de Patrício e chegamos as 13h50. Apertei a campainha e aguardamos. Uma senhora nos atendeu. Patrício explicou o motivo da visita e ela permitiu nossa entrada. Entramos e sentamos para esperar Mãe Valéria nos chamar. Tomei água, Patrício tomou café e ficamos conversando até que fomos chamados. Subimos as escadas e chegamos ao último cômodo da casa onde estava posta uma mesa pequena e redonda. Patrício beijou a mão de Mãe Valéria e eu a cumprimentei com um leve aperto de mão e um sorriso.

Entre os mais variados assuntos sobre os quais conversamos naquele dia, indaguei à Mãe Valéria e a George sobre a relação do terreiro com a vizinhança:

> Mãe Valéria: Antigamente não tinha o menor problema...
> George: Só umas pedradas, né, que inclusive pegou na cabeça da iaô...
> Mãe Valéria: É, [...] o problema sempre foi com os crentes, que apedrejam, fazem tudo. Ele passavam por aqui dizendo: "Vish... queima...", quando viam as farofas. No começo foi terrível. Mas com a vizinhança [em geral] nunca tive problema não. Inclusive, tem uns crentes ali atrás, que tem um deles lá que é da minha casa. Tem outro lá detrás também que é da minha casa. A outra não, a avó, dizia umas pragas, era a coisa mais horrível do mundo, mas o [pessoa não identificada] sempre me respeitava. Agora, venderam esse terreno aqui, fizeram esse condomínio, só veio morar crente. Um inferno... que foi quando começaram a chamar a equipe deles de... vinha de carro... daí, [...] surgiu um processo na comarca de Graça [município do Ceará]...
> George: Esse processo que a mãe está mencionando foi uma coisa muito séria...
> Mãe Valéria: Foi para fechar [o terreiro]...

George: ...entre 2010 e 2011 a gente sofreu violências constantes. [...] Ele [ogã Armando] foi interrogado, foi uma coisa horrível, ele foi interrogado debaixo de uma cruz, tinha lá no prédio do Ministério Público (MP) um crucifixo e Nossa Senhora, e lá nesse interrogatório ele foi proibido de falar 'ialorixá', falar 'mãe de santo', 'amalá', falar os termos que eram necessários...
Mãe Valéria: Porque não eram do senso comum...
George: ...isso, tinha que acionar o senso comum; que ali era laico, mas tinha uma cruz... Ali perguntaram "quem é essa ialorixá? Ela é como uma presidente? É quem manda lá?", "É", "então, pronto, vou mandar chamar ela". E aí a mãe recebeu a intimação. E a gente foi, foi uma coisa que mobilizou muitas casas, de Umbanda inclusive, fomos no MP. [...] Quando a gente entrou, uma das advogadas que estava acompanhando a gente, era ekedi do Pai Roberto de Ossanha, uma moça de Oxum maravilhosa, aí ele disse assim: "A senhora veio com esse horror de gente pra me intimidar?". Aí a mãe disse: "Não, estou querendo resolver esse problema. Quero uma ajuda". [...] O cara botou a gente pra dentro e começou. Era uma sucessão de lugares comuns, eram coisas que eu não sei como um juiz se presta àquele tipo de interrogatório. "O que vocês tem lá? Eu quero saber o segredo de vocês. Eu posso mandar policiais federais lá para colocar a mão nas coisas de vocês?" A mãe disse: "Não, podem não", que eles teriam no mínimo tomar um banho e fazerem santo antes... (Diálogo realizado em: 07/08/2019).

No caso desse processo contra o Ilé Omo Tifé, ogã Armando foi o primeiro a ser chamado para depor, sendo seguido por Mãe Valéria. O processo foi arquivado depois de quase uma década, mas o receio permanece – para mais detalhes desse caso vide Rodrigues (2020, p. 19). Como Mãe Valéria e George explicaram na nossa conversa, a denúncia de supostos maus-tratos a animais partiu de alguém

da vizinhança, porém o pedido de averiguação da denúncia veio de uma instância jurídica do município de Graça, localizado no noroeste do Estado, como já foi indicado. Essa questão foi apontada como estranha, suspeita, por parte dos dois e temos razões para crer que essa não será a última vez que o judiciário será usado para assediar e intimidar os povos de terreiro. A sugestão do juiz em mandar policiais 'para colocar a mão nas coisas de vocês' é um exemplo disso e uma completa violência contra os modos de existência dos povos de terreiro.

Algo que se destaca na fala de Mãe Valéria foi a forma como ela reagiu a essa situação vexatória com o Ministério Público:

> Mãe Valéria: Eu acredito muito no universo, acho que tudo é perfeito, sabe? Esse pessoal que fez isso com a gente..
> George: Quem moveu o processo não tá mais aí.
> Mãe Valéria: ... oh, eu acendi uma vela. Uma vela, um cotoco de vela para resolver esse problema. Toda quarta-feira eu entregava isso pros orixás. Quem sou eu para resolver um problema desses, né? [...] Não ficou ninguém para contar história e não foi receita, feitiço não, de jeito nenhum, foi o orixá... (Diálogo realizado em: 07/08/2019).

Vê-se que a espiritualidade é acionada na resolução de problemas e, diferente do que o imaginário racista poderia supor, os povos de terreiro não resolvem todos os problemas com magia ou feitiço. Relembro aqui o exemplo das mulheres negras que no período colonial também se utilizaram de sua espiritualidade para se defenderem de seus opositores (CALAINHO, 2012). É como diz o ditado: cada um luta com as armas que tem.

Uma outra coisa a destacar na fala de Mãe Valéria foi uma experiência desagradável que ela teve com um evangélico:

> Eu estava de kelê, desci a serra e fui lá na feira do Embu. Toda paramentada, cabeça coberta, e tudo. Passou um criatura com uma Bíblia na mão, botou aquela boca fedida no meu rosto e disse: "Jesus te ama", mas de uma maneira tão violenta, tão agressiva [...] foi uma coisa revoltante...
> Patrício: Que amor é esse, né? Mãe Valéria. Que amor é esse?
> Mãe Valéria: Aquilo é ódio puro, aquelas palavras (Diálogo realizado em: 07/08/2019).

Mãe Valéria nos narra assim a experiência de ter ouvido um 'Jesus te ama', mas de forma nada amorosa. É conhecida essa atitude de assédio religioso por parte, sobretudo, de evangélicos fundamentalistas. É um 'Jesus te ama' intolerante, violento, que assedia, que não aceita a religião do outro. Isso lembra o que Joécio falou de que para respeitar a religião do outro é preciso conhecer e há muito tempo os fundamentalistas evangélicos vêm demonstrando que não querem conhecer o Outro, dialogar com ele, querem apenas atacá-lo. Como ele afirmou "É uma questão de entender o outro para respeitar, *[...] não preciso do seu aval, mas preciso da sua legitimação*".

Enquanto ex-pentecostal compreendo perfeitamente o sentido êmico daquele 'Jesus te ama' que foi proferido contra Mãe Valéria. Ele funciona basicamente como uma declaração verbal de condenação, de julgamento negativo da vida da pessoa ou, nesse caso, da religiosidade. Essa tática do 'Jesus te ama' pode ser realmente assediadora ao ter o sentido que apontei e visa, basicamente, o constrangimento a partir de uma suposta amorosidade – irônica amorosidade

– que, em essência, é violenta. É como se dissessem: "Jesus te ama, você ainda tem jeito", "saia dessa vida, deixe de cultuar deuses falsos", "venha para a luz, saia das trevas".

Conclusão

Se trouxermos a análise que Oro (2015) faz, focando na Bahia, das reações de adeptos de RMAs aos ataques neopentecostais, veremos que esses agentes com frequência recorrem à Justiça. Porém, nesse caso, não se sabe o quanto a "justiça espiritual" também foi acionada para a resolução dos conflitos e outras questões. A justiça com 'j' minúsculo é do âmbito privado, ao passo que a do 'J' maiúsculo é do âmbito público, mas ambas são mobilizadas pelos povos de terreiro. Oro (2015) descreve um contexto no qual a IURD (Igreja Universal do Reino de Deus), através de meios de comunicação de massa – jornais impressos, TV e rádio – ataca os símbolos afro ao mesmo tempo em que se apropria deles. E aqui eu gostaria de estabelecer um paralelo com base no que vimos ao longo deste capítulo.

Em nenhum momento os interlocutores da pesquisa falaram em acionar a Justiça, no sentido de processar alguém ou alguma instituição, como forma de se contrapor aos ataques e racismo religioso que sofreram. Creio que nos casos apontados por Oro (2015) o conflito foi elevado a um patamar público e de grande visibilidade por envolver diretamente meios de comunicação de massa, que propagaram os ataques da IURD contra as RMAs. Ou seja, nesse caso, se a dimensão dos ataques é maior, é necessário que a reação a eles também seja maior e de dimensões públicas, daí se aciona alguma instância do poder Judiciário como forma de

punir a exacerbação dos discursos demonizantes da IURD, por exemplo. Mas, como apontei, isso não significa que não há uma reação no âmbito privado/espiritual por parte dos povos de terreiro.

No caso cearense, a dimensão mais privada ou restrita dos ataques que foram narrados talvez se relacione com as formas e níveis das reações por parte dos interlocutores, já que, por exemplo, nenhum deles judicializou os ataques, apenas os denunciaram, numa delegacia ou nas redes sociais, e revidaram como puderam, inclusive exigindo respeito na porta da casa dos intolerantes. No caso de Pai Leo, por exemplo, por mais graves que tenham sido os ataques ao seu terreiro, e apesar de fazer denúncias numa delegacia, ele preferiu não levá-las à frente quando chegou o momento de uma possível judicialização. Uma vez que a vizinhança do entorno do terreiro deixou de atacar, ele decidiu não prosseguir com as denúncias. Penso que o caso seja indicativo da forma como os povos de terreiro cearenses vêm lidando com os ataques a nível do cotidiano, ali junto com os filhos da casa, em seus bairros. Isso deve ser aprofundado, mas indica que, mais uma vez, "cada um luta com as armas que tem" e, nesse sentido, ter um Coletivo como o IBILÉ, por exemplo, já é um importante avanço dos povos de terreiro cearenses na preservação do seu sagrado e do seu modo de existir.

Joécio afirmou, entre outras coisas, que "*lutar contra a intolerância religiosa é você compreender que as outras religiões também precisam de espaço. E aí você entre numa linha bem tênue entre a intolerância e o aceitar a religião do outro como legítima. Tem horas que a minha religião é tolerada, mas ela não é legítima*" (Diálogo realizado em: 06/08/2019). E por legitimação ele quis indicar o reconhecimento da religião alheia,

do direito que ela tem de existência, inclusive no espaço público, largamente dominado por evangélicos intolerantes.

Como Leno apontou, naquela conversa que narrei no início do texto, no final do século XX, no Brasil, se constituiu uma perspectiva de que a tolerância é algo incipiente, forçada, 'é o jeito'. Perdeu-se a antiga noção de tolerância que descambou num racismo e ataques explícitos às religiões marginalizadas. Para ele, tolerância é respeito e é isso o que o povo de terreiro quer. É isso que demandam da sociedade: que sejam reconhecidos como plenos de direitos, sobretudo do direito de existir e de continuar existindo em sua singularidade e diversidade.

Referências

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. Segmentos tradicionais, culturais e/ou religiosos. In: ALAGBÀ, Associação Afro-brasileira de Cultura. **Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará**. Fortaleza: Gráfica LCR, 2022.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Coleção Feminismo Plurais. Coordenação: Djamila Ribeiro. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Entre ataques e atabaques: intolerância religiosa e racismo nas escolas**. São Paulo: Arché Editora, 2017.

ARMSTRONG, Karen. **A Bíblia – uma biografia**. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2012.

CALAINHO, Daniela Buono. Magias de cozinha: escravas e feitiços em Portugal – séculos XVII e XVIII. **Cadernos Pagu**, n. 39, julho-dezembro, p. 159-176, 2012.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14° ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdiciplinaridade e decolonialidade. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 31, jan./abr., 2016.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. As interfaces da intolerância e do racismo religioso como um problema público nacional. **Revista Intolerância Religiosa**, n. 3, v. 2, 2021.

OLIVEIRA, Ariadne. **Religiões afro-brasileiras e o racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso**. Dissertação (Mestrado), Universidade de Brasília – UnB, Brasília, DF, 2017.

ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância religiosa:** impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. 1° ed., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

PACHECO, Ronilso. **Profetismo:** utopia e insurgência. São Paulo: Recriar, 2019.

PIMENTA, Tânia; GOMES, Flávio; KODAMA, Kaori. "Das enfermidades cativas: para uma história da saúde e das doenças do Brasil escravista". In: TEIXEIRA, Luiz Antonio et al. **História da Saúde no Brasil**. São Paulo: HUCITEC Editora, 2018.

RODRIGUES, Ozaias da Silva. **A força dos que resistem e a sanha dos que atacam: casos de racismo religioso e intolerância contra candomblecistas em Fortaleza e região metropolitana**. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Antropologia – Universidade Federal do Ceará e Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, Fortaleza: 2020.

_____.; nyack, zwanga. As múltiplas faces do racismo religioso: reflexões acerca do impacto desse fenômeno em corpos-macumbeiros. **Anais** da 32° Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), 2020.

_____.; ARAÚJO, Patrício Carneiro. Atualizando a Terceira Lei de Newton: ação e reação nos conflitos entre povo de terreiro e evangélicos fundamentalistas. In: RODRIGUES, Ozaias da Silva; ARAÚJO, Patrício Carneiro (orgs.). **Racismos, Intolerâncias e Ativismos**. Foz do Iguaçu: CLAEC e-books, 2022.