



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

LINCONLY JESUS ALENCAR PEREIRA

**A UMBANDA EM FORTALEZA: ANÁLISE DOS SIGNIFICADOS
PRESENTES NOS PONTOS CANTADOS E RISCADOS NOS
RITUAIS RELIGIOSOS**

FORTALEZA

2012

LINCONLY JESUS ALENCAR PEREIRA

**A UMBANDA EM FORTALEZA: ANÁLISE DOS SIGNIFICADOS
PRESENTES NOS PONTOS CANTADOS E RISCADOS NOS RITUAIS
RELIGIOSOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Educação. Linha de Pesquisa: Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola. Eixo: Sociopoética, Cultura e Relações Étnico-Raciais.

Orientadora: Profa. Dra: Maria Zelma de Araújo Madeira.

FORTALEZA
2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- P492u Pereira, Linconly Jesus Alencar.
A umbanda em Fortaleza : análise dos significados presentes nos pontos cantados e riscados nos rituais religiosos / Linconly Jesus Alencar Pereira. – 2012.
142 f. : il. color., enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2012.
Área de Concentração: Educação, sociologia e antropologia da educação.
Orientação: Profa. Dra. Maria Zelma de Araújo Madeira.
- 1.Umbanda – Fortaleza(CE) – Rituais. 2.Aprendizagem. I. Título.

LINCONLY JESUS ALENCAR PEREIRA

**A UMBANDA EM FORTALEZA: ANÁLISE DOS SIGNIFICADOS PRESENTES
NOS PONTOS CANTADOS E RISCADOS NOS RITUAIS RELIGIOSOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Educação. Linha de Pesquisa: Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola. Eixo: Sociopoética, Cultura e Relações Étnico-Raciais.

Aprovada em: ___/___/_____

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria Zelma de Araújo Madeira (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)/ Universidade Estadual do Ceará(UECE)

Prof. Dr. Henrique Antunes Cunha Júnior
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra Cícera Nunes
Universidade Regional do Cariri (URCA)

Dedico a João Cordeiro, eterno amigo e bisavô, Tia Fransquinha Tavares e Antônio Tavares, querido pai-avô (*in memoriam*), hoje ancestrais, mas que no mundo espiritual continuam me protegendo, ensinando e me dando o carinho em todos os momentos.

A Maria Helena Cordeiro de Alencar e Maria de Fátima Alencar Pereira, que em todos os momentos de minha vida me mostraram os encantamentos da vida material e espiritual.

Meus sinceros agradecimentos

Aos exus, caboclos e caboclas, pretos e pretas-velhas, guias espirituais, erês, orixás e ancestrais que me permitiram seguir nessa caminhada com o intuito de reparar e resguardar sua cultura e tradição e engrandecem meu crescimento espiritual todos os dias de minha vida.

À Funcap, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de pesquisa, proporcionando a execução e a dedicação a este trabalho.

À minha família biológica, que ocupa lugar especial em minha vida e no meu coração: Maria de Fátima e Francisco Afrânio, meus pais, que nos momentos mais difíceis sempre estiveram integralmente do meu lado; Lyndson Alencar, Afrânio Segundo e Lorena Pereira, irmãos e irmã com os quais sempre pude contar; e Gabriel Rodrigues, filho amado e querido, que em todos os momentos me alegrou com seu carinho e paciência.

A Cícero Renato, companheiro leal e paciente diante de todas as dificuldades enfrentadas, sempre me ajudou a ver o lado bom das pessoas e situações com sua calma quase inabalável. Obrigado por estar do meu lado em todos os momentos.

À Profa. Dra. Maria Zelma de Araújo Madeira, amiga, companheira, protetora, “tempestade” e “furacão” nos momentos certos, agradeço por compartilhar comigo essa temática de pesquisa e acreditar no meu crescimento, pelas reflexões diante dos questionamentos e entraves e pelo estímulo diante do processo de produção do conhecimento.

Aos professores e professoras que contribuíram para a construção deste trabalho, Dr. Henrique Cunha Júnior, pelo incentivo constante e apoio durante todo o processo de minha formação; à Dra. Joselina da Silva, pela amizade, cordialidade e atenção em nossas conversas; a Dr. Ari Andrade, Dra. Ângela Linhares, Dr. Eduardo Junqueira e Dra. Sandra Petit, por incentivarem meus questionamentos durante as disciplinas cursadas ao longo da caminhada acadêmica.

Aos pais e mães, filhos e filhas-de-santo, amigos e amigas que tenho no *Ile Oba Oladegi*: Jackson, por sua verdade constante; Glauberto Quirino, por seu carinho e respeito; Yaskara Rodrigues; Cleide Carneiro; Lucila Landim; Emanuely de Ogum; Luana Albuquerque; Luara Albuquerque; Aninha de Yemanjá; e Liana Alencar, por seu amor sem

limites; Dário Bezerra, pela dedicação e beleza que trouxe a minha vida; Kercia de Oxossi, Natasha Oxossi e Neide Pomba-Gira, por estarem sempre próximas de boa vontade; Lucas e Samuel, pela amizade verdadeira; Paulo Arruda, Catarine de Yemanjá e Edileuza Ribeiro, por abrirem portas para esta pesquisa e acreditarem em minhas palavras e ações, não medindo esforços para estarem sempre ao meu lado nos momentos especiais; Rebeca Alcântara e Elane Carneiro, irmãs e filhas queridas que sempre me incentivaram a entrar no Programa de Pós-Graduação em Educação.

Aos companheiros/as e amigos/as que ingressaram e estiveram ao meu lado durante a permanência no curso de Pós-Graduação na Faced-UFC, sempre estimulando os questionamentos acerca do nosso Eixo de Pesquisa (Relações Étnico-Raciais, Cultura e Sociopoética): Cristiane Sousa da Silva, Joelma Gentil, Rinaldo Pervidor, Rosivalda, Marlene e Raissa.

A Aurenice Cunha de Castro e Ideolinda Amazonas, grandes amigas e irmãs que em todos os momentos inspiraram meus passos, nunca me deixando desistir e me mostrando novos caminhos e abrindo portas semiabertas em minha vida.

Ao babalorixá Fábio de Oxossi, meu querido pai-de-santo; à yalorixá Ilza de Oxum, minha amada mãe-de-santo; à admirável Ekede Odete e ao grande amigo Ogan Alexandre, por estarem comigo nessa caminhada espiritual, aconselhando, cuidando e protegendo, pessoas que tenho a sorte e o privilégio de estarem perto.

Aos interlocutores da pesquisa, pessoas admiráveis e guerreiras que abriram as portas das suas casas e com boa vontade dedicaram parte do seu tempo para que este trabalho fosse construído, grandes pais-de-santo Zezinho de Oxossi, Ednardo do Quebra-Barreiras, Paulo do Ogum Dilé, Carlos do Cibamba, Marcos Amorim, Davi da Padilha, Ricardo de Oxossi, e em particular a Mãe Cleane de Oxossi e Cambone Fatinha do Zé Pilintra, que gentilmente me receberam em seu terreiro e ajudaram a perceber os fundamentos da Umbanda com uma ótica mais apurada, contribuindo muito com meus achados.

“Oh, Preta Mandinga, não me deixe cair.
Oh, Preta Mandinga, me dê sua mão aqui.
Sou preta-velha que trabalho nessa mesa com
as sete velas acesas pra meus filhos levantar,
mas eu trabalho nas sete segundas-feiras, sou
uma velha feiticeira e meu feitiço é de ajudar.”

(Ponto Cantado de Preta Mandinga
psicografado por Mãe Cleane de Oxossi)

RESUMO

Esta dissertação trata da análise dos significados presentes nos pontos cantados e riscados nos rituais religiosos da Umbanda de Fortaleza. Tem como objetivos compreender de que forma se dá a relação ensino/aprendizagem e a interpretação dos significados presentes nos pontos cantados e riscados, assim como investigar a transição da Macumba para a Umbanda na realidade fortalezense, na busca do entendimento do universo mítico religioso umbandista, bem como as estratégias de percepção e esclarecimento da cosmologia africana presente nessa religião. A pesquisa é de cunho qualitativo, mediante o uso da metodologia afrodescendente e uma perspectiva etnográfica, tendo como instrumentos de coleta de dados a entrevista semiestruturada e a observação participante. A pesquisa se dividiu em duas fases entre os anos de 2010 e 2011, em que sete pais e mães-de-santo foram entrevistados, assim como outros sujeitos que faziam parte desse universo umbandista. O estudo apresenta a construção dos aspectos metodológicos da pesquisa, descrevendo profundamente a aproximação com o campo, as metodologias de pesquisa utilizadas, assim como a construção do perfil biográfico dos sacerdotes e sacerdotisas, interlocutores-chave deste trabalho. Os elementos que denotaram a consolidação das religiões de matriz africana no Estado do Ceará também foram analisados na busca de entender como se deu a consolidação da Umbanda na cidade de Fortaleza, a partir das fontes documentais primárias encontradas no jornal *O Povo*, na tentativa de perceber como essa religião traçou e traça estratégias de sobrevivência, resistência e enfrentamento as ações silenciadoras da sociedade cearense. As práticas como a festa de Yemanjá, que tive a oportunidade de acompanhar por todo o tempo da pesquisa, ajudaram a traçar o panorama da Umbanda nos dias atuais, a partir da perspectiva dos sacerdotes e sacerdotisas, aproximando-me dos significados presentes nos pontos cantados e riscados. Através dessas visões, busquei perceber como a relação ensino/aprendizagem dos pontos cantados e riscados acontece na atualidade, sua interpretação e como estão situados nos diversos rituais religiosos encontrados na Umbanda cearense.

Palavras-chave: Religiões de matriz africana, Umbanda, pontos cantados e riscados, significados, relação ensino/aprendizagem.

ABSTRACT

This talks about the analyse of the meaning in sings points in religion celebrations of Umbanda from Fortaleza. It has as goal to understand how the relation between learning/teaching happens, as how to investigate the changing from macumba to Umbanda in Fortaleza reality, trying to understand the magic universe of Umbanda religion and african cosmology in this religion the reserarch is about quality, using afrodescendent method as an instsument to collect information an interview and abservation of the Umbanda religioners.It was made in two fases, bethween 2010 and 2011 years.Seven fathers and mothers “de santo” was interviewed, as other people who participate of Umbanda.This study presents the construction, describing the people profile this work keys. The religion is flexed in Ceará and specially in Fortaleza, analysing documents taken from “O Povo” newspaper.This religion tries to win the prejudice from society.The pratices like Yemanjá’s party, where I was participating, helped me to do a research of Umbanda nowadays.

Keywords: Religions with African roots, Umbanda, points and sung scratched, meanings, Learning/ Teaching.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	ASPECTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA	20
2.1	Trajetória de vida nas religiões de matriz africana: primeiras aproximações com o objeto	21
2.2	Especificidades da pesquisa	45
2.3	Perfil biográfico dos interlocutores da pesquisa	56
3	RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO CEARÁ: elementos para uma análise sobre a "consolidação" da Umbanda na cidade de Fortaleza	61
3.1	A construção social da Macumba cearense: perseguição e resistência	62
3.2	A Umbanda cearense no contexto histórico da Ditadura Vargas	69
3.3	A transmutação da Macumba no Ceará para o Espiritismo de Umbanda	72
3.4	A Umbanda hoje a partir das perspectivas dos sacerdotes e sacerdotisas da cidade de Fortaleza	79
3.5	Reflexões sobre a festa de Yemanjá em Fortaleza: 15 de agosto de 2010 e 2011	82
4	UMBANDA, UMA RELIGIÃO DOS RITUAIS: campo significativo dos pontos cantados e riscados	95
4.1	As linhas que descrevem a Aruanda: os rituais religiosos da Umbanda	97
4.2	O terço de uma preta-velha: análise dos pontos cantados e riscados nos rituais religiosos da Umbanda cearense	104
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	125
	REFERÊNCIAS	127
	ANEXOS	131
	APÊNDICES	136

1 – INTRODUÇÃO

O tema das religiões de matriz africana, em particular da Umbanda, desperta meu interesse desde os tempos de infância, quando era levado para rituais de cura por minha mãe e por uma tia já falecida que hoje “habita o campo dos invisíveis”. Todo esse contexto envolveu-me nos rituais de descarrego e limpeza embebida pela fumaça de cachimbo dos pretos e pretas-velhas. Essa atmosfera sempre me apaziguava, principalmente nas dores que sofria, dores que hoje entendo que não eram minhas, mas daqueles que me acompanhavam, procurando um caminho ou palavras amigas, espíritos ou entidades que contemplam o mundo conhecido para os umbandistas como Aruanda, espaço onde moram os orixás e entidades afins presentes nesse panteão.

Empreendi a pesquisa bibliográfica como a primeira parte da pesquisa que deu base a esta dissertação, com a pretensão de compreender melhor o universo religioso da Umbanda dialogando com alguns especialistas desse tema, pois, segundo Ortiz (1978), a Umbanda é uma religião brasileira que tem origem na região Sudeste e foi obrigada a integrar sua cosmologia às contradições de classe, marcada pela urbanização e pela industrialização do País. Dentro do universo das religiões de matriz africana, a Umbanda é, sem dúvida, uma das mais praticadas em todo o Brasil, possuindo um rico panteão e uma visão de mundo fortemente marginalizada por conta da sua cultura e tradições. As práticas das religiões de matriz africana irão, pela Umbanda, se integrar à sociedade nascente. A África deixa de ser a forte inspiração sagrada, a terra-mãe: há então uma aposta na brasilidade, na nacionalidade. Essa religião congrega uma síntese do Espiritismo Kardescista francês, do Catolicismo popular e das religiões africanas e indígenas.

O intuito maior de mergulhar nesse conceito à luz de Rio(1904), Pordeus Jr. (2000,2002), Silva (2005), Pares (2007) e Cantuário (2009) é tentar compreender a metamorfose dos Calundus¹ para a Macumba² no contexto nacional e, com isso, adentrar ao

¹ Calundus – Termo legítimo usado em Angola que vem a designar culto aos inquices. Origina-se do quimbundo *kalundu*. Designa dança coletiva, canto, músicas acompanhadas por instrumentos de percussão, invocação de espíritos, sessão de possessão, adivinhação e curas mágicas, como banho de ervas. Nome frequente para as religiões de origem africana no Brasil até o século XVIII. Forma urbana da religião africana relativamente organizada, antecedendo as casas de Candomblé do século XIX e os atuais terreiros de Candomblé (SILVA, 2005, p. 43).

² Macumba – O termo macumba, tendo indicado anteriormente um instrumento musical de origem africana utilizado nos terreiros afro-brasileiros, tomou o sentido genérico para designar algumas

universo afrocearense da Umbanda, descrevendo a trajetória dessa religião, suas formas de resistência e luta. A pretensão desta pesquisa é explicitar de que forma acontece a relação ensino/aprendizado e a interpretação dos símbolos e signos presentes nos pontos cantados e riscados³ da Umbanda em Fortaleza pelos sacerdotes e sacerdotisas⁴ e com isso entender como esse universo reconta a história e cultura africana e afro-cearense.

No decorrer do primeiro semestre de curso, antes de adentrar ao campo de pesquisa com um olhar investigativo, encontrei reportagens no jornal *O Povo*⁵ que mostravam a resistência de negros/negras, sua cultura e religião na cidade de Fortaleza, através de terreiros que eram perseguidos nas primeiras décadas do século XX. Isso nos deu base e abriu caminhos para contar uma história silenciada, que tem seus passos reconstituídos no segundo capítulo desta dissertação. Remontar esses passos é compreender também como, na formação da sociedade brasileira, essas religiões se iniciaram em senzalas, quilombos, agruparam-se como forma de resistência negra, incorporando costumes e crenças dos diversos grupos africanos e seus descendentes. Entender como foi a formação das primeiras macumbas, e com isso, buscar evidências das suas organizações e resistências contra a escravidão, tendo em vista que esses grupos por muitos anos foram protegidos por irmandades religiosas⁶, que resguardavam suas práticas, as quais não se ajustavam aos cânones e regras da teologia católica.

As redes sociais dos negros que se articulavam nas irmandades católicas eram provavelmente as mesmas que podiam garantir a organização de batuques e outras práticas religiosas que aos olhos dos africanos garantiam

religiões – principalmente aquelas de tradição banto, modificadas pela influência Angola-Congo (PORDEUS JÚNIOR, 2000a, p.41).

³Os pontos riscados são desenhos feitos com pomba (giz sagrado) que determinam a identidade escrita de cada entidade, possibilitando invocá-la e direcionar sua energia para os trabalhos desejados.

⁴ Optarei por utilizar os termos sacerdotes e sacerdotisas para referir-me aos líderes espirituais, mas ao mesmo tempo, para um tratamento melhorado da redação da dissertação, utilizarei pai e mãe-de-santo, guardião e guardiã espiritual.

⁵ Essas evidências foram percebidas graças à pesquisa realizada pela doutoranda em Educação Geranildes Sousa e Silva, que, depois de realizar pesquisa na Biblioteca Nacional em 2010, constatou uma matéria que relatava a perseguição a um terreiro situado no Centro da cidade de Fortaleza, presidido por negro chamado Irmão Luiz.

⁶ Irmandades religiosas como os quilombos foram focos de resistência e manutenção e adaptação dos diferentes tradições africanas. Foram instituídas pela Igreja Católica, oficialmente liberadas e estimuladas entre a população negra. Os primeiros registros de irmandades negras no Brasil datam de 1586, sendo disseminadas pelos jesuítas entre a população escravizada dos engenhos. As mais destacadas irmandades religiosas foram de São Bento, da Nossa Senhora da Boa morte, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora dos Remédios, São Benedito, dentre outras. (SCHUMAHER, 2007)

tanta eficácia. A dupla participação de muitos africanos e crioulos nos desfiles e procissões das irmandades e nos calundus ou danças “superciosas” como uma justaposição benéfica de recursos conceituais para lidar com as adversidades do cotidiano. (PARES, 2007, p.111)

Quando não eram resguardados pelas irmandades religiosas, grande parte dos rituais eram feitos nas matas, já que nas florestas estava a maioria dos elementos sagrados para os africanos e seus descendentes, além de ser um ambiente aberto para a fuga dos escravizados/as e por isso ser considerado mais seguro, o que forçava seus participantes a adentrá-las altas horas da noite. Apenas com a chegada no Kardecismo Espírita francês⁷, no final do século XIX, e com sua introjeção nesses grupos, verifica-se a organização de novas práticas.

Segundo Rohde (2009), o *marco-mito* de criação da Umbanda ou Baixo Espiritismo é datado de 15 de novembro de 1908, quando Zélio de Moraes, até então com 17 anos, que havia sido levado a uma mesa espírita (sessão mediúnica) devido a um problema de saúde que os médicos não conseguiam curar, manifesta-se com o Caboclo Sete Encruzilhadas. Nessa reunião, começaram a se manifestar diversos espíritos de negros/as escravizados/as e indígenas nos médiuns presentes, e esses espíritos eram convidados a se retirar pelo dirigente da mesa, que os julgava atrasados espiritual, cultural e moralmente. Foi então que o Caboclo Sete Encruzilhadas proferiu um discurso de defesa das entidades que ali estavam presentes, sendo discriminadas pela diferença de cor/ raça e classe social. Avisou então a todos os presentes que no dia seguinte, na residência do médium, haveria uma reunião e a criação de uma nova religião que permitisse a manifestação de espíritos de negros/as e índios/as, onde essas entidades pudessem exercer seus trabalhos espirituais e passar suas mensagens. Criava-se então o “Baixo Espiritismo” e logo a seguir os Centros Espíritas de Umbanda, que podiam se organizar livremente, por adeptos que agora faziam parte da elite branca dominante, como nos apresenta o fragmento apresentado por Silva (2005, p.111).

Zélio e seus companheiros provinham predominantemente dos setores médios. Trabalhavam no comércio, na burocracia governamental, eram

⁷ Segundo Silva (2005, p.107), o Kardecismo chegou ao Brasil em meados do século XIX. Criado na França por Allan Kardec (pseudônimo de Léon Hippolyte Dénizard Rivail), essa doutrina filosófica e religiosa fez pouco sucesso em seu local de origem, mas no Brasil teve grande repercussão e aceitação, inicialmente entre famílias de classe média (mais próximas das ideias e novidades produzidas na Europa) e depois entre a população em geral.

oficiais de unidades militares; o grupo incluía também alguns profissionais liberais, jornalistas, professores e advogados, e ainda alguns operários especializados. Todos esses indivíduos eram homens e quase todos eram brancos[...] Muitos integrantes deste grupo de fundadores eram, como Zélio, kardescistas insatisfeitos, que empreenderam visitas a diversos centros de “Macumba” localizados nas favelas dos arredores do Rio e de Niterói. Eles passaram a preferir os espíritos e divindades africanas e indígenas presentes na “Macumba”, considerando-os mais competentes do que os altamente evoluídos espíritos kardescistas na cura e no tratamento de uma gama muito ampla de doenças e outros problemas. Eles achavam os rituais da “macumba” muito mais estimulantes e dramáticos do que os dos kardescistas, que, comparados aos primeiros, lhes pareciam estáticos e insípidos. Em contrapartida, porém, ficavam extremamente incomodados com certos aspectos da “Macumba”. Consideravam repugnantes os rituais que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos diabólicos (Exus), ao lado próprio do ambiente que muitas vezes incluía bebedeiras, comportamento grosseiro e a exploração econômica dos clientes (BROW apud SILVA, 2005, p. 11).

Diante de todo o processo de branqueamento⁸ explicitado nas religiões de matrizes africanas, começamos a analisar, agora de forma mais apurada, a linguagem presente no universo da Umbanda e suas linhas. Entendemos essa organização e sistematização como forma de preservação religiosa em linhas⁹, sempre respeitando a hierarquia estabelecida pela Aruanda.

Em princípio, os encontros eram marcados por danças e cânticos, sempre em língua materna de raiz africana, possibilitando o entendimento de vários grupos, o que reforçou essas estratégias de sobrevivência. Os korins¹⁰ ou pontos cantados organizavam ações que iam acontecer naquela comunidade, traçavam estratégias de fugas e garantia em seus corações a sobrevivência de seus ancestrais. Segundo Santos (2008, p.199), os africanos e seus descendentes utilizavam desenhos para comunicação e identificação ancestral. Daniela Calainho nos traz grande evidência em 2000, quando faz menção ao caso julgado pelo

⁸ Segundo Silva (2004, p. 31) a ideologia do branqueamento tem como causa fundamental o medo que a minoria branca brasileira tem da maioria negra e mestiça, e do possível antagonismo a ser gerado a partir da exigência de direitos étnico-culturais. Isso porque a aceitação democrática das diferenças pressupõe igualdades de oportunidades para os segmentos que apresentam padrões estéticos e valores sociais culturais diferentes.

⁹ Segundo Cantuário (2009) as linhas nos terreiros por nós pesquisados totalizam sete. Algumas diferenças são frequentes nas denominações, mas, de modo geral, são essas: Linha dos Povos das Águas, Linha das Crianças, Linha dos Exus, Linhas dos Pretos-Velhos, Linha dos Povos das Matas (caboclos, índios), e a Linha dos Orixás (Xangô, Ogum etc.), Linha do Povo do Astral.

¹⁰ Segundo Luz (2000, p. 33), korins são cânticos ou pontos cantados, presentes no sistema musical polirrítmico de matriz africana.

Tribunal do Santo Ofício de José Francisco Pereira (1705-1736), escravizado, nascido na Costa de Judá, que chegou ao Brasil ainda criança. Em suas bolsas de mandinga¹¹ havia gravuras, indicando grandes semelhanças com os atuais desenhos dos pontos riscados da Umbanda.

Esse contexto formativo da Umbanda me fez refletir, a partir de Ribeiro (2006), que essa linguagem “é multiforme e heteróclita, constituída com base em diferentes domínios, adotados pelo corpo social”. Esse entrelaçamento da oralidade (pontos cantados), através da contação da história de vida dos ancestrais, suas vivências e a linguagem escrita (pontos riscados), desenhos, gravuras específicas de cada entidade, nos fizeram questionar: o que os pontos cantados e riscados significam para os pais e mães-de-santo da Umbanda? E com isso aprofundar no objetivo central desta dissertação, que é compreender de que forma se dá a interpretação e a relação ensino/aprendizagem dos pontos cantados e riscados da Umbanda de Fortaleza pelos sacerdotes e sacerdotisas.

Tornaram-se objetivos específicos buscar investigar como se deu a transição do Macumba para a Umbanda na realidade fortalezense, com o intuito de aprofundar o real questionamento de sua origem realmente brasileira ou africana; compreender e investigar o universo simbólico e mítico-religioso (das africanidades) contido nos pontos cantados e riscados; contribuir com estratégias de entendimento da cosmologia africana presente na Umbanda para a implementação da Lei 10.639 no município de Fortaleza.

A batida de tambores, o colorido das roupas, as risadas e o cheiro de alfazema não saem até hoje da minha memória: recordo muito bem dos pontos cantados ou orações daqueles dias diferentes que sempre chegavam aos sábados ou nas grandes viagens que fazíamos todos os anos para o interior do Maranhão, na região do Codo¹².

No momento dos pontos cantados, o defumador era passado por todo o terreiro, na frente de todos os filhos/filhas-de-santo, adeptos ou pessoas em busca de cura, com a finalidade de curar as mazelas e afastar entidades que estivessem acompanhando qualquer participante presente nos trabalhos. Essa ação sempre acontecia quando os participantes

¹¹ Segundo Santos (2008), bolsas de mandinga são amuletos em formato de bolsinha contendo ingredientes que protegiam contra armas e doenças.

¹² Região conhecida no interior do Estado do Maranhão por concentrar grande quantidade de terreiros de Umbanda e Catimbó, os quais frequentava buscando curas espirituais e o desenvolvimento mediúnico de minha mãe biológica.

estavam muito carregados de más energias, e precisava-se descarregar o ambiente antes da sessão, colocando pólvora no centro do terreiro, queimando-a e cantando o ponto de descarrego para limpar o ambiente.

*Ô descarrega, descarrega, Exu,
leva o mal pra encruzilhada.
Ô descarrega, descarrega, Exu,
leva o mal pra encruzilhada.
A onda do mar é sagrada,
Exu limpa é de madrugada.
A onda do mar é sagrada,
Exu limpa é de madrugada.*

No decorrer desses trabalhos religiosos e anos que passei em busca de curas, entidades profetizaram minha iniciação nas religiões de matriz africana, provocando medo e receio em meus pais, que tentaram, durante os anos seguintes, desviar meu olhar. Desejaram-me outro futuro, voltaram então minha educação para um espaço católico que não permitia discutir temáticas como cultura e religião de matriz africana ou entender um Deus diferente do cristão. Com o passar dos anos, a morte dessa querida tia e a ruptura da minha mãe com esse universo religioso, as dores do corpo, do espírito e os questionamentos continuaram, até a época em que encontrei acolhimento e auxílio outra vez nas religiões de matriz africana (Candomblé), sendo iniciado e hoje presidindo como babalorixá¹³ o Ile Oba Oladeji (A casa do rei que veio para multiplicar a riqueza). Dessa forma, procurarei adentrar com maior profundidade nessas memórias no decorrer do meu trabalho dissertativo, pois a ausência que encontrei no ambiente escolar, a falta de respostas para alguns enigmas e questionamentos que me indignaram durante anos impulsionaram-me a mergulhar nesse campo religioso e seu estudo, que ainda é tão denso para a grande maioria dos educadores/as.

Acredito dessa forma que este texto dissertativo pode contribuir para a linha de movimentos sociais, educação popular e escola, pois adentra a proposta do eixo de sociopoética, cultura e relações étnico-raciais, em convergência direta com a estruturação da Lei 10.639/03¹⁴, buscando novos pensares para embasar a formação acadêmica e o abraço às

¹³ Babalorixá – Sacerdote religioso também conhecido como pai-de-santo.

¹⁴ A Lei 10.639/03, aprovada em 2003 pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva e homologada em 10 de abril de 2004 através do parecer CNE/CP 6/2002, regulamenta a alteração trazida à Lei 9394/96 de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, que estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na Educação Básica. Dessa forma, busca cumprir o estabelecido na

diferenças. Procuo dar continuidade às ações e frutos maturados durante décadas pelo movimento negro brasileiro, que, no decorrer de todo o período pós-abolição aos dias atuais, exige do Estado brasileiro a reparação às atrocidades realizadas através do escravismo criminoso, na tentativa de corrigi-las através das políticas de ações afirmativas¹⁵. Nessa perspectiva, essas políticas propõem a divulgação e a produção de conhecimentos antirracistas, que sejam capazes de conduzir a (re)educação das relações entre grupos étnicos diferentes, à procura do reconhecimento e da valorização da história, cultura e identidades negras, condições essenciais e indispensáveis para uma educação de qualidade para todos/as.

As políticas de ações afirmativas estimularam as diversas ações que viriam a ser desenvolvidas pelo Governo Federal, Estadual e Municipal nos anos seguintes. A homologação da Lei 10.639/03 e posteriormente, através do Governo Federal e o Ministério da Educação, em conjunto com o Conselho Nacional de Educação, no dia 17 de junho de 2004, homologam o parecer que dita as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, abrindo caminhos para a fiscalização e cobrança do movimento negro das diversas ações que seriam desenvolvidas posteriormente. De posse dessas ações e do caminho apontado pelo parecer Nº 001/2004, podemos perceber em seu texto que, quando tange às *Políticas de Reconhecimento e Valorização de Ações Afirmativas*,

A demanda por reparações visa a que o Estado e a sociedade tomem medidas para ressarcir os descendentes de africanos negros dos danos psicológicos, materiais, sociais, políticos e educacionais sofridos sob o regime escravista, bem como em virtude das políticas explícitas ou tácitas de branqueamento da população, de manutenção de privilégios exclusivos para grupos com poder

Constituição Federal nos seus Art. 5º, I, Art. 210, Art. 206, I, § 1º do Art. 242, Art. 215 e Art. 216, bem como nos Art. 26, 26 A e 79 B na Lei 9.394/96 de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, que asseguram o direito à igualdade de condições de vida e de cidadania, assim como garantem igual direito às histórias e culturas que compõem a nação brasileira, além do direito de acesso às diferentes fontes da cultura nacional a todos brasileiros.

¹⁵ Políticas de reparações e de reconhecimento formarão programas de *ações afirmativas*, isto é, conjuntos de ações políticas dirigidas à correção de desigualdades raciais e sociais, orientadas para oferta de tratamento diferenciado com vistas a corrigir desvantagens e marginalização criadas e mantidas por estrutura social excludente e discriminatória. Ações afirmativas atendem ao determinado pelo Programa Nacional de Direitos Humanos, bem como a compromissos internacionais assumidos pelo Brasil, com o objetivo de combate ao racismo e a discriminações, tais como: a Convenção da UNESCO de 1960, direcionada ao combate ao racismo em todas as formas de ensino, bem como a Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Discriminações Correlatas de 2001.

de governar e de influir na formulação de políticas, no pós-abolição. (2004, p. 3)

As novas pedagogias de combate ao racismo e a discriminações evidenciam experiências de professores em suas escolas, na busca de elementos que ajudem a empreender a construção de novos valores, desfazendo os equívocos sedimentados no decorrer da história pelos livros didáticos e imaginários populares criados em torno da figura da população negra, sua cultura e religião. Apontar novas temáticas no sentido de trabalhar relações étnico-raciais em sala de aula é de importância fundamental para reforçar a identidade e a valorização da autoestima da população negra. Outro grande trabalho dessas ações é o esclarecimento e a informação da população no sentido educativo a respeito das leis 7.716/1989¹⁶, 8.081/1990¹⁷ e 9.459/1997¹⁸, que regulam os crimes resultantes de preconceito de raça e de cor e estabelecem as penas aplicáveis aos atos discriminatórios e preconceituosos, entre outros, de raça, cor, religião, etnia ou procedência nacional, tendo em vista que a responsabilidade é de todos/as, e não apenas do professor/professora em sala de aula. Exige-se, assim, um comprometimento solidário dos vários elos do sistema de ensino brasileiro, que têm o papel articulador e coordenador da organização da educação nacional.

Parto para o campo de pesquisa com base na metodologia afrodescendente, que, segundo Cunha Jr. (2008), tem como acréscimo a presunção de que o pesquisador conhece essa cultura, sua história e religião, além de partir do ambiente estudado e suas evidências de mundo, na busca de investigar com um olhar mais sensível os elementos presentes nos rituais religiosos, os objetos, as ações, bem como as relações existentes envolvendo o contexto do ritual. Optei por empreender a pesquisa de campo também com base em uma perspectiva etnográfica, que me proporcionou pressupostos teóricos, haja vista que, segundo Canclini (2005, p.39), “relativizar um olhar não dá conta para a análise das complexidades dos fenômenos”. Logo entendi que não podia separar um sistema e analisar suas particularidades

¹⁶ Lei 7.716/1989 – Promulgada em 5 de janeiro de 1989, essa lei define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor.

¹⁷ Lei 8.081/1990 – Estabelece os crimes e as penas aplicáveis aos atos discriminatórios ou de preconceito de raça, cor, religião, etnia ou procedência nacional, praticados pelos meios de comunicação ou por publicação de qualquer natureza.

¹⁸ Lei 9.459/1997 – Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e acrescenta parágrafo no art. 140 do decreto-lei e 2.848, de 7 de dezembro de 1940.

– o mesmo acontece com as religiões de matriz africana, em específico com meu objeto de estudo, a Umbanda.

Assim, esta dissertação encontra-se dividida da seguinte forma: O capítulo I, intitulado **Aspectos metodológicos da pesquisa**, cujo propósito foi descrever um pouco da minha trajetória de vida nas religiões de matriz africana desde a infância até os dias atuais, passando pelo desenvolvimento espiritual e iniciação no Candomblé no ano 2000. Essa etapa da pesquisa também contém o perfil biográfico dos sacerdotes/sacerdotisas entrevistados. O capítulo II, intitulado **Religiões de matriz africana no Ceará: elementos para uma análise sobre a “consolidação” da Umbanda na cidade de Fortaleza**, foi elaborado a partir de um pesquisa documental realizada nos arquivos do jornal *O Povo*, na cidade de Fortaleza, sobre os primeiros indícios da perseguição dessas religiões na década de 1930 no Estado do Ceará. Tendo em vista que essa história ainda não foi contada, procurei dar voz à força e à resistência exercida pelos sacerdotes/sacerdotisas e participantes desses terreiros, bem como evidenciar a perseguição policial, da imprensa local e da Igreja Católica. Procuro analisar as relações sociais no contexto histórico da Era Vargas e a consolidação do movimento umbandista no contexto nacional, suas formas de resistências e as atuações exercidas na cidade de Fortaleza.

O capítulo III tratará da **Umbanda como uma religião dos rituais: campo significativo dos pontos cantados e riscados**, o que exige o trabalho com a descrição dos rituais e a análise dos pontos cantados e riscados das entidades presentes no panteão da Umbanda. Por fim, tem-se as considerações finais, em que apresento o que representou essa pesquisa e sua importância para a educação e as fontes bibliográficas com que dialoguei para a construção desta dissertação.

2 – ASPECTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA

A pesquisa que deu base a este trabalho é de natureza qualitativa, pois, segundo DaMatta (1987, p. 22), só enfrentando nossa própria posição, educação, interesses e preconceitos é que podemos começar a entender o objeto pesquisado. O problema não é o de somente reproduzir e observar o fenômeno, mas substancialmente o de como observá-lo. De posse desses argumentos, começo a interpretar os símbolos e signos presentes nos pontos cantados e riscados nos terreiros de Umbanda da cidade de Fortaleza, com o intuito de ampliar o universo de conhecimentos da história e da cultura presentes na Umbanda.

Aproveitei os pressupostos básicos da etnografia e contrastei com a metodologia afrodescendente desenvolvida por Cunha Júnior (2008), que me mostrou argumentação necessária para dialogar com as categorias basilares neste trabalho: cultura e religiões de matriz africana, pontos cantados e riscados, educação popular e o ensino das relações étnico-raciais. Desse modo, a composição do método utilizado, a delimitação do campo – os terreiros de Umbanda em que visitei e conseqüentemente os sacerdotes/sacerdotisas que entrevistei – os passos que dei para a consolidação da metodologia de pesquisa, além da apresentação do perfil dos interlocutores da investigação e a formação do diário de campo, fundamental para a coleta de dados nos terreiros, compõem os elementos estruturantes para este trabalho na tentativa de responder ao questionamento: de que forma se dá a relação ensino/aprendizagem e a interpretação dos símbolos e signos presentes nos pontos cantados e riscados da Umbanda de Fortaleza pelos sacerdotes e sacerdotisas?

Procurei recontar a trajetória das religiões de matriz africana no Brasil e em específico trago essa história para o contexto cearense com base nesses olhares descritivo e analítico a partir de uma perspectiva etnográfica que:

[...] parte do fundamental e clássico do trabalho de campo com relação ao método qualitativo antropológico: observação, roteiro aberto de entrevista, contato direto e pessoal do pesquisador com os interlocutores de campo e período de campo relativamente longo. (OLIVEIRA, 2008, p. 53)

Segundo Oliveira (2008, p. 55), a etnografia hoje é ao mesmo tempo uma arte e uma disciplina científica, que consiste, em primeiro lugar, em saber ver e em seguida saber estar com os outros e consigo mesmo – enfim, é uma arte de traduzir e retraduzir para o público terceiro (terceiro em relação aos interlocutores pesquisados) e, portanto, que se saiba escrever. Absorver esses conhecimentos à luz desses teóricos me ajudou a conduzir melhor o rumo da entrada no campo e observação que teria de proceder em campo. Temia que o fato de ser babalorixá poderia causar alguma desconfiança nos sacerdotes/sacerdotisas dos terreiros que viesse a frequentar, pois o fato de estar à frente do *Ile Oba Oladeji* e trabalhar diretamente com Candomblé e algumas linhas e falanges espirituais da Umbanda poderia promover a desconfiança dos interlocutores.

Procurei, então, explicar a finalidade de estar nos terreiros, em busca de conquistar a confiança dos sacerdotes/sacerdotisas, relatando um pouco da minha perspectiva de vida nas religiões de matriz africana que descrevo a seguir.

2.1- Trajetória de vida nas religiões de matriz africana: primeiras aproximações com o objeto

Fazer uso da metodologia afrodescendente para conseguir meu propósito me fez perceber que, à medida que passava mais tempo com os sacerdotes e sacerdotisas da Umbanda, a relação tornava-se menos formal. Segundo Bogadan e Biklen (1994) e Corsaro (2005), o objetivo do investigador é o de aumentar o nível de vontade dos sujeitos, encorajando-os a falar sobre aquilo que se costuma falar, acabando por lhe fazer confidências. Assim, decidi na primeira etapa da pesquisa de campo entrevistar pais-de-Santo e mães-de-santo que eu conhecia, tendo vinculação através do Candomblé, no decorrer da minha trajetória espiritual, devido à confiança em minha postura como pesquisador e amigo, o que tornou clara a forma de abordagem, pois:

O método de pesquisa afrodescendente é concebido para pesquisadores que são de dentro da porteira. Pesquisam temas e realidades convívidas, que por opção política ou militante fazem parte de suas opções de vida. Assim, a pesquisa pelo método afrodescendente [...]. Pesquisador e pesquisa se confundem em alguma proporção e se transformam no curso desta. Portanto, a evolução da pesquisa necessita de constantes avaliações circulares de idas e vindas. (CUNHA JR., 2008, p.77)

O uso da metodologia afrodescendente ampliou minha visão de trabalho, pois na construção da segunda etapa da pesquisa de campo a única sugestão dada pelos teóricos era a do abismo entre o distanciamento e o envolvimento com o campo e os investigados. Segundo Bogadan e Biklen (1994, p. 113-114), podemos ser acusados de distorção

[...] por romancearmos as relações que os investigadores qualitativos estabelecem com os seus sujeitos. Pode dizer que a relação estabelecida no trabalho de campo se adequa melhor à observação participante e, mesmo aí, este ideal, tal como o descrevemos, nunca é alcançado. Além do mais, podemos ser acusados pelo facto de o termo *trabalho de campo* não se aplicar a outras formas de investigação qualitativa (entrevista e análise de documentos, por exemplo).

Em uma aproximação aos arcabouços teóricos desse tema, resolvi colher o fundamental de ambas para a construção da minha metodologia de pesquisa, apontando como pressuposto básico que o pesquisador se reconhece na pesquisa, como também se modifica durante a pesquisa devido aos novos conhecimentos. Procurei então dar atenção fundamental para o campo, as práticas rotineiras de coleta de dados (como entrevistas informais, anotações, gravações audiovisuais e coleta de artefatos). Além do mais, e de modo mais sutil, uma vez que entrada, aceitação e participação são processos com histórias de desenvolvimentos, sua documentação fornece a visualização dos processos produtivos e reprodutivos nas culturas locais. (CORSARO, 2005, p. 3)

No decorrer das primeiras entrevistas e aproximações com meu objeto de pesquisa, no trabalho de construção do diário de campo, comecei a recordar os primeiros contatos com a Umbanda que tive quando criança e percebi que se tratava então de mergulhar em um “oceano profundo” de lembranças do meu passado. Tive então de buscar elementos concretos para a construção desses caminhos vividos nos terreiros de Umbanda da cidade de Fortaleza, Estado do Ceará, e em Codó, no Maranhão, à procura de curas para doenças e re-equilíbrio espiritual, pois, segundo DaMatta (1987, p. 28), todo sistema social:

humano precisa de instrumentos e artefatos materiais para sobreviver. Na realidade, artefatos, instrumentos e objetos materiais são elementos definidores do homem, já que eles definem a própria condição e sociedade humana em oposição a sociedades animais. Mas esses instrumentos, embora tendo objetivo de permitir a exploração da natureza, multiplicação da força e

do poderio do homem ou a realização de alguma tarefa especial, estão determinados pelos modos através dos quais o grupo se autodefine e concebe. Daí a sua variabilidade.

Sabia que esse contexto traria questionamentos que não conseguiria resolver sozinho. A memória, as lembranças, as vivências que tive na Umbanda demandavam uma ânsia por respostas e exigiam de mim um mergulho maior no campo de pesquisa, de modo que, diante de todo esse contexto, achei prudente definir a pesquisa de campo em dois momentos. Assim poderia recordar os momentos já vividos nas religiões de matriz africana, maturar os elementos colhidos na primeira etapa através das entrevistas e trabalhar na construção do diário de campo.

Comecei então a tentar remontar os quebra-cabeças da minha infância a respeito do que se ouvia falar na década de 1980 e do que lembrava com mais intensidade. Recordei-me claramente de um final de tarde em que fui levado pelos meus pais para a festa de Yemanjá, que acontece no dia 15 de agosto na Praia do Futuro. Relembro de um grande movimento de pessoas. Na época, estava com oito anos de idade e o ano era 1987, fazia a segunda série do Ensino Fundamental I, e as lembranças ainda são nítidas, porque fomos depois que meus pais me buscaram na escola e já era perto do crepúsculo. O som dos tambores e o cheiro de alfazema tomavam conta do ar, lembro de rosas brancas jogadas ao mar e muitas mulheres trajando branco. Minha mãe nesse dia lavou minha cabeça com água de cheiro, mas não deixou tomar banho, disse que o dia não era feito para isso e logo fomos acender velas brancas na beira da praia para Yemanjá.

Com o resgate desse momento, achei prudente começar a (re)constituir todos os fragmentos recordados e enumerá-los cronologicamente com a ajuda de meus pais biológicos, Maria de Fátima Alencar Pereira e Francisco Afrânio Alves Pereira, assim poderia adentrar nessas memórias¹⁹ e descrever um tempo bem anterior a minha iniciação no Candomblé²⁰,

¹⁹ Segundo Maurice Halbwachs (1990) apud Cantuário (2009), trabalha a memória de forma sociológica, estruturada pela linguagem. Demonstra a importância de alguns fatores para a conservação da memória, como o espaço. A memória é muito fluida: modifica-se e desfaz-se no tempo. Dentro do espectro da memória, incluem-se as tradições e os costumes. Parte-se de uma perspectiva da fenomenologia ao considerar o ser humano caracterizado essencialmente por seu grau de interação no tecido das relações sociais. O centro do seu pensamento são as relações da memória e da sociedade.

²⁰ Candomblé – Culto aos orixás. Uma das religiões afro-brasileiras praticadas no Brasil desenvolvidas com o conhecimento dos sacerdotes africanos que foram escravizados. Segundo Verger (2002), o

momentos da infância em que me senti acolhido e protegido por entidades que sempre orientavam meus pais e tentavam desenvolver mediunicamente minha mãe.

Não recordava ao certo quando tinha estado a primeira vez naquela atmosfera, porque realmente ainda era muito pequeno, segundo os relatos de minha mãe. O primeiro terreiro que frequentei a partir dos dois anos de idade situava-se no bairro da Aerolândia e era presidido por um senhor idoso chamado Chico da Aerolândia, que trabalhava praticando curas, rezas e magia a partir de um copo com água. Esse foi o primeiro a definir meu caminho, que faria parte da Umbanda e teria de me desenvolver nos caminhos da mediunidade. No decorrer do ritual relatado pelos meus pais, depois das orações, o senhor Chico me mandava acender uma vela branca (acender e fazer um pedido para alguma entidade) no seu terreiro, onde tinha um cinco Salomão²¹.

Com o falecimento do senhor Chico, anos depois, já com cinco anos, voltei a apresentar descontrole mediúnicos, sendo levado para um terreiro de uma mãe-de-santo chamada dona Socorro, na cidade de Maranguape, região metropolitana da grande Fortaleza. O motivo dessa vez era a suspeita de febre reumática: aparecia, sumia e voltava frequentemente, com visões de acontecimentos futuros, o que sempre assustava meus pais. Dona Socorro logo tratou de colocar-se à disposição para, em um momento futuro, iniciar meu desenvolvimento mediúnico²², mas o medo dos meus pais fez com que mais uma vez o encontro com a Umbanda fosse adiado, restringindo-se apenas aos rituais de cura. Mais uma vez aconteceu o distanciamento, pelo desconhecimento e preconceito em relação a essa religião considerada por muitos como heresia e charlatanismo.

Pelas doenças desenvolvidas na infância e o medo de perder o único filho, minha mãe, que sempre teve dificuldade de engravidar, decidiu adotar outro filho, Lyndson de Alencar Pereira, mas dessa vez o destino e sua Pomba-Gira²³ Cigana “pregaram uma peça”, fazendo

Candomblé é exaltação à personalidade das pessoas, onde se pode ser verdadeiramente como se é, e não o que a sociedade pretende que o cidadão seja. Para pessoas que têm algo a expressar através do inconsciente, o transe é a possibilidade de o inconsciente se mostrar.

²¹ Estrela de cinco pontas consagrada a uma entidade chamada de Rei Salomão.

²² Processo de desenvolvimento da mediunidade que na Umbanda é composto de batismo, cruzos nas sete linhas de trabalhos espirituais, sendo concluído com a consagração de maioridade como pai/mãe-de-santo.

²³ Pomba-Gira – Segundo Cantuário (2008, p. 95-96), na Linha de Exu tem-se a Pomba-Gira, que recupera o lugar da mulher forte, bonita, sedutora, firme com suas gargalhadas. Transgride o discurso de dominação masculina, contrariando o repertório hegemônico masculino, típico das sociedades

com que, meses após a chegada do segundo filho, descobrisse que estava grávida do meu irmão caçula, Francisco Afrânio Alves Pereira Segundo. Recordo com clareza desse fato, pois comecei a compartilhar o cuidado e as atenções que eram dadas para o bebê que chegou com alegria, o Lyndson. A gravidez e o cuidado com meu irmão recém-nascido reestruturaram a rotina familiar e os espaços da casa. Lembro bem desses momentos devido a nossa diferença de idade, que é de seis anos. Mudamos então para uma casa maior e saímos do convívio da família biológica de minha mãe – afinal de contas, a família que já era de quatro pessoas e esperava a chegada de seu filho caçula.

A casa que passamos a residir ficava a dois quarteirões da casa de meus avós maternos e só lá consegui perceber a vida espiritual de minha mãe com mais clareza, mesmo sem entender os eventos mediúnicos que aconteciam. Foi no decorrer dos meses que ficamos na casa da Rua Lins do Rego, em que vi pela primeira vez minha mãe incorporada com entidades que tiravam nosso equilíbrio familiar e na maioria das vezes me deixavam com medo à noite. Sempre que algum evento mediúnico acontecia em nossa família, recebíamos a visita de Tia Fransquinha, que na época era espírita e tinha desenvolvido sua mediunidade em terreiros de Umbanda. Sua chegada sempre era muito festejada, principalmente por mim: adorava seu cheiro, os abraços apertados, os beijos carinhosos e os doces que trazia. Os domingos à tarde estavam reservados para esses momentos, principalmente a hora em que minha mãe era levada para um quarto para sessões de desobsessão. Não entendia o que acontecia e chorava quando as entidades choravam, principalmente quando falavam que iam levar minha mãe e destruir minha família. Não compreendia por que minha mãe falava tudo aquilo e, quando perguntava a minha avó Helena, que sempre estava presente, era mandado ficar calado, sem nada mais poder perguntar. Minha educação mediúnica partia da expressão “*cala a boca, menino, isso não é coisa boa, sai de perto*”. Depois que tudo estava aparentemente calmo, era a minha vez de ser chamado para o quarto, onde via minha mãe beber água e enxugar as lágrimas dos olhos. Tia Fransquinha tratava então de me sentar de costas para ela, mandar fechar os olhos e colocar as mãos alguns centímetros acima da minha cabeça, tratando de chamar pelo irmão André Luiz, Dr. Bezerra de Menezes e todos os irmãos espíritas que pudessem ajudá-la em mais um passe durante aquele fim de tarde.

patriarcais. Nesse sentido, é notável a força que tem entre os adeptos. Considerada como tendo muito axé, trabalha na rua, nas encruzilhadas. São os trabalhos da Quimbanda para abrir os caminhos, facilitar enlances amorosos.

Durante a gravidez de minha mãe, acompanhei essas sessões com mais frequência devido à movimentação que acontecia na casa com a preparação de banhos de perfumes e chás. A luta para meu irmão caçula nascer foi intensificada nos últimos meses de gestação por toda a família e no mundo espiritual, com a proteção e em muitos momentos a possessão²⁴ ou divinização do corpo de minha mãe por sua Pomba-Gira Cigana, que sempre gargalhava e dizia que *“esse ninguém iria tirar e que tudo vinha em tempo certo”*. Sua gargalhada foi marcante e presente em minha infância, tanto que atualmente essa mesma cigana comanda uma das falanges de trabalhadores espirituais na minha casa e é conhecida como Cigana Dama do Ouro. Afrânio Segundo nasceu com olhos vivos e cabelos pretos escuros aos oito meses de gestação, em um ato desesperado do meu pai de salvar a vida de minha mãe, que corria risco de eclampse.

A chegada de mais um bebê nos fez remodelar a estrutura de organização da casa e nossa rotina. Lembro claramente dos berços sendo colocados lado a lado, afinal de contas, a diferença de idade é de um ano e três meses, o que fez com que meus pais decidissem voltar para uma casa que estava sendo construída ao lado da de meus avós maternos. Minha mãe teve então de passar mais tempo conosco, pois eram três filhos pequenos que estavam sendo cuidados o que exigia uma maior atenção e força para sempre superar as dificuldades encontradas no cotidiano e entender os fenômenos mediúnicos que nos cercavam.

As sessões de passes continuaram durante anos, até o momento que minha mãe decidiu ser filha-de-santo e desenvolver-se espiritualmente em um terreiro no bairro da Parangaba, com uma mãe-de-santo chamada Maria Parangaba. O terreiro era presidido por essa senhora e seu filho biológico, Nilson de Iansã. Nesse período de desenvolvimento e aproximação com a Umbanda, meus pais se separaram algumas vezes e, conseqüentemente, mais uma vez meu distanciamento dessa religião aconteceu. Na época, já tinha 12 anos.

Fiquei distante do universo da Umbanda durante vários anos e, sempre que necessário, buscava a ajuda e o entendimento dos fenômenos mediúnicos que vivenciava em centros

²⁴ Possessão – Segundo Carneiro (2008) e Pordeus Júnior (2000), esse fenômeno acontece nos demais cultos e religiões existentes no Brasil. A divindade se apossa do crente, nos cultos negros, servindo-se dele como instrumento para sua comunicação com os mortais. A possessão também se dá no espiritismo e na Pajelança, mas em condições diferentes: no Espiritismo, são os mortos, e não divindades, que se incorporam nos crentes; na Pajelança, embora sejam as divindades dos rios e das florestas que se apresentam, somente o pajé, e não os crentes em geral, é possuído por elas. No decorrer do trabalho aprofundaremos esse conceito baseado nos estudos de Pordeus Júnior.

espíritas ou recorria aos passes que Tia Fransquinha, com sua calma, aplicava. No decorrer do ano de 1997, quando cursava o segundo ano do ensino médio, o cansaço e uma forte dor no peito atacou fulminantemente minha tia protetora que intercedia e cuidava espiritualmente de nossa família, levando-a para outro plano espiritual, abalando profundamente nosso grupo familiar, nos forçando a assumir responsabilidade diante da nossa mediunidade.

No decorrer dessa caminhada, depois de seis longos anos de afastamento da Umbanda, enquanto minha mãe estava longe do espaço dos terreiros, voltei a ter contato com esse universo através de uma prima que procurava resolver problemas amorosos e em outro momento terminou-se desenvolvendo espiritualmente em alguns terreiros. Através dessa aproximação, conheci Pai Bira e comecei a frequentar o Centro Espírita de Umbanda Maria Quitéria, inicialmente como convidado, já que estabeleci vínculos de amizade com aquele terreiro, e em um momento posterior como filho-de-santo que viria a desenvolver a minha mediunidade. Tratei então de iniciar um estudo solitário a respeito dos fundamentos básicos da Umbanda, que tentarei explicitar através dos teóricos que basilarão esta pesquisa e os interlocutores participantes das entrevistas.

Segundo Carneiro (2008, p. 139), com base na pesquisa realizada por João do Rio, os cultos de origem africana do Rio de Janeiro chamavam-se, coletivamente, de candomblés, como na Bahia, reconhecendo-se, contudo, duas seções principais – os orixás e os alufás, ou seja, os cultos nagôs e os cultos muçulmanos (malês) trazidos pelos escravos. Mais tarde, o termo genérico passou a ser denominado como Macumba, substituído, nas primeiras décadas do século XX, por Umbanda.

Um culto organizado segundo os padrões atualmente predominantes, que teve sua origem por volta das décadas de 1920 e 1930, quando kardescistas de classe média, no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, passaram a mesclar com suas práticas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, e a professar e defender publicamente essa “mistura”, com o objetivo de torná-la legitimamente aceita, com o *status* de uma nova religião. Mesmo antes, porém, de adquirir um contorno mais definido, muitos elementos formadores da Umbanda já estavam presentes no universo religioso popular do final do século XIX, sobretudo nas práticas Bantos. Na Cabula, por exemplo, como vimos, o chefe do culto era chamado de *embanda* – possível origem do nome da religião que se formou pela ação desses líderes ou se confundiu com suas práticas. (SILVA, 2005, p. 106)

Com base nas pesquisas realizadas por Cantuário e Pordeus Júnior, diversos elementos das culturas africanas aparecem como características dos países que conheceram a escravização e que experimentaram a mistura de raças/etnias e de povos na convivência com a diversidade étnica em um lugar, criando uma “solidariedade de cor”. Os autores asseveram que cada elemento da religião tem lugar determinado e que esse conjunto abre possibilidades para novas interações com outros. Chamam a atenção para a fusão que houve entre as diversas etnias africanas que chegaram ao Brasil (Nagô, Jeje e Banto), dando origem a diferentes combinações afro-católicas e indígenas, fomentando por sua vez outro sincretismo, ou seja, o das próprias religiões africanas que aqui se encontravam. Seria o sincretismo original na África em razão de guerras e migrações, acrescido do sincretismo nacional que se estabeleceu entre diversas etnias negras já no Brasil, e o sincretismo entre as religiões africanas, indígenas, católicas e espíritas.

As configurações explicitadas possibilitam compreender a Umbanda hoje em Fortaleza e Região Metropolitana como uma religião em movimento, que não está condenada a ser eternamente a mesma, pois abre margem para as mudanças. Significa atribuir um sentido de história, pois ela se move em diferentes direções, o que permanece em sua singularidade. Organizando-se em sete grandes linhas ou correntes de vibração de energia celeste que correspondem a uma força, ou a um elemento da natureza, assegurarão a ligação da força suprema com o mundo material. As designações das linhas criam espaço para o surgimento de uma infinidade de sublinhas de acordo com o culto estabelecido pelos pais e mães-de-santo, o que aprofundarei no terceiro capítulo deste trabalho. Dessa forma, torna-se oportuno demonstrar sob a forma do quadro os elementos que darão base para o entendimento básico da organização dos trabalhos desenvolvidos na Umbanda.

Quadro 1 – Linhas e subdivisões da Umbanda.

Linhas	Sublinhas	Elementos da natureza	Entidades
Exu	Quiumbas	Encruzilhadas	Tranca Ruas, Pomba-Gira, Maria Padilha, Exu Malandro, Pomba-Gira Cigana, Paulina, Pomba-Gira Sete Saias, Exu Pagão etc.
Ogum	Ogum	Estradas	Ogum Beira Mar, General de Brigadas, Ogum de Ronda, Ogum Dilé, Ogum Sete

			Rondas, Ogum Mege, Ogum Matinata etc.
Oxossi	Mata-Caboclos de Pena, Jurema, Índios Selvagens, Légua, Caramuru, Flecheiros.	Matas, Florestas	Cabocla Jacira, Pena Branca, Cabocla Jurema, Cobra Coral, Vaqueiros, Boiadeiros, Sete Flechas, Rompe Mata, Légua Bugi, Iracema etc
Xangô	Mina, Coral	Pedreiras e Cachoeiras	Xangô da Casa Amarela, Caboclo Sete Estrelas, Caboclo Sete Cachoeiras, Xangô da Machadinha etc.
Pretos-Velhos	Estão presentes em todas as linhas da Umbanda, sendo considerados entidades intermediárias em todas as linhas e sublinhas.	Matas, Pedreiras, Cachoeiras, Ervas	Mãe Maria, Tia Rita, Preta Mandinga, Preto-Velho das Calçadas, Preto-Velho das Matas Escuras, Vovó Cassiana, Vovó Cambinda, Pajé etc.
Mar/Ye manjá	Maresia, Princesa, Príncipes, Reis e Rainhas.	Mar	Príncipe Danili, Princesa do Pensamento, Princesa Flora, Dom Gerônimo, Janaina, Yara, Cabocla Mariana, Rainha das Águas etc.
Eres	Estão presentes em todas as linhas da Umbanda, sendo considerados entidades intermediárias em todas as linhas e sublinhas.	Praças, Matas	Tapuia, Carrapeta, Joãozinho do Pé do Morro, Menina do Maracujá, Chiquinho do Maranhão, Doum, Menina das Águas etc.

Fonte: Pesquisa direta realizada com os sacerdotes e sacerdotisas da Umbanda fortalezense/2011.

Demorei um pouco no decorrer dos meses a entender a estrutura organizacional da Umbanda e seus rituais, limitando-me apenas a participar dos trabalhos destinados ao público em geral, e não aos particulares, destinados apenas para adeptos da religião. Tentei engajar-me então nos desenvolvimentos quinzenalmente. Acompanhando a dinâmica da casa, passei a conhecer alguns terreiros com Pai Bira e seus filhos, frequentando festas a que éramos convidados. Comecei a conhecer pais e mães-de-santo de Umbanda, tentando entender os

rituais, e percebi que mais uma vez meu caminho não estava definido e teria de continuar à procura de reequilíbrio espiritual em outra religião. Em uma dessas visitas, conheci o *Ile Axé Yeye Nimo*, presidido por Mãe Ilza de Oxum, yalorixá que viria a ser minha avó-de-santo e mãe-de-santo de Pai Guaracy de Logum-Edé, meu pai-de-santo e iniciador no Candomblé Keto.

Um ano se passou e, no dia 27 de janeiro de 2001, fui levado pelos “caminhos da espiritualidade” ao processo de iniciação no Candomblé, no *Ile Axe Logun Boye Lola* – “A casa daquele nascido da riqueza e vindo da nobreza” – uma das casas de Candomblé existentes em Fortaleza. Nesse espaço, consegui meu reequilíbrio espiritual, além de encontrar o acolhimento em um período que meus caminhos de vida estavam bastante confusos. Como forma de retribuição, resolvi desenvolver um trabalho social voltado para o benefício dos adeptos que me pareciam ser discriminados por sua cultura e religião. Foi nessa vivência religiosa que reconheci meu pertencimento afrodescendente, minha ancestralidade e as tradições culturais. Somente nessa época percebi minha aproximação com o universo da cosmologia²⁵ de base africana.

No decorrer do processo de iniciação, percebi que o Candomblé era uma religião complexa e ritualística de ligação com a natureza. Sua riqueza cultural cada vez mais me fascinava, constituindo um sistema simbólico fundamental para a formação de minha identidade religiosa. Percebo, com a ajuda de Cantuário (2009, p. 26-27), que:

[...] a religião caracteriza-se como afirmação subjetiva de que existe algo transcendental, algo maior, mais fundamental do que a esfera imediatamente acessível. As religiões se compõem de várias dimensões; particularmente, temos de pensar nas seguintes: a fé, a institucional, a ritualista, a da experiência religiosa e da ética. As religiões cumprem funções individuais e sociais. Elas integram socialmente, uma vez que membros de uma comunidade religiosa compartilham a mesma cosmovisão, seguindo valores comuns e praticando sua fé em grupos, em congregação, desenvolvendo uma rede de sociabilidades, analisando aqui em particular nas religiões afro-brasileiras Umbanda e Candomblé.

O processo de iniciação sempre começa com um grande chamado para a espiritualidade, como dizem muitos adeptos: ou estamos nela pelo amor aos orixás ou pela

²⁵ Cosmologia – Segundo Bueno (2000), é a narrativa ou doutrina a respeito dos princípios que governam o mundo, o Universo. Ciência que estuda o Universo e sua evolução.

dor, através dos sinais que são mostrados, avisando que esse é o momento da transformação, o momento de uma morte para o mundo profano e o renascimento para o mundo sagrado das energias da natureza, o mundo sagrado dos orixás. O jogo de búzios é o agente determinante da mensagem dos *Òrìsà* que, segundo os yorubás,

[...] designam as divindades servidoras da humanidade pelo nome genérico de *Òrìsà*, que é aceito pela modalidade de culto aqui estabelecida com o nome de Candomblé de Kétu ou Nagô, numa alusão conjunta às suas origens étnicas. Da mesma forma como *Olódùmare* criou as divindades e espíritos a fim de servirem ao seu mundo. Esses seres divinos são de natureza complexa e sempre devem ser considerados em conjunto. Segundo as tradições reveladas, alguns seriam divindades primordiais pela convivência com o Ser Supremo nos primórdio dos acontecimentos. Outros são figuras históricas, reis, rainhas, fundadores de cidades que foram divinizados devido a atos relevantes ou ligações fantásticas com os elementos naturais – a terra, vento, a caça, rios, ervas, minerais. São geralmente denominadas *Òrìsà*, *Irunmalè*, ou *Imalè e Eborá*. (BENISTE, 2004, p. 77)

Determinado o processo de iniciação através do jogo de búzios, os *ebós*²⁶ que o futuro *elegun*²⁷ irá tomar, como deve ser a preparação do terreiro para recebê-lo e em que local da natureza (matas, rios, mar, pedreiras, estradas etc), deve acontecer o primeiro encantamento ou contato com o *Òrìsà* que nascerá ou que lugar irá receber o seu *Àse*. O *Àse* das forças da natureza é parte do *Òrìsà*, porque o seu culto é exatamente dirigido a esses elementos naturais. *Òrìsà* é a parte disciplinada de tais forças, a parte que é controlada para formar um elo nas relações da humanidade com o Ser Supremo.

Desse modo, considero necessário e relevante explicitar a partir desse ponto os fundamentos básicos do Candomblé, os *Òrìsà* que fazem parte dessa religião no Brasil, bem como os elementos da natureza a que são relacionados e as características associadas aos seus

²⁶ Comidas de orixás e banhos que são encantadas, rezadas e passadas no corpo dos filhos, adeptos ou consulentes, sempre em língua yorubá para presentear os Odus (caminhos de vida que possam nos ajudar ou estão atrapalhando).

²⁷ Segundo Beniste (2004), *Òrìsà* é força pura, *àse* imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles. Esse ser escolhido pelo *Òrìsà* é chamado de *elegun* – aquele que tem o privilégio de ser “montado”, *gún*, por ele. Torna-se o veículo que permite ao *Òrìsà* voltar à Terra para saudar e receber as provas de respeito de seus descendentes que o evocam. Essa descendência é um conceito baseado na ideia de que o *Òrìsà* é um antepassado ancestral de clãs e devidamente divinizado.

filhos/filhas. Tratei então de construir esse quadro explicativo com base nos escritos de Verger (2000), Silva (2005), Carneiro (2008), Beniste (2004) e Cantuário (2009).

Òrisà	Elementos da Natureza – Características – Lendas (<i>Itans</i>)	Características dos filhos
Exu	Exu é um orixá ou um eborá de múltiplos e contraditórios aspectos, o que torna difícil defini-lo de maneira coerente. De caráter irascível, ele gosta de suscitar dissensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas. É astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente, a tal ponto que os primeiros missionários, assustados com essas características, compararam-no ao diabo, dele fazendo o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção, ódio, em oposição à bondade, à pureza, à elevação e ao amor de Deus. Entretanto, Exu possui o seu lado bom e, se ele é tratado com consideração, reage favoravelmente, mostrando-se serviçal e prestativo. Se, pelo contrário, as pessoas se esquecerem de lhe oferecer sacrifícios e oferendas, podem esperar todas as catástrofes. Exu revela-se, talvez, dessa maneira, o mais humano dos orixás, nem completamente mau, nem completamente bom.	Caráter variável, ao mesmo tempo bom e ruim, compreensão dos problemas alheios, são conselheiros e intrigantes. Procuram fazer tudo certo, mas, se resolverem, fazem tudo errado, são pessoas fortes e incansáveis, desordeiros, animados, alegres e brincalhões.
Ogum	Ogum, como personagem histórico, teria sido o filho mais velho de <i>Odùduà</i> , o fundador do Ifé. Era um temível guerreiro que brigava sem cessar contra os reinos vizinhos. Dessas expedições, ele trazia sempre um rico espólio e numerosos escravos. Guerreou contra a cidade de Ará e a destruiu. Saqueou e devastou muitos outros Estados e apossou-se da cidade de Ire, matou o rei, aí instalou seu próprio filho no trono e regressou glorioso, usando ele mesmo o título de <i>Onûré</i> , “Rei de Ire”. Ogum no Brasil é conhecido, sobretudo, como deus dos guerreiros. Perdeu sua posição de protetor dos agricultores, pois os escravos, nos séculos anteriores, não possuíam interesse pessoal na abundância e na qualidade das colheitas e, sendo assim, não procuravam sua proteção nesse domínio. Isso explica, igualmente, pouco a pouco que os yorubás, escravos no Brasil, deram ao Òrisà Oko, cujo culto continuou popular na África. Como deus dos caçadores, Ogum foi substituído por Oxossi, trazido à Bahia pelos africanos de Kêto, fundadores dos primeiros candomblés desse Estado.	Nada temem, atléticos, agressivos e de mau humor. Como maridos, são brutais e insensíveis, viris e conquistadores, costumam separar e juntar. São rápidos, agem sem pensar, ofendem-se facilmente, insistentes naquilo que desejam, emotivos, impacientes e brigões.
Oxossi	Oxossi, o deus dos caçadores, teria sido o irmão caçula ou filho de Ogum. Sua importância deve-se a diversos fatores. O primeiro é de ordem material, pois, como Ogum, ele protege	São espertos, ágeis, esbeltos, têm senso de responsabilidade.

	<p>os caçadores, torna suas expedições eficazes, delas resultando caça abundante. O culto de Oxossi encontra-se quase extinto na África, mas bastante difundido no Novo Mundo. Na Bahia chega-se mesmo a dizer que ele foi rei de Kêto, onde outrora era cultuado. Isso é explicado, talvez, pelo fato de esse país ter sido completamente destruído e saqueado pelas tropas do reino de Daomé, no século passado, e seus habitantes, inclusive os iniciados de Oxossi, terem sido vendidos como escravos para Brasil e Cuba. Esses africanos trouxeram consigo o conhecimento do ritual de celebração desse culto. Chegou-se a tal ponto que, embora extinto, ainda em Kêto, nos locais onde Oxossi recebia outrora oferendas e sacrifícios já não existem atualmente pessoas que saibam ou desejem cultuá-lo.</p>	<p>Apaixonados, românticos, carinhosos, volúveis, narcisistas, são festeiros, amáveis, educados e muito estimados, têm qualidades artísticas, criatividade, iniciativa, são francos ao ponto de serem grosseiros.</p>
Ossain	<p>Ossain é a divindade das plantas medicinais e litúrgicas. A sua importância é fundamental, pois nenhuma cerimônia pode ser feita sem a sua presença, sendo ele o detentor do Asè (o poder), imprescindível até mesmo aos próprios deuses. O nome das plantas, a sua utilização e as palavras (ofò), cuja força desperta seus poderes, são os elementos mais secretos do ritual no culto aos deuses iorubás. O símbolo de Ossain é uma haste de ferro, tendo, na extremidade superior, um pássaro em ferro forjado; essa mesma haste é cercada por seis outras dirigidas em leque para o alto. Uma história de Ifá nos ensina como “o pássaro é a representação do poder de Ossain. É o seu mensageiro que vai a toda parte, volta e se empoleira sobre a cabeça de Ossain para lhe fazer o seu relato”. Esse simbolismo do pássaro é bem conhecido das feiticeiras, aquelas frequentemente chamadas Eleye, “proprietárias do pássaro-poder”.</p>	<p>Frágeis, saúde delicada, responsáveis, volúveis, sem ambição, são dados a estudos e reflexões; sonhadores, esquisitos e desligados, preservam a liberdade. Dotados de muita energia, são prestativos e carentes, ligados à família, mas gostam de viver de forma independente.</p>
Obalua ou Omolu	<p>Obalúayé (“Rei Dono da Terra”) ou Omulu (“Filho do Senhor) são os nomes geralmente dados a Sànpònná, deus da varíola e das doenças contagiosas, cujo nome é perigoso ser pronunciado. Melhor definindo, ele é aquele que pune os malfeitores e insolentes, enviando-lhes a varíola. O culto a Obaluaê, assim como o de Nanã Buruku, parece fazer parte de sistemas religiosos pré-Odùduà. Nem um nem outro consta da lista dos companheiros de Odùduà ou de sua chegada a Ifé, mas algumas lendas de Ifá dizem que Obaluaê estava já instalado em Òkè Itase antes da chegada de Orunmilá, que fazia parte daquele grupo. No Brasil, como na África, Xapanã é prudentemente chamado Obaluaê ou Omolu. É sincretizado com São Roque, na Bahia, e com São Sebastião, no Recife e no Rio de Janeiro. As pessoas que lhe são consagradas usam dois tipos de colares: o lagidiba, feito de pequeninos discos pretos enfiados, ou colar de contas marrons com listras pretas. Quando o deus se manifesta sobre um de seus iniciados, ele é</p>	<p>Possuem a marca do orisà no corpo, resistência diante das doenças, relacionamento social difícil, gostam da família, dedicam-se a outras pessoas a ponto de esquecer de si próprios, generosos e com senso de responsabilidade, gostam de se modificar, reservados e caseiros, muita intuição.</p>

	<p>acolhido pelo grito “Atotô!” Seus iaôs dançam inteiramente revestidos de palha da costa. A cabeça também é coberta por um capuz da mesma palha, cujas franjas recobrem seu rosto. Em conjunto, parecem pequenos montes de palha, em cuja parte inferior aparecem pernas cobertas por calças de renda e, na altura da cintura, mãos brandindo um xaxará, espécie de vassoura feita de nervuras de folhas de palmeira, decorada com búzios, contas e pequenas cabaças que se supõem conter remédios. Dançam curvados para frente, como que atormentados por dores, e imitam sofrimento, as coceiras e os tremores de febre.</p>	
Oxumaré	<p>Oxumaré é a serpente-arco-íris; suas funções são múltiplas. Diz-se que ele é um servidor de Xangô e que seu trabalho consiste em recolher a água caída sobre a terra, durante a chuva, e levá-la de volta às nuvens. Oxumaré é a mobilidade e a atividade. Uma de suas obrigações é a de dirigir as forças que produzem o movimento. Ele é o senhor de tudo o que é alongado. O cordão umbilical, que está sob seu controle, é enterrado, geralmente com a placenta, sob uma palmeira que se torna propriedade do recém-nascido, cuja saúde dependerá da boa conservação dessa árvore. Ele é o símbolo da continuidade e da permanência e, algumas vezes, é representado por uma serpente que se enrola e morde a própria cauda. Enrola-se em volta da terra para impedi-la de se desagregar. Se perdesse as forças, isso seria o fim do mundo – eis aí uma excelente razão para não se negligenciar as suas oferendas. Oxumaré é, ao mesmo tempo, macho e fêmea. Essa dupla natureza aparece nas cores vermelha e azul que cercam o arco-íris. Ele representa também a riqueza, um dos benefícios mais apreciados no mundo dos iorubás. No Brasil, as pessoas dedicadas a Oxumaré usam colares de contas de vidro amarelas e verdes; seus iniciados usam brajã, longos colares de búzios, enfiados de maneira a parecer escamas de serpente, e trazem na mão um ebiri, espécie de vassoura feita com nervuras das folhas de palmeira. Outras vezes seguram também uma serpente de ferro forjado. Durante suas danças, seus iaôs apontam alternadamente para o céu e para a terra.</p>	<p>Tendências à riqueza, generosidade, não negam a ajuda, têm beleza, são elegantes e despertam atenções. Pessoas dadas a surpresa, são dinâmicos e curiosos, inteligentes, espertos, pacientes, perseverantes, exibicionistas, raivosos, possuem cacoetes.</p>
Nana	<p>Nàná Buruku ou Nàná Bùkùkù é uma divindade muito antiga. A área que abrange o seu culto é muito vasta e parece estender-se de leste, além do Níger, pelo menos até a região Tapa, a oeste, além das regiões dos Guang, ao nordeste dos Asbantí. No entanto, se o culto de Nanã Buruku confunde-se no leste com o de Xapanã-Obaluaê-Omolu, dele se afasta completamente no oeste. Nanã é conhecida no Novo Mundo, tanto no Brasil como em Cuba, como a mãe de Obaluaê. Os colares de contas de vidro são usados por aqueles que são</p>	<p>São velhas antes do tempo, lentas nos atos e ações, calmas, equilibradas, trabalhadoras, gentis, dignas, tem reservas sobre os homens, resistência física, autera, sem beleza ou</p>

	consagrados na cor branca com listras azuis. Seus adeptos dançam com a dignidade que convém a uma senhora idosa e respeitável. Seus movimentos lembram uma andar lento e penoso, apoiado num bastão imaginário que os dançarinos, curvados para a frente, parecem puxar para si.	vaidade, não suportam desordens e desperdício, gostam de crianças, reclamam muito, são sábias, carinhosas e ranzizas.
Oxum	Oxum é a divindade do rio de mesmo nome que corre na Nigéria, em Ijexá e Ijebu. Era, segundo dizem, a segunda mulher de Xangô, tendo vivido antes com Ogum, Orunmilá e Oxossi. As mulheres que desejam ter filhos dirigem-se a Oxum, pois ela controla a fecundidade, graças aos laços mantidos com Ìyámi-Àjé (“Minha Mãe Feiticeira”). No Brasil, os adeptos de Oxum usam colares de contas de vidro de cor amarelo-ouro e numerosos braceletes de latão. O dia da semana consagrado a ela é o sábado e é saudada, como na África, pela expressão “Ore Yèyè o!!!” (“Chamemos a benevolência da Mãe!!!”). A sua dança lembra o comportamento de uma mulher vaidosa e sedutora que vai ao rio se banhar, enfeita-se com colares, agita os braços para fazer tilintar seus braceletes, abana-se graciosamente e contempla-se com satisfação num espelho. O ritmo que acompanha as suas danças denomina-se “ijexá”, nome de uma região da África, por onde corre o rio Oxum.	Graciosas, elegantes, sensuais, delicadas, o encanto é uma arma para conseguir o que desejam. Chegam a ser infantis, não recusam nada, têm premonição, adoram joias, são emotivas, voz suave, dependentes, meigas, sorridentes, astutas.
Obá	Obá, divindade do rio de mesmo nome, foi a terceira mulher de Xangô. Como as duas primeiras, Oya e Oxum, ela foi também mulher de Ogum, segundo uma lenda de Ifá: “Obá era um orixá feminino muito enérgico e fisicamente mais forte que muitos orixás masculinos. Ela desafiou e venceu na luta, sucessivamente, Oxalá, Xangô e Orunmilá. Chegada a vez de Ogum, aconselhado por um babalaô, ele preparou uma oferenda de espigas de milho e quiabo. Amassado tudo num pilão, obtendo uma pasta escorregadia, que espalhou pelo chão, no lugar onde aconteceria a luta. Chegado o momento, Obá, que fora atraída até o lugar previsto, escorregou sobre a mistura, aproveitando-se Ogum para derrubá-la e possuí-la no ato”. No Brasil, assim que Obá aparece num Candomblé, manifestada em uma de suas iniciadas, ata-se um turbante em sua cabeça a fim de esconder uma de suas orelhas, devido a manipulação induzida por Oxum. Se Oxum manifesta-se no momento, a tradição exige energicamente para separá-las. A dança de Obá é guerreira: ela brande um sabre com uma das mãos e leva um escudo na outra.	Mulheres valorosas, são incompreendidas. Atitudes agressivas em consequência de experiências não bem sucedidas, tendências viris, ambiciosas, buscam nada perder. Masculinizadas, forte aparência física, não levam desaforos, julgam-se superiores junto ao marido ou a outras mulheres.
Yemanjá	Iemanjá, cujo nome deriva de Yèyè Omo ejá (“Mãe cujos filhos são peixe”), é o orixá dos Egbá, uma nação yorubá estabelecida outrora na região entre Ifé e Ibadan, onde existe ainda o rio Yemanjá. As guerras entre nações yorubás levaram	Imprevisíveis como as ondas, ciumentas, esposas e mãe zelosas, perdoam,

	<p>os Egbá a emigrar na direção oeste, para Abeokutá, no início do século XIX. Evidentemente, não lhes foi possível levar o rio, mas, em contrapartida, transportaram consigo os objetos sagrados, suportes do Ase da divindade, e o rio Ògùn, que atravessa a região, tornou-se, a partir de então, a nova morada de Yemanjá. Yemanjá é uma divindade muito popular no Brasil, seu axé é assentado sobre pedras marinhas e conchas, guardadas numa porcelana azul. Seus adeptos usam colares de contas de vidro transparentes e vestem-se, de preferência, de azul-claro. Na dança, suas iaôs imitam o movimento das ondas, flexionando o corpo e executando curiosos movimentos com as mãos, levadas alternadamente à testa e à nuca, cujo simbolismo leva a proteção dos Oris(cabeças). Manifestada em suas yaôs, Iemanjá segura um abano de metal branco e é saudada com gritos de “Odò Ìyá!!!” (“Mãe do rio”).</p>	<p>mas não esquecem. Desconfiadas, fazem coisas e tiram o corpo fora, exigentes no respeito à posição assumida.</p>
Iansã – Oya	<p>Oya (Oiá) é a divindade dos ventos, das tempestades e do rio Níger que, em iorubá, chama-se Odò Oya. Foi a primeira mulher de Xangô e tinha um temperamento ardente e impetuoso. Conta uma lenda que Xangô enviou-a em missão na terra dos Baribas, a fim de buscar um preparado que, uma vez ingerido, lhe permitiria lançar fogo e chamas pela boca e pelo nariz. Oiá, desobedecendo às instruções do esposo, experimentou esse preparado, tornando-se também capaz de cuspir fogo, para grande desgosto de Xangô, que desejava guardar só para si esse terrível poder. Oya foi, no entanto, a única das mulheres de Xangô que, ao final do seu reinado, seguiu-o na sua fuga para Tapa. E, quando Xangô recolheu-se para baixo da terra em Kossô, ela fez o mesmo em Irá. As pessoas dedicadas a Iansã, nome sob o qual ela é mais conhecida no Brasil, usam colares de contas de vidro grená. Seus símbolos são como na África: os chifres de búfalo e um alfanje, colocados sobre seu “pejí”.</p>	<p>Audaciosas, poderosas, astutas e ciumentas, dedicadas ao companheiro, não admitindo ser enganadas. São fiéis e leais, podendo mudar caso sejam contrariadas em seus projetos. Vistasas, bonitas, possessivas, atividade sexual, são do momento, sentem-se bem diante dos problemas, sabem viver na tempestade, energia e dinamismo.</p>
Xangô	<p>Xangô, como todos os outros imolè (orixás), pode ser descrito sob dois aspectos: histórico e divino. Como personagem histórico, Xangô teria sido o terceiro Aláàfin Òyó, “Rei de Oyó”, filho de Oranian e Torosi, a filha de Elempê, rei dos Tapás, aquele que havia firmado uma aliança com Oranian. Xangô cresceu no país de sua mãe, indo instalar-se, mais tarde, em <i>Kòso</i> (Kossô), onde os habitantes não o aceitam por causa de seu caráter violento e imperioso; mas ele conseguiu, finalmente, impor-se pela força. Em seguida, acompanhado pelo seu povo, dirigiu-se para Oyó, onde estabeleceu um bairro que recebeu o nome de Kossô. Conservou, assim, seu título de <i>Oba Kòso</i>, que, com o passar do tempo, veio a fazer parte de seus <i>oríkì</i>. Dadá-Ajaká, filho mais velho de Oranian, irmão consanguíneo de Xangô, reinava então em Oyó. Dadá é</p>	<p>Conscientes de uma suposta realeza, sentimentos ligados à justiça, não admitem ser contrariados, podendo ser violentos e incontroláveis. Tendências à obesidade, ligados à mãe, liderança, gostam da vida, mas temem a morte. Vingativos, orgulhosos, teimosos,</p>

	<p>o nome dado pelos yorubás às crianças cujos cabelos crescem em tufos que se frisam separadamente. “Ele amava as crianças, a beleza das artes; de caráter calmo e pacífico e não tinha a energia que se exigia de um verdadeiro chefe dessa época”. Xangô o destronou e Dadá-Ajaká exilou-se em Igboho, durante sete anos de reinado de seu meio-irmão. Teve de se contentar, então, em usar uma coroa feita de búzios, chamada <i>adé</i> de <i>baàyàni</i>. Depois que Xangô deixou Oyó, Dadá-Ajaká voltou a reinar. Em contraste com a primeira vez, ele se mostrou agora valente guerreiro, voltou-se contra os parentes da família materna de Xangô, atacando os Tapás. O culto de Xangô é muito popular no Novo Mundo, tanto no Brasil como nas Antilhas. No Recife, seu nome serve mesmo para designar o conjunto de cultos africanos praticados no Estado de Pernambuco. Na Bahia, seus fiéis usam colares de contas vermelhas e brancas, como na África. Assim que Xangô aparece manifestado em um de seus iniciados, as pessoas o saúdam, gritando: “Kawó-kabiyèsíl!!” (“Venham ver o Rei descer sobre a Terra!”)</p>	<p>atrevidos, elegantes, gulosos, dorminhocos, conquistadores, infiéis, ciumentos e senhores de sua obrigação.</p>
<p>Logum Edé</p>	<p>Erinle teria tido, com Oxum Ipondá, um filho chamado Lógun Edé (Logunedé), cujo culto se faz ainda, mas raramente, em Ilexá, onde parece estar em vias de extinção. No Brasil, tanto na Bahia como no Rio de Janeiro, Logun Edé tem, entretanto, numerosos adeptos. Esse deus tem por particularidade viver seis meses do ano sobre a terra, comendo caça, e os outros seis meses sob as águas de um rio, comendo peixe. Ele seria também alternadamente do sexo masculino, durante seis meses, e do sexo feminino durante os outros seis meses. Esse deus, segundo se conta na África, tem aversão por roupas vermelhas ou marrons. Nenhum dos seus adeptos ousaria utilizar essas cores no seu vestuário. O azul turquesa, entretanto, parece ter sua aprovação.</p>	<p>Bonitos e de trato fácil, orgulhosos de sua beleza, são eternos jovens mulherengos, calmos, educados, ciumentos, individualistas, pão duro, narcisistas, vaidosos, gostam de demonstrar grandeza; quando veem uma roupa cara e outra barata, compram a mais cara.</p>
<p>Oxoguan</p>	<p>Òrìsà Ògìyán é um orixá funfun jovem e guerreiro, cujo templo principal encontra-se no Ejigbô. Foi a esse local que esse orixá chegou, depois de uma viagem que o fez passar por vários lugares; num deles, Ikiré deixou um de seus companheiros, que se tornou o opulento Òrìsà-Ìkìrè. Chegando ao ponto final de sua viagem, tomou o título de Eléjìgbó, rei de Ejigbô. Porém, uma característica desse orixá era o gosto descontrolado que tinha pelo inhamé pilado, chamado iyán, que lhe valeu o apelido de “Orixá-Comedor-de-Inhamé-Pilado”, o que se exprime em yorubá pela frase Òìsà-je-iyán. Comia inhamé dia e noite; de fato, o inhamé era-lhe necessário a todas as horas. Dizem que ele foi o inventor do pilão para facilitar a preparação de seu prato predileto. Também, quando um elégùn desse orixá é possuído por ele,</p>	<p>Alto, robusto, amigos das mulheres, gostam de mandar; vaidoso, dificuldades no emprego, não gostam de ser mandados. Procuram impressionar. Faladores, brincalhões, intuitivos, alegres, gostam da vida, não são agressivos, mandões e</p>

	traz sempre na mão, ostensivamente, um pilão com alusão a sua preferência alimentar. Esse detalhe é conhecido no Brasil pelas pessoas consagradas a Oxaguiã que, quando estão em transe durante suas danças, agitam com a mão, infalivelmente, o pilão simbólico. Além disso, a festa que lhe oferecem todos os anos chama-se “o Pilão de Oxaguiã”.	preguiçosos.
Oxalufan	Òrìsànlá ou Obàtálá, “O Grande Orixá” ou “Rei do Pano Branco”, ocupa uma posição única e incontestada do mais importante orixá e o mais elevado dos deuses yorubás. Foi o primeiro a ser criado por Olodumaré, o deus supremo. Òrìsànlá ou Obàtálá é também chamado o Orixá ou o Rei dos Igbôs. Tinham um caráter bastante obstinado e independente, o que lhe causava inúmeros problemas. Òrìsànlá foi encarregado por Olodumaré de criar o mundo com o poder de sugerir e o de realizar, razão pela qual é saudado com o título de Aláábálá. Para cumprir sua missão, antes da partida, Olodumaré entregou-lhe o “saco da criação”. O poder que lhe fora confiado não o dispensava, entretanto, de submeter-se a certas regras e de respeitar diversas obrigações como os outros orixás. Seu culto permanece ainda relativamente bem preservado nessa cidade tranquila, que se caracteriza pela presença de numerosos templos, igrejas católicas e protestantes e mesquitas que atraem, todas elas, aos domingos e sextas-feiras, grandes números de fiéis de múltiplas formas de monoteísmos importados do estrangeiro.	Pessoas calmas e dignas, teimosas, não mudam planos mesmo com opiniões contrárias, assumem a consequência de seus atos. Frágeis, podem ter defeito de nascença do corpo; friorentos e vingativos, podem ficar afastados dos intimismos carnis, autocontrole, perfeição e gosto simples.

No meu caso, os primeiros *ebós* e comidas de santo que foram feitas ajudaram-me a reestabelecer os passos fortes para a caminhada espiritual que viria a trilhar nesse mesmo ano. Recordo com clareza como as velas acesas, o cheiro de dendê dos acarajés (comida desse orixá feita com feijão branco pilado, camarão e cebola fritos no dendê) feitos para *Yansã*, os acaçás (comida feita com a farinha do milho branco, cozido e enrolado em palha de babaneira) para *Oxalá* e o ato de deitar na primeira esteira no final da tarde fascinaram-me. Aquele novo mundo de pés no chão e roupas brancas havia me conquistado e me fazia sentir em casa; estava protegido, apesar da falta de entendimento mais aprofundado do que tudo aquilo representaria. Logo estava integrando aquela comunidade como *abian* (filho-de-santo que ainda não foi iniciado na tradição candomblecista). Passei então a dedicar os meus domingos ao terreiro, e a cada visita o encantamento com os orixás, *erês*²⁸, caboclos e guias

²⁸ Erês – Divindades crianças que acompanha o orixá, que recebe nomes específicos de acordo com cada culto.

da casa envolvia-me em uma escala gradativa de plenitude. As novas amizades com os irmãos/irmãs-de-santo suprimam espaços que antes estavam preenchidos pelo desconhecimento e o medo da espiritualidade. Os vínculos criados e as relações estabelecidas com aquela comunidade e a amizade com o pai-de-santo arrancaram-me da depressão que cercava meus pensamentos, dando novas perspectivas de seguir na jornada cotidiana. Estar no terreiro aos domingos era buscar força para trabalhar durante a semana e seguir agora tentando cuidar dos meus familiares. Inconscientemente ou levado pela espiritualidade, comecei a ocupar o papel que antes era exercido por Tia Fransquinha.

Acompanhei, com meu pai-de-santo e irmão/irmãs, algumas festas de Candomblé em outras casas, na ânsia de tentar entender e visualizar como seria minha inserção nos rituais, mas percebi que a festa é apenas o momento de integração da casa ou *Ilé* com aqueles que estão fora dos muros do terreiro. Passei então a perceber que a ritualística do Candomblé era mais densa do que pensava, o que me deixava intrigado e curioso. Tratei então de seguir com as visitas frequentes aos domingos: percebia que naquela pequena casa não eram realizados muitos rituais, mas estava gostando de ocupar meus pensamentos com aquele novo mundo, afinal, o mundo diferente das tradições, lendas, o segredo das folhas e o encantamento exercido pelos orixás estava apaziguando meu espírito.

Nos primeiros jogos de búzios que foram feitos, meu destino já havia sido traçado, repetindo o que foi dito pelos outros médiuns a que fui levado enquanto criança. Teria realmente de ser iniciado para seguir caminho naquela religião, só não sabia que seria um “pulo na toca do coelho”, devido ao curto intervalo de tempo: entre a minha chegada no *Ilé* e a entrada para a iniciação, foram apenas cinco meses. No dia 1º de janeiro de 2001, levei minhas malas e o enxoval para começar a iniciação. Foram 28 dias em que senti uma força maior crescer dentro do meu peito. Os *ebós* me deixavam sempre cansados – estar nas matas, nas cachoeiras, na praia ao raiar do dia, em contato com as árvores sagradas das Yami²⁹, era uma troca de energia muito grande, e o sentido de renovação acontecia a cada momento. Sentia que muita coisa realmente ficaria para trás e um caminho desconhecido começava a ser aberto.

²⁹ Yami Osorongá – Feiticeiras sagradas, mulheres-pássaros, sacerdotisas do culto das Eleyes.

O ronco³⁰ era um local simples que não tinha nada, aparentemente, só minha esteira, mas no primeiro dia senti uma paz para as reflexões que antes não conseguia fazer. O cheiro de incenso antes dos rituais e o movimento das pessoas sempre me deixavam ansioso, pois nunca tinha presenciado tais funções. Estava ali porque queria manter meu equilíbrio, e a iniciação era uma condição estabelecida pela espiritualidade e, em seguida, a preparação para exercer meu sacerdócio, afinal, Xangô tinha me escolhido para isso.

Xangô, o deus do trovão, das pedreiras, da justiça e da verdade, aquele que lançava fogo pela boca quando falava para os seus, dono da oratória, das fogueiras: esse era o orixá que viria a comandar meus caminhos e reger minha vida a partir daquele momento. Virar *elegum* de Xangô era sentir todo esse fogo presente dentro do meu corpo, ter coragem de fazer o que não conseguia fazer antes, enfrentar o mundo com mais segurança e certeza da vitória, era a certeza de que não estava mais sozinho e que meu corpo agora era sagrado, afinal, banhava-se de toda essa energia a cada *Kao Kabiessile* que o chamavam a divinizar a terra dos homens.

Nos dias que seguiam minha iniciação, enfrentei vários conflitos internos, dentre esses o momento ápice e principal dos eventos, a hora da feitura em que o orixá realmente nasce com força para o mundo, os *eleguns* são raspados e coloca-se o *Kelé* (joia sagrada do orixá que fica no pescoço do filho em processo de iniciação por todos os dias que se seguem os rituais). Estava temeroso se o que realmente estava acontecendo ali era alguma coisa boa, era o temor de romper com as tradições cristãs aprendidas na infância, na escola e passadas por meus avós. Queria uma resposta de alguém se tudo o que estava acontecendo ali era realmente coisa de “Deus”; não entendia ao certo como era ser possuído por um deus, pela força sagrada dos orixás. O medo do desconhecido fazia com que meu corpo barrasse a incorporação. Nesse momento, os rituais seguiam e em todos os momentos meu babalorixá tentava me acalmar e deixar-me bem. A confiança que tinha nele era grande, mas o medo era maior, até o momento que Ya Ilza sentiu meu nervosismo e foi perto do apoti/apere (banco específico para as obrigações rituais) em que estava sentado. Nesse momento, já estava raspado, dando-me um beijo e passando toda a certeza de que estava no lugar certo quando falou: “*meu filho, não tenha medo, tudo aqui que está sendo feito é para o seu bem, confie em Deus*”. O Deus a que

³⁰ Ronco – Local sagrado que é destinado às iniciações e obrigações do culto aos orixás.

ela se referia era Olodumaré, o Deus Supremo, e o que eu estava imaginando era o Deus, pai de Jesus, que compunha a santa trindade cristã.

Naquele instante, acreditar em uma energia suprema me fez conseguir a resposta de que precisava para abrir os últimos centímetros da porta (minha vida) para a espiritualidade. Xangô nasceu transformando meus caminhos e gritando seu nome para a comunidade em uma linda festa realizada no dia 27 de janeiro de 2001.

Durante o meu primeiro ano de iniciado, a mudança em minha vida era notada por amigos e parentes mais próximos, principalmente em relação aos comportamentos, ações, emoções, vestuário e relacionamentos. Uma nova forma de viver, sentindo a energia e presença do meu orixá, me surpreendia cada vez mais. Xangô, além de orientar meus pensamentos, estava dentro do meu coração, batendo forte.

Assim, percorri o meu primeiro ano de iniciação, até o momento em que comecei a sentir outras presenças que me circulavam, principalmente em trabalhos envolvendo exus e caboclos. Os sonhos estranhos tinham voltado, assim como a mania de perseguição. Sabia que ao sair de casa era seguido por entidades diferentes de tempos passados, mas não conseguia vê-las. Relatei várias vezes esses eventos e as sensações para meu babalorixá, que sempre dizia que não podíamos cuidar disso agora porque não tinha idade espiritual dentro do Candomblé para isso, precisaria fazer primeiro minha obrigação de um ano de iniciação. Nessa mesma época, um irmão-de-santo que foi iniciado um ano antes também passava pelo mesmo problema e até então não tinha conseguido a atenção do pai-de-santo.

Os meses que transcorreram os primeiros eventos apenas intensificaram o desespero de sentir entidades me perturbando durante a noite, querendo conversar e ter atenção. A ânsia para incorporação, as visões repentinas de acompanhantes que apenas eu percebia tiravam meu equilíbrio e me deixavam temeroso. Hoje acompanho vários casos de filhos/filhas-de-santo no meu terreiro e o aprendizado solitário que tive me faz compartilhar experiências no sentido educativo com outros médiuns.

É interessante dizer que os conflitos, desentendimentos e não compreensão também estão presentes nas famílias-de-santo. As relações sociais podem estar perpassadas de mentalidades que fazem parte da sociedade abrangente, como: competitividade, inveja, perseguição entre os irmãos, dentre outros. Como todo agrupamento social, os terreiros das

religiões também podem estar impregnados desses aspectos negativos, mas que são integrantes da condição humana. É preciso dizer que, num misto, encontramos por lá atitudes e comportamentos prejudiciais, mas sem dúvida solidariedade, afetividades e afinidades entre esses membros da família-de-santo.

Em uma noite, em uma discussão com meu pai biológico, quando estava totalmente descontrolado, nervoso, furioso, ele veio: era o senhor Tranca Ruas das Almas que incorporou, dessa vez na presença de meus pais, transmitindo o recado de que iria me tirar do terreiro que fui iniciado, que não poderia mais ser ajudado lá, o tempo tinha terminado. Fui então buscar novos caminhos através de irmãos-de-santo que também estavam com a mesma dificuldade, principalmente em sua relação com o babalorixá³¹.

Tratamos de procurar o babalorixá Zezinho de Oxossi, que nos recebeu cordialmente e viu meu acompanhante espiritual (senhor Tranca Ruas das Almas), aceitando minha pertença em sua casa, o *Ile Axé Odetelemin*, devido ao culto que era realizado a essa entidade em sua casa por mais de 20 anos.³²

Nas visitas que seguia, passamos a intensificar nossa relação de amizade, tratando de agendar as obrigações necessárias, e em primeiro lugar estava a de chamar o senhor Tranca Ruas novamente à terra para perguntar o que ele queria como oferenda para apaziguá-lo, e que continuasse a me proteger, iniciando o seu culto nos meus caminhos, tornando-se um dos meus protetores. E, assim como foi pedido, foi feito no mês de julho de 2002. Quando seu assentamento foi preparado, Pai Zezinho percebeu a força que aquela entidade representaria em minha vida e logo passei a ser mais um médium para trabalhos espirituais que eram realizados em sua casa.

A confiança e o respeito geraram responsabilidades que não sabia ao certo como iria coordenar com minha rotina de trabalho nas escolas em que lecionava e as aulas a que assistia na universidade, na época recém-ingresso no curso de licenciatura em Física. Deveria ajudá-lo

³¹ Minha caminhada espiritual, assim como a de muitos adeptos das religiões de matriz africana, não foi necessariamente linear, sendo permeada de percalços, oscilações, encontros e desencontros, como expressão dos desafios da “vida na terra” e seu entrecruzamento com a vida extracotidiana de domínio das entidades espirituais.

³² Segundo Cantuário (2009), a justaposição das casas de Candomblés em relação às linhas e falanges da Umbanda vem a integrar a realidade das práticas das religiões de matriz africana, de modo que essa relação acontece paralelamente, mas nunca ao mesmo tempo, como na casa de Pai Zezinho de Oxossi, que no Candomblé segue a nação Nagô Vodum.

em seus trabalhos de atendimento, cambonando e em outra hora incorporando para reforçar o que foi realizado, dependendo do que era feito.

Permaneci no terreiro de Pai Zezinho por cinco anos e lá, na aproximação com os trabalhos de Umbanda, encontrei pela primeira vez o meu objeto de estudo, os pontos riscados. Foi o senhor Tranca Ruas, incorporado em Pai Zezinho, a primeira entidade que vi riscar o primeiro ponto em um trabalho para uma consulente. Fiquei intrigado, pois antes não tinha visto trabalho daquela forma, queria saber o que era aquilo e para que servia. Pai Zezinho sorriu e disse que as resposta vinham com o tempo.

As funções religiosas eram frequentes e sempre estava disposto a ajudar, curioso com o que acontecia e, interessado, questionava, procurando uma lógica sistemática como nas outras religiões. Percebi que o encanto realizado para os orixás naquela casa era diferente, mas preferia tentar entender a transformação que a espiritualidade fazia na vida dos filhos. Os questionamentos a respeito das leituras que realizava geravam lacunas que não eram respondidas nesse terreiro³³ de Candomblé, me fazendo buscar respostas em outras casas e através de outros iniciados mais velhos, fator que me fez procurar outros caminhos, mas que não abalou o respeito e a amizade que conquistei do meu pai-de-santo e irmãos/as com quem convivi durante tantos anos.

Diante dessas perspectivas, percorri uma trajetória de vida no Candomblé complicada por discordar de posturas hierárquicas autoritárias no seu interior, o que me fez andar por várias casas e axés (apesar de na grande maioria das vezes receber a denominação de energia espiritual, axé também pode designar famílias-de-santo) diferentes. Sabia que minha postura como iniciado e defensor da cultura e religião de matriz africana seria vista por muitos como audaciosa, e isso causaria bastante desconforto para os *babalorixás* e *yalorixás* mais velhos, afinal de contas, um olhar diferenciado agrada, mas também incomoda aqueles que estão presos a padrões hierárquicos e centralizadores de relações de poder.

Decidi então me preparar religiosamente para exercer no futuro o papel de sacerdote no Candomblé, ou seja, tornar-me um *babalorixá*, tomando as obrigações rituais corretas e no tempo certo: apenas em 2010, com dez anos de iniciado, abri o *Ilé Oba Oladeji* – caminhada difícil e tortuosa que me orgulha hoje como sacerdote. Em paralelo a esse percurso, cursei na

³³ Para melhor adequação do texto, me referirei a terreiro, roça, centro de trabalho espiritual e casa como espaço sagrado de culto religioso.

Universidade Federal do Ceará (UFC) o curso de licenciatura em Física e na Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA) o curso de Pedagogia, tornando-me educador, um dos fatores mais motivadores para construir e estruturar um “novo pensar” a respeito das religiões de matriz africana. Mais uma vez surgia o questionamento de como trabalhar esses processos com meus filhos/filhas-de-santo, e ao mesmo tempo com meu filho biológico, que também faz parte da religião e é uma das vítimas diárias de preconceitos e intolerâncias no ambiente escolar.

A formação que tive foi intensificada na pesquisa de Especialização na Universidade Regional do Cariri (URCA), onde cursei o Ensino da Literatura Brasileira e Africana, construindo caminhos para, no ano de 2010, submeter um projeto de pesquisa à Universidade Federal do Ceará para a seleção do mestrado acadêmico em Educação Brasileira. Na época já estava ciente de todas as dificuldades, empecilhos e cuidados que deveria ter por ser um sacerdote no Candomblé e estar pesquisando outro universo das religiões de matriz africana, a Umbanda. Isso se deve ao preconceito dos adeptos dessas duas religiões com os rituais, a perda de filhos-de-santo e, com isso, sua migração da Umbanda para o Candomblé e um possível questionamento dos rituais da Umbanda por parte de adeptos do Candomblé. Todos esse fatores me fizeram atentar a um cuidado que teria de ser emergente nos momentos iniciais de contato com o campo, pois a explicação inicial do propósito da pesquisa foi fundamental para minha permanência nos terreiros de Umbanda.

Fazer parte do Candomblé e estudar a Umbanda, para a maioria das pessoas do meu círculo religioso, poderia ser um movimento bastante contraditório, pela suposta hierarquia espiritual do Candomblé em relação à Umbanda. Todos esses elementos tiveram de ser desconstruídos com os interlocutores da pesquisa (sacerdotes e sacerdotisas da Umbanda), que em momentos iniciais mostravam resistência em marcar entrevistas ou se negavam, em princípio. Por isso, a primeira fase da pesquisa começou pelos sacerdotes com quem eu já tinha relações de afetividade, amizade e confiança, elementos que explicitarei mais adiante, quando descrevo especificidades da pesquisa. Na primeira fase, que denomino como exploratória, pude entender com maior profundidade esse universo e um pouco mais dos seus adeptos.

2.2 – Especificidades da pesquisa

Retornar para os terreiros de Umbanda foi fascinante, pois agora, com um olhar investigativo e acadêmico, pude perceber a riqueza de detalhes presentes nos pontos cantados e riscados, nos elementos religiosos, nas vestimentas, e entender como aqueles rituais motivam seus participantes a viver. Procurei fazer uma *entrada discreta* no campo, pois, como indica Bogadan e Biklen (1994, p. 118): utilize amigos dentro do sistema para entrar pela “*porta do cavalo*”. Uma entrada discreta é geralmente oportuna, embora, para alguns, possa proporcionar problemas éticos equivalentes aos envolvidos na investigação.

Esta pesquisa iniciou então com o levantamento bibliográfico para o entendimento e esclarecimento dos elementos fundamentais que encontraria em campo, os possíveis atores envolvidos e a formação dessas religiões a partir da luz de vários olhares de teóricos como Rio (1904), Pordeus Jr. (2000, 2002), Silva (2005), Pares (2007), Cantuário (2009). A elaboração de um diário de campo, elemento aglutinador de vivências, sentimentos e impressões a partir das interações com esses grupos, segue por orientação de Bogadan e Binklen (1994) e Corsaro (2005).

Nessa investigação qualitativa, é particularmente útil adentrar partindo da cosmovisão africana e respeitando os espaços e vínculos criados, de modo que as visitas aos terreiros (de Pai Valdo de Iansã, Pai Zezinho de Oxossi, onde também congregam Pai Ednardo do Quebra-Barreiras e Pai Ricardo de Oxossi, Mãe de Oxossi, Pai Paulo do Ogum Dilé e Pai Marcos Amorim) aconteceram gradualmente, e comecei a sistematizar a coleta dos primeiros pontos cantados, impressões do território em que estou inserido. De acordo com os teóricos citados anteriormente, o ideal é fazer o registro de forma não intrusiva do que vai acontecendo e recolher, simultaneamente, outros dados descritivos na tentativa de apreender algo através dos sujeitos. É poder participar das suas atividades, com o objetivo de obter prestígio, entender o modo de pensar do sujeito, simultaneamente reflexivo, na busca de elementos fundamentais para a construção da primeira etapa dessa pesquisa de campo. No começo do segundo semestre de 2010 procurei dimensionar os caminhos que viriam a ser percorridos, então decidi

entrar em campo pela primeira vez no mês de agosto de 2010, com o intuito de acompanhar a festa dedicada a Yemanjá³⁴ que acontece na Praia do Futuro, na cidade de Fortaleza.

A entrada no campo nesse momento dava-se pelo desejo de compreender melhor o olhar que os sacerdotes/sacerdotisas entrevistados/as tinham a respeito do meu objeto de pesquisa e qual a dificuldade na tentativa de encontrar os pontos riscados, pois os pontos cantados fazem como parte dos rituais cotidianos. Presumi então, a partir dos pressupostos teóricos, que a qualidade do trabalho de campo passa pelo estabelecimento de vínculos com os sujeitos pesquisados, quer a técnica de investigação seja a observação participante ou as entrevistas. Dessa forma, passei a frequentar regularmente os terreiros, entrevistando pais e mães-de-santo. A tônica é colocada na qualidade e na proximidade da relação em detrimento do formalismo.

Considerei importante iniciar a pesquisa de campo na primeira fase por sacerdotes/sacerdotisas da Umbanda que tivessem convivido no decorrer da minha vida como iniciado no Candomblé, na esperança de que esses sujeitos contribuíssem para a elucidação das questões iniciais dessa investigação: *analisar como acontece a relação ensino/aprendizagem dos símbolos e signos presentes nos pontos cantados e riscados das entidades que compõem o panteão religioso da Umbanda*. Parto assim das ideias de Cunha Jr. (2008, p. 75) de que o pesquisador da afrodescendência está de forma física e mental como parte do ambiente [...], na qual se instala a investigação desejada. Era de grande relevância adentrar esse campo partindo desses atores que me orientaram nos primeiros contatos com o universo dos feitiços e pontos riscados, contribuindo para o meu desenvolvimento espiritual.

Diante desse direcionamento, decidi iniciar pelo primeiro terreiro que encontrei os pontos riscados, o *Ile Axé Ode Telemin*, presidido por Pai Zezinho de Oxossi. Na intermediação do contato feito por Pai Ednardo do Quebra-Barreiras (atualmente filho-de-santo iniciado nessa casa), no momento de chegada, expliquei o real objetivo daquela visita e logo fui questionado por alguns ebomis (filhos-de-santo que já tinham completados o

³⁴ Segundo Cantuário (2009, p. 108), a festa de Yemanjá teve início em 1968. O evento conta com os seguintes momentos: inicia-se com a procissão que parte do Centro da cidade e então dirige-se à Praia do Futuro, onde está armado um palanque para receber as autoridades e representantes da religião, em particular da Umbanda. Segue-se com as giras e a entrega das oferendas e depois faz-se o encerramento da festa. Destacam-se fatos outros, não desprovidos de sentido, que merecem interpretação. Em meio a tudo, gritos, louvores a Iemanjá: a multidão manifesta entusiasmo com saudações e súplicas de felicidades e prosperidade naquilo que desejam.

primeiro ciclo na iniciação do Candomblé e completado a obrigação de sete anos, sendo considerados autoridades da casa) sobre estar estudando Umbanda e não Candomblé, uma reação já esperada diante da suposta superioridade espiritual e social admitida por muitos adeptos dessa religião.

No entanto, tratei de deixar o mais esclarecido possível o que pretendia fazer naquela pesquisa, quais eram meus objetivos reais, deixando-os à vontade para participar como interlocutores deste trabalho. O modelo que utilizei foi o de entrevista semiestruturada, junto com um roteiro, um caderno para anotações e um gravador simples. Notei que deixou Pai Zezinho bastante objetivo e nervoso, não facilitando muito a fluência do diálogo, por mais que tentasse. Percebi rapidamente que aquele modelo dificultaria minha abordagem, podendo comprometer a qualidade do material que seria recolhido, pois a mesma reação foi esboçada também por Pai Ednardo. Continuar aquela conversa depois com o gravador desligado rendeu mais apontamentos do que o corpo real da entrevista e logo fui chamado ao canto da sala por Pai Ricardo de Oxossi, um ebomi velho no santo (termo utilizado para pessoas que têm muitos anos de iniciado) e que também era pai-de-santo de Umbanda.

Pai Ricardo se colocou à disposição para a pesquisa e percebi que mais uma entrevista durante aquele dia poderia não me render muitos frutos se continuasse com a mesma abordagem. Tratei então de iniciar com uma conversa informal a respeito de outros aspectos para a preparação de clima mais propício e só em um momento oportuno adentrar ao foco da entrevista. Os trabalhos espirituais que exercia no terreiro de Pai Zezinho foram o gancho para iniciar meu real objetivo da pesquisa. O traquejo naquela terceira entrevista enriqueceu com detalhes meu trabalho, depois de deixá-lo à vontade.

Procurei tentar refazer o contato que tinha com outros terreiros, pois há vários anos não encontrava alguns desses sacerdotes/sacerdotisas, não tendo muito êxito e conseguindo apenas com Pai Valdo de Iansã, por encontrá-lo sempre na loja de artigos religiosos Zé Pilintra, no Centro da cidade de Fortaleza, onde faz atendimentos e consultas de jogo de búzios. Tratei de marcar uma entrevista.

Cheguei na casa do babalorixá Valdo de Oya no começo da noite. Era domingo e fui recepcionado por um filho-de-santo que brincava na área de entrada da sua casa com duas meninas, uma que já era iniciada, filha de Ewa, que deveria ter uns sete anos de idade, e outra que era filha biológica de uma ekede (cargo dado a mulheres que não incorporam, mas

dedicam suas vidas a cuidar e servir os orixás) da casa. O mesmo filho que me recepcionou foi falar com o sacerdote, que pediu que esperasse alguns instantes enquanto dava instruções para a preparando do último ebó.

Tratei de ficar atento aos detalhes do ambiente, anotando em meu diário de campo todas as impressões, falas e acontecimentos daquele segundo momento nos terreiros. Com um olhar investigativo, descrevi como os filhos estavam vestidos, o que faziam, o trânsito de pessoas e informações no terreiro. Alguns filhos que passaram por mim cumprimentei e troquei de benção (ato comum no Candomblé, quando os iniciados mais novos pedem a benção aos mais velhos).

Nos minutos que se seguiam à minha espera, uma jovem senhora apareceu com uma filhinha pequena nos braços perguntando por Válber (filho biológico do pai-de-santo do terreiro e herdeiro daquela casa, iniciado no Candomblé como filho de Omolu). A mulher estava procurando-o para rezar em seu filho. Ele pediu que esperasse por alguns minutos enquanto pegariam as folhas para rezar ou benzer a criança. Observei o ato com encanto e surpresa, pois nunca imaginei que aquele jovem franzino, aparentemente com 17 anos, com um ar de timidez e inocência, colocasse em ação seus dons mediúnicos daquela forma. Logo associei a ação ao seu orixá, pois era filho de Omolu, dono da cura, da saúde e da doença. Terminando a reza, aconselhou a mãe da criança a dar um banho de alfazema e um chá de erva-doce e disse que realmente se tratava de quebranto.

Instantes depois, na sala onde estava à espera, chega Pai Valdo, sempre trajando branco, cabelos longos escuros e sempre presos, de óculos e com um largo sorriso no rosto. Percebi Pai Valdo muito à vontade, fazia quase dois anos que não andava naquela casa, desde que passei por lá, quando tomei ebós e uma obrigação para reequilíbrio espiritual, um Igbá Ori³⁵. Achei que o clima pudesse ficar tenso por conta do meu afastamento, devido a minha falta de adaptação naquela casa e com os filhos-de-santo, mas nada disso aconteceu.

No decorrer da nossa conversa, logo após gravar a entrevista (considero relevante salientar que fiz três gravações porque toda vez que concluía uma ele me fornecia dados que julgavam fundamentais para a pesquisa), dessa vez resolvi partir para uma conversa informal com o intuito de obter aproximação e relembrar algumas boas experiências vividas no

³⁵ Igbá Ori – Obrigação para a cabeça e equilíbrio espiritual, sempre feita antes da vinda do orixá.

passado, como festas, rituais religiosos e momentos agradáveis. Apenas em um segundo momento procurei descrever a importância desta pesquisa para o entendimento da cultura presente nesse campo religioso e posteriormente para a construção de uma “nova” metodologia de ensino que também contemplasse as religiões de matriz africana no ensino fundamental.

As quatro primeiras entrevistas e a visita à festa de Yemanjá em 15 de agosto de 2010 fundamentaram meu trabalho de qualificação do mestrado. Considerei de fundamental importância levar esses dados para iniciar o processo de análise.

No decorrer do segundo semestre do curso, em 2011.1, cursei a disciplina Pesquisa Etnográfica Aplicada a Educação, ministrada pelo Prof. Dr. Eduardo Junqueira, e pude perceber com sua ajuda e contribuição dos teóricos que o trabalho que viria a construir seria uma pesquisa qualitativa com perspectiva etnográfica, devido ao curto espaço de tempo que teria no mestrado. Percebi no decorrer desse curso que precisaria dialogar com os autores trabalhados em sala de aula e ao mesmo tempo não ficar distante da metodologia afrodescendente, devido a minha trajetória religiosa e agora como sacerdote. Logo tratei de assumir posturas diferenciadas nos espaços de pesquisas e com os interlocutores, sendo transparente e objetivo, pois pretendia acompanhar mais de perto a dinâmica de um terreiro de Umbanda com que não possuísse vínculos afetivos.

Durante as entrevistas e vivências nos terreiros de Umbanda, percebi que um número significativo dos elementos do Candomblé também estavam presentes em suas práticas cotidianas, surgindo a necessidade de reavaliar o grupo pesquisado e com isso investigar casas de sacerdotes/sacerdotisas que fossem somente de Umbanda ou que trabalhassem efetivamente nessa perspectiva, apesar de já ter sido informado por Pordeus Júnior (2000) e Cantuário (2009) que “as religiões mantêm a tradição; contudo, inovam, reinventam, por questão de sobrevivência, haja vista não ser a cultura algo estático, havendo uma dinâmica que é contextual”. Os pesquisadores constataram que, depois da introjeção do Candomblé nos anos de 1970 no Estado do Ceará, muito adeptos realizaram um movimento migratório na busca de mais fundamentos religiosos e empoderamento dado pela legitimação do contexto da religião dos orixás.

Acresceu em muito à construção deste trabalho os contatos realizados no decorrer de minha vida espiritual e a andança de quase um ano nos terreiros de Umbanda com o olhar

focado para a construção desse objeto de pesquisa, desde a estruturação do projeto para a seleção no programa de pós-graduação. Nessa caminhada, direta ou indiretamente, as conversas informais, a observação, a construção do diário de campo e as entrevistas realizadas com os pesquisados ajudaram-me no entendimento do que me propus a investigar: quais os significados contidos nos símbolos e signos presentes nos pontos cantados e riscados da Umbanda na cidade de Fortaleza e como são transmitidas essas práticas educativas de terreiro.

Os aprofundamentos das questões vieram através das entrevistas semiestruturadas, baseadas nas reflexões iniciais acerca das atividades envolvendo os pontos riscados e, com isso, análises empreendidas simultânea e sucessivamente pelos atores ou promotores, por meio da interpretação. Os interlocutores envolvidos apontaram então melhores caminhos para a compreensão das condições e os limites de suas experiências e, eventualmente, explicitando os processos educativos aprendidos e passados para os adeptos de suas casas, as linhas ou falanges presentes na Umbanda, a definição do espaço sagrado denominado Aruanda, relações conflituosas entre a Umbanda do passado e dos dias atuais, desrespeitos e opiniões quanto à festa pública na Praia do Futuro, “festa de Yemanjá”. A interlocução com esses sujeitos tem me subsidiado em entender como foram ou têm sido os processos pedagógicos de ensino/aprendizagem nos terreiros de Umbanda e um maior entendimento da cosmovisão africana presentes nessas linguagens a partir dos signos pertencentes a esse universo simbólico.

No segundo momento das entrevistas, procurei adotar uma abordagem direta e sincera com os sacerdotes/sacerdotisas; porém, deixando-os mais à vontade e livres, explicitando claro o propósito da minha pesquisa. Segundo Cunha Jr. (2008, p. 77), falar da

[...] relação sujeito-sujeito no campo da pesquisa, da qual nos fala com grande propriedade a pesquisadora Narcimaria Luz, quando nos diz sobre pesquisadores de dentro da porteira e de fora de porteira. Pensando o espaço do terreiro, temos pesquisadores que pelas suas vivências, compromissos de vida, de pesquisa e de produção científica falam de um lugar de dentro do terreiro. Outros pesquisadores estudam o terreiro sem nenhuma vivência, tendo que decodificar e observar tudo nos mínimos detalhes, para inicialmente aprender sobre o que pretendem pesquisar. Estes executam posturas de atores externos àquela realidade, falam do lugar de observadores privilegiados pela ilustração científica, mas são observadores externos. [...] Formulam uma relação sujeito-objeto com a pesquisa. Dado o desconhecimento anterior e falta de intimidade com o entorno, com a construção e valores do espaço do terreiro, precisam sempre dar densidade à observação para possibilitar uma compreensão, necessariamente externa.

Como religioso, babalorixá, estou nas vivências cotidianas (festas, rituais de iniciação de filhos-de-santo etc.) nos terreiros de Candomblé de Fortaleza e Região Metropolitana, mas não dentro do espaço ritualístico da Umbanda. Nunca passei pelos fundamentos rituais ou desenvolvimento espiritual, o que fascina e me faz ter um olhar detalhado sobre o meu objeto de pesquisa. Por isso, na segunda etapa da pesquisa, procurarei adentrar aos terreiros, onde não possuo vinculação direta, e sim apenas intermediários que facilitem minha entrada no campo, com a intenção de contrastar impressões colhidas nessa primeira etapa.

Os objetivos fundamentais na segunda fase da pesquisa são de trabalhar no aprofundamento das questões colhidas nos terreiros – um universo que já conheço, mas não tenho profundidade –, na prática ritualística da Umbanda. Nunca passei por fundamentos ou desenvolvimentos, devido a minha iniciação no Candomblé ter sido primeiro. Diante dessa perspectiva, procuro dialogar com a metodologia afrodescendente que, segundo Luz (2004), os pesquisadores

[...] não trabalham com respeito à “cultura do outro”. Trabalham dentro da própria cultura e com dificuldades que afetam a própria existência. Existe uma discussão que nos introduz para pesquisa em terreiro e nós generalizamos aqui. Os de dentro da porteira e os de fora da porteira. Ou seja, aqueles que pesquisam dentro de realidades que já conhecem em grandes proporções e aqueles que pesquisam em realidades que eram anteriormente desconhecidas. A metodologia da pesquisa de afrodescendência é uma forma para pesquisadores de dentro da porteira com relação à situação, valores sociais de formas culturais das comunidades afrodescendentes. Existe um detalhe a mais que nem todos preenchem que é o do reconhecimento e conhecimento de um pensamento de base africana. Este conhecimento do pensamento de base africana se traduz num dos elementos de importância para a ruptura com as formas de hegemonia eurocêntricas de produção do conhecimento.

Estar dentro da realidade do terreiro e ter o conhecimento de base africana para dialogar com essas perspectivas metodológicas da pesquisa fortaleceram os pontos que pretendia explorar na segunda fase. Procurei, no começo do ano de 2011, com o intuito de construir o trabalho final da disciplina de Pesquisa Etnográfica Aplicada, a ajuda de uma adepta, Catarine de Yemanjá, que faz parte do Centro Espírita de Umbanda Cabocla Jacira, presidido por Mãe Cleane de Oxossi, no bairro Grande Bom Jardim.

Conheci Mãe Cleane de Oxossi na casa de Pai Carlos do Cibamba, em 28 de fevereiro de 2011, no fim de uma baia que antecedia sua viagem para Israel. Até então já tinha tentado contactá-la algumas vezes através de Catarine de Yemanjá, na época minha irmã-de-santo. Quando nos conhecemos, expliquei a relevância da minha pesquisa para os umbandistas e a construção de uma nova metodologia de ensino religioso, o que a fez prontificar-se a ajudar, abrindo as portas da sua casa.

Fiquei durante alguns meses tentando concretizar essa visita sempre através de Catarine, mas a doença de uma filha-de-santo abalou muito a rotina da casa e em outro momento fui informado que começaria o terço dos pretos/ pretas-velhas conduzido por Preta Mandinga, entidade protetora daquela casa, responsável por curas e trabalhos espirituais de elevação de entidades sem luz. O terço iniciou e, por conta da escrita do texto de qualificação, me mantive distante do campo, tempo necessário para levantar mais questionamentos.

Logo depois, na segunda semana de trabalhos dos pretos/pretas-velhas, um fato lamentável aconteceu, fazendo com que as atividades da casa mais uma vez fossem interrompidas; a morte da irmã biológica de Mãe Cleane, que era frequentadora da casa e sua neta-de-santo, filha de Mãe Paulinha, mãe-de-santo iniciada e consagrada naquele terreiro. Esse conjunto de fatores me distanciou do campo de pesquisa, mas não do foco do objeto que desejava encontrar: os pontos riscados e cantados, bem como o aprofundamento dos rituais religiosos da Umbanda e sua relação ensino-aprendizagem.

Cheguei ao Centro de Umbanda Cabocla Jacira em dia de gira ou baia. Era justamente o que aconteceria naquela noite. Logo na entrada, comecei a perceber o movimento dos filhos e filhas daquela casa antes de começar a baia e notei que a grande maioria dos frequentadores era mulher.

O terreiro tem todos os espaços pequenos divididos em ambientes específicos daquele grupo de entidades. Logo na entrada estava a casa de Exu, contendo as entidades da mãe-de-santo (Maria Padilha e o senhor Marabô), e ao seu lado estava o quarto de Zé Pilintra, onde também estavam presentes todos os catimbozeiros (Negro Gersadon, Maximiano, Bebo da Praia, Manoel Vicente, Raimundão da Jurema, Cibamba, Zé Brasil, Chiquita Preta, Leana, Leviana dentre outros). Atrás desse quarto, aproveitando a parede de fundo, ficava o quarto onde os filhos/filhas da casa podiam trocar de roupa e, perto da pequena entrada desse cômodo, ficava um pequeno banheiro à direita.

A casa de caboclo estava um pouco mais afastada da de catimbozeiro, pois lá estavam todos os caboclos índios da linha de Oxossi, Coral, Xangô, Pretos e Pretas-Velhas, Cangaço e Bahia, todos em espaços diferentes e bem organizados, representados por pequenas imagens bem separadas e limpas. O zelo daqueles altares estava específico, pois o cuidado que Mãe Cleane demonstrava ter com seus filhos e seu terreiro impressionava a qualquer olhar mais atento.

Do lado esquerdo, antes da entrada do terreiro, fica o espaço reservado para os Boiadeiros. Nesse local estava em destaque o dono da casa, Boiadeiro Navisala das Matas Claras, entidade da mãe-de-santo. Apenas esse tinha seu assentamento completo com ferramenta e obero/alguidar (prato de barro, cheio de tabatinga contendo os preparos específicos que constituem os fundamentos daquela entidade na Umbanda). Os demais Boiadeiros – Boiadeiro Ventania de Mãe Paulinha e o de Pai Alex do Ogum – estavam representados por assentamentos menores.

O terreiro aparentava ter dez metros de comprimento por seis de largura e logo percebi duas subdivisões: um pequeno quarto do lado direito de quem entra, onde estavam guardadas todas as indumentárias das entidades da casa, fechado por uma cortina transparente e, na parte final do terreiro, onde uma subdivisão feita por uma parede de dois metros e meio de altura era destinado para troca de roupas e um quarto do lado esquerdo, onde continham muitas quartinhas brancas, me levando logo a presumir ser o quarto de Oxalá (destinadas a rainhas, reis, príncipes e princesas). No terreiro, muitos bancos estavam espalhados pelos cantos para os filhos e entidades incorporadas sentarem. Nas paredes de ambos os lados, estavam imagens de santo católicos e anjos, demarcando uma grande influência do catolicismo popular naquele terreiro.

Na chegada, enquanto Catarine foi tomar banho na casa de uma vizinha, aproveitei alguns instantes para conversar com alguns filhos/filhas da casa. A cadeira que estava vazia do meu lado logo foi ocupada por Milena, sobrinha da mãe-de-santo e uma das primeiras filhas a fazer parte daquele terreiro. Segundo suas palavras, incorporou com 12 anos de idade. É relevante interpretar o ponto cantado da entidade espiritual, pois revela sua identidade, suas preferências, campos de atuação, curas. Nesse sentido, cabe destacar o ponto cantado do índio da solidão:

*Olha quem chegou, foi o índio da solidão
 Olha quem chegou, foi o índio da solidão.
 Com seus arco e sua flecha vai levar perturbação.
 Com seus arco e sua flecha vai levar perturbação.
 Ele andava nas matas, ele andava caçando.
 Ele andava nas matas, ele andava caçando.
 Com seu arco e sua flecha vai levar perturbação.*

Esse caboclo pertence à corrente dos flecheiros ligados a Oxossi. Geralmente a primeira entidade que o médium recebe na Umbanda o acompanha, comandando uma das suas linhas de trabalho ou sendo uma entidade de sua proteção, pois veio realizar a abertura de sua coroa, o que entendemos como Ori no Candomblé ou cabeça.

Tentei aprofundar meus questionamentos, aproveitando o primeiro contato. Perguntei quem era o seu índio na corrente de Oxossi e ela informou que era o Caboclo Girassol, que tem o seguinte ponto cantado:

*Seu Girassol gentil, seu girassol do amor.
 Seu Girassol gentil, seu girassol do amor.
 Se alguns dias tu precisar de mim.
 Se alguns dias tu precisar de mim.
 Firma seu ponto e chamará por mim.
 Firma seu ponto e chamará por mim.
 Ele gira com o Sol, ele gira com a Lua.
 Ele gira com o Sol, ele gira com a Lua.*

Aproveitei para saber mais uma vez a sequência de cruzos que eram feitos naquela casa, e Milena disse que tinha tomados todos, só faltando Exu. “Comecei com Oxalá, Oxossi, Ogum e Maresia, Xangô e Pretos/Pretas-Velhas e Erê, e agora em junho vou fazer Exu”.

Nesse momento, Mãe Cleane a chamou, pois a gira já ia começar e ela a entregou à limpeza para ficar distribuindo para todos os que fossem participar daquele ritual. Esse é o momento onde todos, depois de descarregados pelo defumador (incenso de pedras cheirosas misturado com ervas), entram no terreiro. Mãe Cleane estava trajando branco, vestida de baiana, um camisu (blusa usada apenas por mulheres) também branco e ojá (pano de cabeça) e tratou de explicar a todos os filhos e visitantes que estavam no terreiro que, na baia anterior, Preta Mandinga disse a todos que, antes de entrarem, colocassem três cravos da índia na lata do defumador e se limpassem. Dessa forma foi feito, todos trataram de se organizar em uma fila indiana e começaram o ritual daquela noite.

*Eu defumo é com a força da Jurema,
defumo com Arruda e Guine.
Eu defumo é com a força da Jurema,
defumo com Arruda e Guiné. Com alecrim, bejuim e alfazema.
Com alecrim, bejuim e alfazema.
Vamos defumar filho de Fé.
Vamos defumar filho de Fé.*

Na entrada do terreiro, todos trataram de se organizar em filas de ambos os lados, de acordo com o grau hierárquico de cada um na casa. À medida que vão entrando, todos se baixam para pedir a benção de Mãe Cleane, e ela, nesse momento específico, coloca as contas ou guias de afirmação no pescoço de cada filho/filha. Como fui o último a entrar no terreiro nesse dia, só pude perceber isso no último filho que foi lhe tomar a benção e logo em seguida a benção aos pais-de-santo que também estão na casa – e a seguir para seus locais específicos, de um lado os homens e do outro as mulheres.

No momento inicial do ritual, pediu-se um minuto de silêncio a todos/as em homenagem à filha que tinha partido. Todos estavam ainda muito emocionados e percebi que o clima naquele dia seria marcante para todos, afinal, tratava-se de uma pessoa querida por todos que tinha cometido suicídio, deixando para trás três filhos e um percurso de muito sofrimento espiritual, psíquico e violência doméstica, o que causara grande depressão.

Passado esse momento de oração inicial, como foi pedido a todos/as, tratou-se então de chamar os pretos/pretas-velhas. As filhas que estavam dos dois lados da corrente se concentraram para o momento inicial de incorporação. Nessa hora, percebi um frenesi nos médiuns, que já vinham em vibração desde o começo do ritual, no momento em que entraram no terreiro, o que demonstrou muita seriedade e compromisso de todos/as, afinal de contas, o terço da Preta Mandinga era uma obrigação para os filhos/filhas que tivessem interesse em aprender seus ensinamentos e também pedir proteção espiritual e cura.

Todos os pretos/pretas-velhas que chegam em terra dirigiam-se à cambonagem, local onde ficam as cambones da casa (homens ou mulheres responsáveis por servir e cuidar dos filhos/filhas incorporados, auxiliando a mãe-de-santo em sua função sacerdotal), onde pediam a limpeza e organizavam-se para passar (termo utilizado para designar a ordem dos cânticos das entidades, obedecendo a ordem hierárquica da casa). Lá cada preto/preta recebia seu cachimbo, e alguma coisa que pedia a cambone para beber, fosse vinho, cerveja, água ou café. Nesse momento, as entidades Mãe Maria, Vovô Fabrício, Pai Luis, Preta Mandinga, Tia Rita,

Tapui Velha, Cego Velho, Nega Ana, Mãe Tutu, Arara Preta, Maria Antônia, Pai Antônio, Pai José, entoavam seus pontos cantados e os filhos acompanhavam batendo palmas ao som do tambor, que fica logo na entrada, do lado esquerdo, junto com as maracás (instrumentos utilizados para dar ritmo aos pontos cantados) e o triângulo.

Percebendo a organização e sistemática daquele terreiro, passei a frequentá-lo constantemente, nas segundas feiras, acompanhando o terço de Preta Mandinga, as festas dos pretos/pretas, de Cabocla Jacira, Ogum, senhor Tranca Ruas, Zé Pulintra e Cigana, rituais de confirmação de cruzos e trabalhos particulares, na perspectiva de aprofundar meu entendimento a respeito dos rituais que eram realizados, na busca de conquistar a confiança dos interlocutores da pesquisa, como foi de sugestão da banca de qualificação.

Acompanhei a dinâmica da casa de Mãe Cleane de abril a setembro de 2011, conciliando a pesquisa de campo com o término das disciplinas e créditos obrigatórios no mestrado, assim como visitas aos terreiros de Pai Marcos Amorim e Pai Paulo de Ogum Dilé, que também são interlocutores desta pesquisa. Suas contribuições foram exclusivamente no sentido de aprofundar os conteúdos relacionados aos pontos riscados e rituais religiosos, de modo que continuarei a construção deste capítulo montando o perfil biográfico dos interlocutores da pesquisa.

2.3 – Perfil biográfico dos interlocutores da pesquisa

Considerei importante na primeira fase da pesquisa de campo entrevistar sacerdotes que pudessem contribuir para a elucidação da exploração das questões centrais da investigação, entre elas a aproximação com a relação ensino/aprendizagem dos significados presentes nos pontos cantados e riscados nos rituais religiosos. Tornou-se fundamental começar a entender o contexto dos rituais partindo do cotidiano do trabalho nos terreiros, explicitado pelos pais-de-santo Zezinho de Oxossi, Ricardo de Oxossi, Ednardo do Quebra-Barreiras e Valdo de Iansã. Dentre os entrevistados, apenas Pai Valdo de Iansã tinha terreiro em pleno funcionamento com atividades paralelas de Umbanda e Candomblé. Considerei relevante aprofundar na segunda etapa de pesquisa de campo a indicação dada pela banca de qualificação em aprofundar a pesquisa exploratória com interlocutores que tivessem terreiros em funcionamento e não praticassem diretamente o Candomblé e seus rituais.

Durante o aprofundamento dado na segunda fase da pesquisa qualitativa, acompanhei sistematicamente, durante seis meses, as atividades desenvolvidas nos terreiros de Mãe Cleane de Oxossi, realizando com Pai Paulo do Ogum Dilé e Pai Marcos Amorim apenas entrevistas, não explorando a rotina desses terreiros. Pai Paulo de Oxossi é iniciado no Candomblé Angola, mas estava afastado há vários anos, congregando apenas Umbanda, assim como os demais. Durante as entrevistas realizadas, conversas informais e o acompanhamento de baia, festas e trabalhos, conversei e entrevistei filhos e filhas-de-santo na busca de contribuições para uma melhor elucidação das questões centrais dessa investigação. Dessa forma, esta pesquisa também contou com a contribuição destes sujeitos: Mãe Alice do Boiadeiro Diamantino, Catarine de Yemanjá, Milena das Sete Saias, Pai Carlos do Cibamba, Álvaro de Ogum, Davi da Padilha, Cambones Fatinha, Fabrício, Edileusa e Mãe Liduina da Mãe Maria (in memoriam).

Trabalhei então com uma série de depoimentos orais na busca de compreender melhor o significado dos pontos riscados e cantados, bem como a relação ensino/aprendizagem presente entre pais/mães-de-santo e seus filhos com a intenção de contribuir no âmbito da religião com elementos que possam garantir uma melhor qualidade para o ensino religioso e diretamente para a implementação da Lei 10.639/03 no município de Fortaleza. O universo pesquisado foi a partir dos relatos de pais, mães, filhos e filhas-de-santo, construindo assim sete perfis que considere fundamentais: trata-se da vida dos pais e mães-de-santo, conversas informais com outros adeptos e entrevistas realizadas de sete sacerdotes que congregam as religiões de matrizes africanas na cidade de Fortaleza. Cabe então destacar os interlocutores-chave desta pesquisa:

Pai Zezinho de Oxossi – José Vieira de Souza, 48 anos de idade, solteiro, com ensino superior incompleto em Letras, é natural de Ouricuri, Pernambuco, local de seu desenvolvimento espiritual. Mudou-se para Fortaleza na década de 1980, onde começou a cuidar dos seus primeiros filhos-de-santo na Umbanda e posteriormente iniciá-los no Candomblé de Angola. Começou seu desenvolvimento mediúnico com a avó biológica, que era iniciada no Candomblé, mas na época também trabalhava com entidades de Umbanda, incorporando o Caboclo Zé Pilintra com 11 anos de idade. Foi iniciado no Candomblé, tendo atualmente 31 anos nessa religião e mais de 20 anos à frente do Ilé Axé Odetelemin, que hoje

pertence à Nação Nagô Vodum³⁶, situado no bairro Álvaro Weyne, onde reside com sua família biológica e filhos-de-santo. É técnico em enfermagem, mas hoje dedica-se exclusivamente à religião, ao Candomblé, a fazer atendimento com os guias espirituais das linhas de Umbanda em que trabalha.

Pai Ricardo de Oxossi – Ricardo Garcez de Moura, 46 anos de idade, solteiro, pertence ao terreiro do Pai Zezinho de Oxossi, residindo no mesmo local. Já teve terreiro de Umbanda aberto durante três anos, chamado Terreiro Reis Tupinambá em São Paulo. Começou seu desenvolvimento espiritual na Umbanda aos 16 anos e era filho-de-santo do Toinho Pomba-Gira, que tinha seu terreiro aberto no bairro do Padre Andrade em Fortaleza. Ricardo atualmente tem vários filhos-de-santo iniciados na Umbanda e no Candomblé, mas não deseja mais presidir seu terreiro, dando autonomia aos que já tinham seus cruzos³⁷ feitos e abrindo seus terreiros. É iniciado no Ilé Axé Odetelemin há 20 anos, sendo filho do orixá Oxossi. É soldador industrial e exerce atividade laborativa em uma indústria local.

Pai Ednardo do Quebra-Barreiras - Francisco Ednardo Bezerra dos Santos tem 41 anos, é solteiro, residente no bairro Santo Antônio da Floresta. Foi presidente do Centro Espírita de Umbanda Rei Quebra-Barreiras, aberto durante oito anos, e hoje é iniciado no Candomblé, no Ilé Axé Odetelemin, presidido por Pai Zezinho de Oxossi. Fez seu desenvolvimento espiritual no Centro Espírita de Umbanda São Jorge Guerreiro, que fica no interior do Ceará, na cidade de Tauá, há aproximadamente 26 anos, completando todas as etapas do seu percurso espiritual da Umbanda com Mãe Laíde, uma sacerdotisa muito renomada naquela região e hoje já falecida. Atualmente congrega suas funções espirituais na mesma casa de Candomblé no bairro Álvaro Weyne e reside com sua família biológica. Atualmente é funcionário público e cursa licenciatura em Letras na Universidade Federal do Ceará.

Pai Valdo de Iansã – José Lopes de Maria tem 44 anos de idade, é solteiro, residente no bairro Bom Jardim. Preside o Centro Espírita de Umbanda Cabana do Preto-Velho da Mata Escura, aberto há 26 anos. Natural de Fortaleza, começou seu desenvolvimento mediúnico na Umbanda com a sacerdotisa Maria Aldeíde Felix de Andrade, que morava no

³⁶ Nagô Vodum, segundo Pai Zezinho de Oxossi, foi a junção dos cultos de Angola, Keto e Gege, tendo apenas sua casa e seus filhos/filhas-de-santo essa tradição no Estado do Ceará.

³⁷ Rituais específicos de iniciação em linhas ou falanges que o médium recebe de acordo com o seu desenvolvimento espiritual.

bairro da Granja Portugal e era conhecida como Maria Aldeíde do Vira-Mundo. Anos depois iniciou-se no Candomblé de Angola com Mãe Aninha, natural da cidade de Salvador, sendo filho do orixá Iansã. Atualmente congrega as duas religiões, no mesmo templo onde reside com seu filho biológico, herdeiro da casa, e com alguns filhos-de-santo que o acompanham desde o começo de sua trajetória espiritual. Sua família biológica (pais, irmãos, sobrinhos e cunhados) é iniciada no Candomblé e na Umbanda, alguns fazendo parte dessa congregação e outros já com terreiros abertos. Atualmente pertence ao Axé Gantua, sendo filho da yalorixá Rita de Ogum e presidindo o Ilé Axé Oju Oya (A casa dos olhos de Oya). É professor de história, atuando no ensino médio da rede estadual de educação e concomitantemente preside seu terreiro.

Mãe Cleane de Oxossi – Tem 54 anos, é casada, reside no bairro Parquelândia e seu terreiro é situado no Grande Bom Jardim, onde preside o Centro Espírita Cabocla Jacira, aberto há 18 anos. Natural de Fortaleza, começou seu desenvolvimento mediúnico com 12 anos, quando acompanhava sua mãe biológica, que era cambone da casa do senhor Valdimiro do Bahiano Grande, situada no bairro Montese. Congrega a Umbanda Congo-Angola, como denomina, descendendo da tradição desenvolvida por Mãe Neide Pomba-Gira, sua avó-de-santo e madrinha nos cruzos que foram realizados por Pai Nazareno de Ogum, pai-de-santo que a consagrou Mãe diante da sociedade umbandista cearense. É dona-de-casa e dedica seu tempo livre a atendimento a clientes, atenção a filhos/filhas, bem como os desenvolvimentos mediúnicos deles, congregando essa casa com sua família-de-santo e biológica (companheira, filho biológico, sobrinhos/sobrinhas, irmãs e primas).

Pai Paulo do Ogum Dilé – Tem 40 anos, é solteiro, reside no Grande Bom Jardim, no mesmo local onde preside seu terreiro, o Abassa São Miguel Arcanjo, aberto no ano de 2010. Natural de Fortaleza, começou seu desenvolvimento espiritual com Mãe Leonízia, que tem casa situada no bairro Conjunto Ceará, sendo consagrado como pai-de-santo por Pai Valdo de Iansã. Começou seu desenvolvimento na adolescência devido ao chamado mediúnico, incorporando pela primeira vez com o guia Ogum Dilé em 29 de novembro de 1998. Atualmente, em sua casa, irmãos/irmãs-de-santo e biológicos ajudam no decorrer dos trabalhos, não possuindo ainda filhos-de-santo. É vendedor e dedica seu tempo livre a atendimentos e trabalhos particulares.

Pai Marcos de Oxossi – Marcos Amorim tem 46 anos, é casado, preside o Centro de Umbanda Reis Tupinambá no Grande Bom Jardim e começou sua trajetória espiritual acompanhando sua mãe aos terreiros do Grande Bom Jardim desde os cinco anos de idade. Iniciou seu desenvolvimento espiritual com 16 anos de idade devido a problemas de saúde que foram curados na Umbanda, na casa de Pai Almeida, pai-de-santo que o consagrou sacerdote. Atualmente reside no Grande Bom Jardim com seu companheiro, no mesmo local onde congrega seu templo religioso. Preside uma Associação de Esportes no mesmo bairro e trabalha como corretor de empréstimos em uma financeira.

3 - RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO CEARÁ: ELEMENTOS PARA UMA ANÁLISE SOBRE A "CONSOLIDAÇÃO" DA UMBANDA NA CIDADE DE FORTALEZA

Este capítulo propõe-se a uma análise e interpretação das práticas religiosas afro-cearenses veiculadas nas notícias do conservador jornal *O Povo*, uma das mais influentes publicações da cidade no final da segunda década do século XX. Além de constatar a continuidade de uma ideologia e as práticas disciplinares dos períodos da República, busco identificar mudanças significativas nas progressivas aparições da palavra “macumba” em matérias relacionadas nesse jornal do Estado do Ceará e o discurso feito por parte da elite presente nos jornais de circulação da época, da Igreja Católica e da força policial a respeito do que eles consideravam feitiçaria, charlatanismo, curandeirismo e heresia, além da condenação feita pela ciência médico-higienista.

O intuito maior deste capítulo é contar uma história, até agora invisível, daqueles a quem foi negada a voz e paradoxalmente revelada nas entrelinhas dos textos publicados nesses periódicos, silenciadores. Busco então oferecer, para a história do Estado do Ceará, das religiões afro-cearenses e da cultura afro-brasileira em geral, suas formas de luta e resistência.

No pensamento dos povos ocidentais, tornou-se hegemônica ideia da suposta superioridade da religião cristã sobre todas as outras. A cultura branca e “vencedora” não permitia o desenvolvimento de práticas religiosas vistas como bárbaras e não civilizadas. Os africanos e seus descendentes, que viveram no Brasil na condição de escravizados por mais de três séculos, foram então obrigados a criar mecanismos de sobrevivência e resistência em suas religiões.

Para analisar a relação ensino/aprendizagem dos significados presentes nos pontos cantados e riscados, é necessário entender como os adeptos usaram estratégias de sobrevivência para dar continuidade à cultura e à religião, pois grande parte foi dilacerada, perdida, o que exigiu a reinvenção. Esse legado não se manteve em conserva de uma herança africana tal qual chegou ao Brasil. Segundo Cantuário (2009, p. 63), a cultura se reformula, se modifica, transmite, significa. Com o fim da escravidão, foi possível alargar os espaços para a

retomada das tradições, intensivamente influenciados por outros elementos católicos, indígenas e espíritas.

3.1 - A construção social da Macumba cearense: perseguição e resistência

A história de Fortaleza possui radicais incrustados na própria história do Ceará, como gênese de expansão social ou como casulo de formação política. Segundo Garcia (2009), a Fortaleza de Nossa Senhora de Assunção é onde a história de Fortaleza começou; o próprio nome da cidade é uma referência a essa antiga fortificação. O forte foi construído pelo capitão holandês Matias Beck em 1649 e foi batizado Forte Schoonenborch. Os holandeses invadiram Olinda e Recife em 1630 e expandiram seus domínios até Fortaleza – passando por áreas onde hoje se encontram João Pessoa e Natal – como forma de consolidar seu domínio no Nordeste do Brasil. Em 1654, após a expulsão dos holandeses de Pernambuco e do Brasil, os portugueses retomaram a área e rebatizaram o lugar para Fortaleza da Nossa Senhora de Assunção.

Durante o século XIX, Fortaleza consolidou a liderança urbana no Ceará, fortalecida pelo surgimento da cultura do algodão, consequentemente fazendo aumentar as navegações diretas com a Europa e criando-se 1812 a Alfândega de Fortaleza. Nesse mesmo ano, Antônio José da Silva Paulet reconstruiu a Fortaleza de Nossa Senhora da Assunção no local do restante do **Forte de Nossa Senhora da Assunção**, planejando também o Passeio Público em 1820 (GARCIA, 2009).

Entre os anos de 1846 e 1877, a cidade passou por um período de enriquecimento e melhoria das condições urbanísticas com a exportação do algodão, sendo executadas diversas obras, tais como a criação do Liceu do Ceará e o Farol do Mucuripe em 1845, Santa Casa de Misericórdia em 1861, Seminário da Prainha em 1864, sistema de abastecimento de água em 1866, Biblioteca Pública em 1867 e a Cadeia Pública em 1870. Alguns anos depois, teve início a construção da *Estrada de Ferro de Baturité* do Porto de Fortaleza. Nas décadas de 1870 e 1880, houve movimentos abolicionistas e republicanos que culminaram na libertação dos escravos no Ceará, em 25 de março de 1884 (GARCIA, 2009).

Segundo Teófilo (1980), o Ceará sofreu com a grande seca de 1877, foi uma verdadeira catástrofe. A providência tomada seria espalhar os retirantes ao longo da Estrada

de Ferro de Baturité, onde construíram suas choupanas umas longe das outras e o governo os mandaria alimentar. Para que não ficassem inativos, seriam empregados em serviços na vizinhança de suas moradias. Aqueles que chegassem à capital eram levados ao Passeio Público até se preparar no Alagadiço o futuro abarracamento, o qual tomou o nome de “campo de concentração”. O retirante perdeu o seu antigo e expressivo nome começou a chamar-se “flagelado”.

Uma coisa que muito deveria interessar à saúde daquela população era o local onde depositavam as matérias fecais. Fui vê-lo. Ficava à sotavento do abarracamento, no fundo do cercado, ao poente, a pequena área coberta por pequenos arbustos, onde os famintos, numa promiscuidade de bestas, defecavam, ficando as feses expostas às moscas. Aquele atentado à saúde não podia deixar de ter conseqüências desastrosas. (TEÓFILO, 1980, p. 60)

De acordo com o relato já citado, a higienização da cidade era fundamental. Segundo Santos (2009), tornava-se imprescindível manter o controle sobre a população negra, agora livre, que não parava de crescer com as levadas vindas de migrantes de outras localidades do interior do Estado. Percebe-se nesse momento uma intensificação do discurso pela segurança pública, visando a manter “a ordem e a civilização”. Empurrando a população negra e ociosa por falta de oportunidades de trabalho, educação e políticas públicas para os arredores, como eram chamados os bairros periféricos da época, Pirambu e Arraial Moura Brasil. Ali, no local do confinamento, vigiados por soldados, os retirantes podiam fazer tudo, contanto que não saíssem de lá. O governo fornecia alguma alimentação, água e prometia soluções que nunca chegavam. A preocupação demonstrada pelo poder público tinha bases concretas: em 1877, uma leva de cerca de 110 mil sertanejos invadiu a capital e a transformou num caos inadministrável (GARCIA, 2009, p. 60).

Promoveram invasões, saques, atemorizaram a população urbana, desestruturaram os serviços públicos básicos pelo inesperado aumento da demanda, destruíram e ocuparam áreas urbanizadas de forma inadequada. Não se sabe ao certo até quando o governo manteve vigilância ou assistência sobre o campo de concentração, mas, nos anos 1940, o lugar, ainda chamado de “curral”, já era uma conhecida zona de prostituição e considerado um local bastante perigoso para os que se aventuravam a sair nas ruas sem conhecerem bem sua rotina. Garcia (2009) nos mostra que em 1945 os dois bairros considerados mais pobres da cidade

eram o Arraial Moura Brasil, espremido entre o centro comercial e a praia, e o Pirambu, localizado na praia e a noroeste do Centro. O Pirambu era considerado um prolongamento do Arraial Moura Brasil, tanto territorial quanto nos problemas que apresentavam.

Considero de importância vital contextualizar a história desses bairros, haja vista ser a maior concentração de miseráveis e invisíveis perante a sociedade da época. Com isso, considero ter suporte para montar as “peças do quebra-cabeça” que nega a existência dos afro-cearenses, sua cultura e religião como discurso ideológico. Outro fator relevante é o suporte teórico que as reportagens do jornal *O Povo* dão a essa investigação acadêmica, já que, das 18 reportagens encontradas no período de 1934 a 1954, oito evidências foram encontradas nesses bairros relatando a prisão de adeptos e fechamento dos terreiros. Sete reportagens tratam de perseguições a casas situadas no Centro de Fortaleza, duas a respeito de despachos³⁸ realizadas nas imediações do Centro da cidade e uma relata casos de assombrações em Assaré, no interior do Estado.

Por ser um grande jornal de circulação na cidade de Fortaleza, sua campanha contra as práticas culturais e religiosas afro-cearenses, em especial contra a Macumba ou “Baixo Espiritismo”, a despeito das intenções da redação dos periódicos, muito contribuiu para a construção da ideia de inexistência da população negra no Ceará, tendo em vista que os terreiros foram e são até hoje organizações de luta e resistência.

As notícias aqui trabalhadas possibilitam leituras e considerações diversas. Neste estudo, elas são focalizadas de diferentes maneiras. Primeiro é feita uma leitura de caráter mais textual, atentando para o conteúdo da narrativa, onde incide o questionamento a respeito do que está sendo relacionado. Essa interpretação, de caráter mais pragmático, aponta para a informação em si, sem discutir as possíveis motivações de sua emergência nos jornais – segundo Santos (2009, p. 23), apresentar uma interpretação a respeito da postura conservadora que poderia ser decisiva na hora e na forma de selecionar e publicar a notícia. Essa orientação metodológica permite estabelecer um cenário das atuações sociais de diferentes grupos, mantenedores dos jornais e protagonistas das disputas pela administração da “coisa pública”, por conseguinte dos diferentes cargos nas diversas esferas do governo. Assim, percebe-se

³⁸ Despacho – Designação popular feita para oferendas colocadas em vias públicas por adeptos. Essas oferendas eram constantemente identificadas como feitiçaria e foram atacadas pelos jornais sob o pretexto de atentarem contra a limpeza pública e também por conterem sacrifícios de animais.

como uma matéria podia estar vinculada a ideias frequentemente privilegiadas por um período e ser irrelevante para outro ou mesmo refutada. De acordo com as ideias do autor citado anteriormente, presentes em sua obra,

os jornais oferecem sinais que remetem a leitura mais profundas: a escolha do título da notícia, o que ela revela e silencia, tom indignado, irônico ou complacente, indicado a existência de certo pano de fundo, de experiências compartilhadas e disputadas num contexto social; percebidas no seu contexto, aos poucos se estabelece na leitura dos textos um clima de cumplicidade, indiferença ou rivalidade. O leitor é convidado a partilhar do posicionamento do escritor, que situa em contraposição o objeto das críticas do jornal. Os recursos utilizados são vários: o título, os destaques em letras maiúsculas ou em itálico, a repetição de termos, de maneira que ao final, o leitor e escritor possam se fundir numa só cumplicidade. Entretanto o convite pode ser aceito ou não. (SANTOS, 2009, p. 24)

Acredito que buscar nas linhas e entrelinhas histórias de indivíduos e grupos sociais, perseguidores e defensores dos perseguidos, tensões e estratégias de resistência, alianças e dissensões, é fundamental para notar o discurso elucidativo sobre o olhar dos letrados que criticavam todo e qualquer sinal que identificasse o cenário urbano como atraso. Como podemos perceber na matéria do jornal *O Povo* intitulada “*Coração de Boi, pontas de charutos e farofa: um despacho para o Sr. Macedo Soares*”, datada de 19 de novembro de 1935, em que o repórter explicita:

A Indústria de despachos toma vulto, máo grado o combate que vem fazendo a polícia contra os pais-de-santo. Foi descoberta uma macumba de fonte do Senado, a qual continha corações de boi, pontas de charuto, cachaça e farofa. Segundo o *Diário da Noite*, o despacho era feito contra o Senador Macedo.

No discurso de alguns setores letrados, pobreza, ociosidade, incivilidade e criminalidade parecem corresponder a características populares. Desse modo, era necessário vigiar cuidadosamente o povo e, quando preciso, aplicar punições que levassem os indivíduos à disciplina do trabalho, fazendo-os deixar de lado os vícios nos quais estavam imersos. Com a enérgica entrada em cena da polícia contra os terreiros, muitas casas foram silenciadas temporariamente. Todavia, os despachos ou oferendas tomaram conta da cidade, e a imprensa enfatizou outro argumento de relevância na campanha contra esses terreiros – a higiene e a limpeza pública. Dessa maneira, analisamos a resistência silenciosa dessas casas,

possibilitando demonstrar o imaginário da feitiçaria no qual a cidade estava imersa. Isso fica bem evidente em uma matéria datada de 8 de abril de 1934, intitulada *A Macumba no Arraial Moura Brasil: onze pessoas presas num Catimbó – Falando com a proprietária da casa*

O Arraial Moura Brasil está apresentando quasi todas as características de uma favela Carioca. Samba, bebedeiras, lutas, complicações e agora para completar a equivalência, surge, com toda a sua altivez pagã, a Macumba filha da ignorância e do desespero. A polícia daquele bairro proletário tivera conhecimento de que, na casa de D. Maria Holanda Alves, se realizava animado Catimbó, no qual tomavam parte inúmeras pessoas. Todos os guardas do destacamento do Arraial foram designados para fazer o cerco na casa indicada que está situada á rua Coqueirinho. Presos todos os presentes o fato foi comunicado á Delegacia Auxiliar que enviou ao local o Inspetor Catão, juntamente com o guarda 17, os quais transportaram os onze macumbeiros e seus objetos para essa repartição policial.

Um entendimento fundamental que emerge da leitura do jornal *O Povo* nas primeiras décadas do século XX é que o bem da civilização em que a cidade se encontrava dependia do extermínio das práticas culturais e religiosas de matriz africana. Os argumentos da imprensa local identificavam essas expressões e os indivíduos que lhe davam corpo com o que havia de mais atrasado na vida da cidade. Temos prova disso quando o referido repórter atribui, ao cotidiano do Arraial Moura Brasil, o samba como marco de depravação, agregando ações como a bebedeira e lutas, depreciando as práticas culturais e atribuindo uma ideia pejorativa. Essa concepção refletia a divulgação de teorias racistas que posicionavam o continente africano como o último na escala da evolução.

É interessante notar que o jornal que frequentemente identificava as religiões de matriz africana como a degeneração da família, da sociedade e até mesmo da raça, representando-o como o lugar de bródios e orgias, também se refere a ele, como vimos, por meio da expressão “Macumba pagã”. A terminologia empregada sugere um caráter depreciativo, mesmo com o tom irônico que cerca a utilização do termo em destaque ao se referir às religiões de matriz africana como filhas da ignorância e do desespero. Segundo Santos (2009, p. 29), a notícia articula bem todos os argumentos da imprensa contra as práticas culturais e religiosas de matriz africana e seus partícipes, bem como em favor de suas ideias de civilização.

Na defesa da civilização, da tranquilidade, do trabalho e da moral das “famílias honestas”, a imprensa propugnava o combate à vadiagem e aos costumes dos “negros

selvagens”. Nesse sentido, por fim, criminalizavam o que chamava de “negros desocupados” em suas “folias macabras”, tornando-os caso de polícia.

Especificamente em relação às religiões de matriz africana, assumiram relevo na campanha o argumento do exercício ilegal da medicina. A imprensa local classificava as práticas de mães e pais-de-santo como curandeirismo e, na maioria delas, como feitiçaria. Vemos isso claramente na continuação da reportagem citada anteriormente, em que o repórter entrevista Maria de Holanda Alves, proprietária da casa onde se realizava o “Catimbó”:

Interrogada, respondeu-nos que estava realizando aquela “sessão” para curar uma sua amiga de idéias, Antônia Raimunda de Sousa, que há dias vinha sofrendo de dores nas pernas. Quando a doente dizia que estava sentindo melhoras, a polícia apareceu e prendeu todos. Um “descrente”, seu vizinho, foi quem dera parte a sub-delegacia do Arraial. – Com quem a senhora aprendeu a fazer “Macumba”? – Aventuramos a pergunta. – Eu aprendi, respondeu-nos Maria de Holanda, com Zé 18, morador nos Arpoadores, chefe da Macumba da zona e que jamais a polícia pode prender. – Que cantavam na hora em que foram surpreendidas pela polícia? – Nós tava cantando. “Quebra o côco, estabiruliruli. Quebra o côco, estabirulirulá”.

A campanha hostilizava os curandeiros em razão da terapêutica por eles utilizada no atendimento e cura dos mais diversos problemas físicos e materiais. Essa terapêutica era frequentemente identificada com feitiçarias e torturas que levavam pessoas ignorantes à morte. No relato de Maria de Holanda, a perseguição às práticas terapêuticas afro-cearenses era frequente, principalmente em relação ao sacerdote Zé 18, pois há muitos anos praticava suas sessões conseguindo fugir da perseguição policial.

No dia 18 de dezembro de 1936, o jornal *O Povo* continha em suas páginas a matéria intitulada “*Uma Macumba no Pirambú*”, com subtítulo “*Com ‘Remédios’ e Rezas fortes, ‘Zé 18’ ‘curava’ doentes e destruía a Felicidade alheia*”. Zé 18 tinha sido preso por suas práticas de cura e trabalhos espirituais. A matéria continha o subtítulo *Santuário do Catimboseiro foi varejado pela Polícia – Penas de urubu, Punhal e Chifres de Boi – Retratos, Cartas e Bilhetes*, que o repórter usava no decorrer do depoimento para depreciar a figura do sacerdote, bem como a descrição feita a seguir

De quando em vez a polícia daqui está pondo a mão sobre catimboseiros que, por meio de baixo espiritismo vão surgestionando completamente um

número a vultado de crentes, capazes de praticar toda sorte de males. Ainda hoje pela manhã quando a reportagem do O POVO passou pela Delegacia Auxiliar, notou um estranho movimento nesse departamento policial. Na sala daquela casa da Praça dos Voluntários foi encontrar uma infinidade de objetos excusos espalhados pelo chão e, próximo á mesa do inspetor, um caboclo, a prestar declarações. A Delegacia Auxiliar recebeu queixa, ontem de que na Praia do Boa Vista, um pouco além de Pirambú, funcionava de portas abertas, um dia e noite, um antro caboclo, sob a direção do “pai” Zé 18, em presença de quem chegavam diariamente vários indivíduos homens e mulheres, á procura de remédios para seus males.

Nas colunas da imprensa local fica clara a intenção dos jornalistas de desacreditar os processos terapêuticos alternativos praticados por sacerdotes e sacerdotisas que, aos olhos de alguns setores letrados, eram desqualificados. No estágio de civilização em que presumiam estar, a única medicina admitida era a dos doutores. Esta era apoiada pela lei e por setores da imprensa que a julgavam científica e que tentavam estabelecê-la como a única possível. Por causa da perseguição, grande parte desses pais e mães-de-santo vivia em constantes mudanças de endereço e, por outro, era sua estratégia de resistência, procurando sempre um lugar mais seguro onde pudessem dispor de seus saberes terapêuticos e religiosos.

As religiões de matriz africana, em específico a Umbanda, organizaram-se em padrões com o auxílio do Espiritismo, passando então a se mesclar com suas práticas, e a professar e defender publicamente essa “mistura”, com o objetivo de torná-la legitimamente aceita, com o *status* de uma nova religião.

Mesmo antes, porém, de adquirir um contorno mais definido, muitos elementos formadores da Umbanda já estavam presentes no universo religioso popular do fim do século XIX, sobretudo nas práticas bantos. Na cabula, por exemplo, como vimos o chefe de culto era chamado de embanda – possível origem do nome da religião que se formou pela ação desses líderes ou se confundiu com suas práticas. Cargos e elementos litúrgicos da cabula também preservaram-se na Umbanda, como o de cambone, auxiliar do chefe do culto, ou a enba (ou pempa), pó sagrado usado para “limpar” o ambiente ritual dos rituais. Também na macumba o termo Umbanda designava o chefe do culto e uma de suas linhas mais fortes. Embora faltem dados para reconstituir as diferenças existentes entre as linhas da macumba, é possível supor que pela sua popularidade a linha da Umbanda tenha ganhado autonomia em relação às demais e passado a designar um culto à parte. [...] As origens afro-brasileiras da Umbanda retomam, assim ao culto às entidades africanas, aos caboclos (espíritos ameríndios), aos santos do catolicismo popular e finalmente, às outras entidades que a esse panteão foram sendo acrescentadas pela influência do kardecismo, como veremos adiante. (SILVA, 2005, p. 107)

Essa influência tornou-se ainda mais significativa, especialmente depois da reordenação por que passou o heterogêneo universo da macumba, codificado e reinterpretado sob inspiração da doutrina espírita. Essa foi uma necessidade emergente, pois, segundo o relato de Zé 18 (José Lembar de Taumary) no dia de sua prisão, “*desde a idade de onze anos, isto é, em 1921, pois conta 26 anos, pratica curas por meio de orações. Aprendeu isso com uma feiticeira que não existe mais*”. Isso nos mostra claramente que essas práticas religiosas estavam presentes em nossa sociedade, se moldando para resistir, como continuarei evidenciando, na Era Vargas.

3.2 – A Umbanda cearense no contexto histórico da Ditadura Vargas

Após a descrição mediante as reportagens do jornal, que evidenciavam a perseguição das religiões de matriz africana, denominada na época como Macumba, considerei oportuno analisar os fatores que os adeptos dessas religiões incorporaram para resistir. Parto da compreensão que na realidade brasileira formou-se o movimento umbandista, e na realidade Fortalezaense não foi diferente. Buscarei então analisar evidências do movimento umbandista no cenário nacional e assim focar atenções nos artigos publicados no jornal *O Povo*, no Estado do Ceará. Esse recorte histórico procura reconstruir as relações dos adeptos da Umbanda no período Estado Novista, haja vista que as estratégias não poderiam estar dissociadas da ideologia da época. Mergulho, dessa forma, nas obras de Rio (1904), Pordeus Jr. (2000), Ortiz (1947), Oliveira (2006), Cantuário (2009), Nogueira (2010), bem em como artigos contidos no primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1941), em busca da consolidação desse movimento social como um dos aspectos que reafirmam a presença do legado africano neste Estado.

De posse desse contexto, discutimos à luz de Mellucci (2001, p. 29) a conceituação de movimentos sociais como:

[...] fenômenos coletivos que se apresentam com uma certa unidade externa, mas que, no seu interior, contém significados, formas de ação, modos de organização muito diferenciados e que, frequentemente, investe uma parte importante das suas energias para manter unidas as diferenças.

Assim, tende-se muitas vezes a representar os movimentos como personagens, com uma estrutura definida e homogênea, enquanto, na grande parte dos casos, trata-se de fenômenos heterogêneos e fragmentados, que devem destinar muitos dos seus recursos para gerir a complexidade que os constitui.

Meu interesse foi analisar a expansão do número de Centros Espíritas de Umbanda no início da década de 1930 (ascensão de Vargas) e sua consolidação como movimento organizado durante esse período histórico no Ceará.

Segundo Ortiz (1999), historiadores e sociólogos consideram o ano de 1930, data da tomada do poder por Vargas, como sendo o limite entre duas fases distintas da história brasileira.

Até os anos 30 observa-se a desagregação do antigo sistema; o fim de uma sociedade que baseava sua produção no trabalho agrícola; depois de 1930 temos a consolidação do movimento que se esboçava desde os fins do século XIX: a urbanização, a industrialização, a sociedade de classe torna-se realidades sociais. É claro que 1930 é um corte que o pensamento estabelece para organizar o real mais ele representa o término de um processo sócio-econômico que se exprime no nível político. De certo modo Vargas simboliza a ruptura com um passado que trazia ainda em seu bojo características coloniais; ele representa a implantação, ou melhor, a adequação de um novo modelo político a uma nova ordem social. (1999, p.28)

Ao analisarmos as relações dos trabalhadores com o Estado Novo, reforça-se nossa hipótese de as estratégias adotadas pelos umbandistas não poderem estar dissociadas da ideologia do Estado Novo. A hegemonia da ditadura de Vargas não impedia as pessoas de defenderem seus interesses, buscando saídas, alternativas, brechas nas regulamentações autoritárias, nem as impedia de perceber os limites impostos pelo governo.

Assim, nos padrões políticos e culturais da época, as pessoas davam novos e diferentes significados aos códigos, normas e valores autoritários e, de acordo com suas experiências, procuravam redirecioná-los em seus próprios benefícios. Portanto, ao pleitearem a legitimidade do novo culto, os intelectuais da Umbanda não deveriam adotar uma política de enfrentamento, mas utilizar a mesma estratégia dos trabalhadores nas correspondências mantidas com o regime personalista estadonovista de modo a facilitar sua inserção na sociedade nacional. (OLIVEIRA,2003,p.137)

À luz desse pensamento, autores como Ortiz (1999) e Pordeus Júnior (2002) consideram a Umbanda como uma religião eminentemente brasileira e mais integrada à sociedade que a Macumba carioca e as demais religiões de matriz africanas. De posse desse pensamento, dialogo com a realidade da época no cenário nacional e começo um aprofundamento com o intuito de suscitar essa discussão no contexto cearense.

A Umbanda apresenta uma peculiaridade que a diferencia das demais: enquanto os adeptos das religiosidades mais africanizadas buscavam legitimar suas práticas exaltando a pureza Nagô, os líderes do movimento umbandista fizeram questão de apresentá-la como uma religião brasileira. Segundo Oliveira (2003, p. 133), o caráter

[...] nacionalista atribuído à Umbanda fazia parte de um conjunto de estratégias de legitimação que incluía também a institucionalização de uma nova religião e a adoção de um discurso evolucionista, no qual a população brasileira era resultado de um encontro singular entre índios, brancos e negros.

A estratégia era aproximá-la de uma representação mestiça da nacionalidade, tão apreciada pelos ideólogos do Estado varguista. Trabalho então com a hipótese de que essas estratégias visavam a flexibilizar a ocupação do campo religioso a partir de uma interpretação livre do projeto político-ideológico implantado pelo Estado Novo, no qual o caráter mestiço da população brasileira contribuiria para o desenvolvimento socioeconômico do Brasil, uma vez que aqui, segundo o autor, não ocorriam conflitos étnicos e culturais como em outros países, demarcando assim uma suposta democracia racial.

Foi uma estratégia utilizada pelas elites brasileiras, logo após a abolição, para se chegar o mais rápido possível a um novo tipo racial mais aproximado do europeu, através da miscigenação e da imigração europeia. O fato de ser um país multirracial e a invisibilidade do racismo científico levaram a sociedade brasileira a procurar outros caminhos para dar conta da grande influência da população negra na nossa realidade. Nem mesmo a importância dada à imigração europeia, que se estendeu até a década de 1930, resolveu o que Nina Rodrigues denominou de “*problema do negro*”. (CARDOSO, 2002, p.108)

A sociedade moderna forçava aos adeptos do Espiritismo de Umbanda a adequação de suas práticas, pois a cultura e a religião de base africana deveriam incorporar valores impostos

pelo mundo branco, demonstrando uma recusa ao legado do negro, sua cultura e tradição. Tudo isso nos mostra como a formação da Umbanda segue linhas traçadas pelas mudanças sociais que, conforme Ortiz (1999, p. 32), para os Umbandistas dos anos 1930 significava uma ruptura com o passado simbólico, bem entendido, o que permite uma reinterpretação das antigas tradições.

Parto então do material explicitado pelos autores anteriormente citados para perceber o esforço dos umbandistas em disseminar toda uma teoria que os afastasse das teias do Candomblé e da “Macumba”. Aproximar-se do Espiritismo de Kardec representava, naquele momento, o caminho mais visível, principalmente porque a elite local pronunciava-se totalmente favorável às atividades do Espiritismo, julgando-as inofensivas ao regime. Assim, na lógica daquele momento histórico, o caminho da legitimidade passava pela construção de uma identidade ao mesmo tempo próximo do caráter “científico” da religião espírita e o mais distante possível das práticas religiosas de matriz africana.

3.3 - As transmutações da Macumba para o Espiritismo de Umbanda no Ceará

Pensar à luz de Rio (1904), Pordeus Jr. (2002), Ortiz (1947), Oliveira (2006), Cantuário (2009) e Nogueira (2010) é entender que o conhecimento social é elaborado e socializado em determinados grupos. Com isso, o patrimônio cultural está vivo nas pessoas e, para que as lembranças permaneçam, é necessário que essa memória seja articulada. Diante dessa conjuntura, apresento algumas memórias históricas publicadas no jornal *O Povo* referentes aos adeptos do Espiritismo de Umbanda no período populista de Vargas.

Podemos observar a resistência dos adeptos da Umbanda na cidade de Fortaleza em um artigo do jornal *O Povo* datado de 23 de fevereiro de 1935, intitulado “*Macumba em Fortaleza: um antro de exploração á rua das trincheiras*”, em que um repórter em sessão especial nos relata:

Não obstante a forte pressão que tem desenvolvido a polícia, respeito ao espiritismo charlatão, em nossa capital, ainda é de notar que inúmeras células de macumba vivem a iludir o público incauto. [...] Dentro esses – consultórios de feiticeiro- muitos existem com o fim de explorar os ignorantes, tornando-se, assim perigosos antros de perdição.

O repórter descreve então que na Rua Conselheiro Liberato Barroso, nº 847, residia um indivíduo identificado como Irmão Luiz, cuja profissão consistia em realizar curas maravilhosas e fazer a indicação precisa do bicho (referente a jogo do bicho) a dar no dia imediato. Descrevendo o local de consultas como uma casa que tinha uma pequena venda na parte da frente, seguida de um escuro corredor e no final uma sala onde se realiza as consultas, e que continha uma mesa com dois bancos apenas e algumas obras da codificação feita por Alan Kardec. Segundo ele, o médium era *“um negro alto, cabelos encarapinhados, recostado ao balcão, com aparência de cordeiro, talhada a fazer o bem: é irmão Luiz”*.

A frase elucida muito bem, o que para o movimento negro é a produção reiterada de estereótipos negativos sobre a população negra – pois tudo o que se refere ao negro/negra é ruim, negativo, pobre, feio, subdesenvolvido, marginal, bruxaria, e tudo o que se refere ao branco é bom, positivo, rico, bonito, desenvolvido, cristão. Eram produzidas por força do racismo científico, isto é, um conjunto de teorias científicas de cunho profundamente racista assimiladas e adaptadas pelas elites à realidade brasileira.

Após uma breve descrição do local e da pessoa de Irmão Luiz, o repórter nos relata a entrevista realizada com os moradores da mesma rua, aos quais afirmava serem pessoas de inteira fé. Vizinhos do médium demonstravam seu incômodo com ele e desagradados por ter um local como aquele em sua rua. Relata o aparecimento de um menor recém-nascido branco e da falta de conhecimento do seu paradeiro, deixando em entre linhas que a criança teria sido sacrificada em rituais de magia. Na sua companhia também residia um menor de em média 15 anos com o nome de Manuel, que seria responsável por ajudar nos trabalhos de casa e nas cerimônias religiosas. O repórter induz, assim, o público leitor a afastar todas as crianças e jovens das religiões de matriz africana, apoiando-se nos relatos preconceituosos de vizinhos do médium. E conclui essa reportagem conclamando: *“a polícia a tomar esse fato em consideração, a fim de exterminar, de vez, em nossa capital uma casa de devassidão”*.

Em matéria do dia 1º de março de 1935, intitulada *“Macumba em Fortaleza: Pregadores da doutrina de Alan Kardec”*, o repórter inicia a matéria afirmando: *“Fortaleza está cheia de macumbeiros. Por qualquer parte que se ande, quer nos arrabaldes, quer no centro da cidade, ouvem-se os cantos, as danças macabras dos espíritos charlatães”*. Essa afirmativa mostrou-me claramente que a resistência negra afro-cearense estava atuante na

cidade de Fortaleza através da religiosidade. Percebo claramente essa consolidação e forma de organização quando analiso o período histórico na Ditadura Vargas de 1930 a 1945, nas pesquisas realizadas no jornal *O Povo*, onde encontrei 14 artigos datados de 1934 a 1954 com a palavra “macumba” contida em seu título. Dessa forma, neste ensaio analiso apenas as formas de resistência e expansão do número de casas na cidade de Fortaleza.

Irmão Luiz, segundo o artigo citado anteriormente, teve sua casa invadida e sua sessão de trabalhos interrompida por policiais, levando-o para interrogatório. Frequentadores da casa e consulentes da sessão também foram presos. A perseguição feita a Irmão Luiz e aos demais sacerdotes pode ser evidenciada no número de ações policiais e no teor dos artigos publicados no jornal *O Povo*, sempre com tom pejorativo e marginalizador. Dos 14 artigos encontrados nesse período histórico, onze evidenciavam as denúncias de populares e ações policiais. Os artigos identificados relatavam abordagens policiais, denúncias realizadas por populares, prisões de adeptos em hora de sessões, descoberta de novos terreiros, aparecimentos de despachos em encruzilhada e identificação de intelectuais e membros da elite econômica local em suas sessões em busca de favores ou de aumento de seus bens. Percebo assim que essa aproximação da elite cearense protegeu e abriu caminhos para a ressignificação, já que a ideologia do Estado Novo que representa o sistema de crença na elite brasileira que ascendeu junto com Vargas também continha os intelectuais umbandistas a fim de obter a liberdade da sua prática religiosa.

Segui então na busca de encontrar mais elementos que apontassem a perseguição a Irmão Luiz e encontrei um artigo publicado no dia 14 de março de 1938, que foi intitulado: “*Não tenho mais esperanças de ver meu filho: O coronel Pretinho está desiludido que Onofre seja encontrado*”. A matéria segue com os seguintes subtemas: “*O Negro Luiz realiza Macumba em seu Botequim, muito freqüentado pelas Mulatas – Uma Velhinha, vítima do Macumbeiro, teve morte horrível – Impressionantes Relatos de Moradores á Praia Formosa*”.

8 O POVO—Segunda-feira, 14 de Março de 1938

«Não tenho mais Esperanças de ver o meu Filho»

O Cel. Pretinho está desiludido de que Onofre seja encontrado

O Negro Luiz realizava Macumba em seu Botequim, muito frequentado pelas Mulatas—Uma Velhinha, vítima do Macumbelero, teve Morte horrível — Impressionantes Relatos de Moradores à Praia Formosa

Embora envolto no mesmo mistério, depois de treze dias de ocorrido, o caso do desaparecimento do menor Onofre não foi ainda desprezado pelas autoridades e por diversas pessoas, todas empenhadas em solucioná-lo convenientemente.

CASO CONSUMADO?

Uma pessoa, entretanto, já se mostra desiludida de que o menino seja encontrado. É o próprio pai do menor, o cel. Pretinho Gomes, cujo abalo é fácil de ser avaliado por quem está a par desse drama.

Disse nos hoje pela manhã o antigo oficial da Força Pública que até o momento, não tendo chegado ao seu conhecimento uma notícia certa do paradeiro de seu filho, considera o caso consumado.

—«Não tenho, acrescentou ele, mais esperanças de ver Onofre.» E nós vimos com que constrangimento pronunciou estas palavras!

—Se tiver uma pista segura, disse mais, irei onde quer que seja em procura de meu filho.

DILIGENCIA PARTICULAR EM MARANGUAPE

Tivemos conhecimento, e logo depois a confirmação, de que o cel. Pretinho resolveu levar a efeito uma diligência particular em Maranguape, a qual, todavia, ainda não foi realizada.

O NEGRO LUIS ORAVA COM AS NEGRAS

Na Praia Formosa, informaram nos hoje que, em Setembro do ano passado, o negro Luiz era ali mestre da «magia negra» e que dizia curar quem o procurasse. Diversas pessoas receberam do mestre propostas vantajosas, afirmando tomarem parte nas orações da macumba.

As negras das vizinhanças, iludidas com as vantagens da cura, afluíram em elevado numero, por volta das 9 horas da noite, ao botequim «Parada do Oriente».

No terreiro cantavam e dançavam.

ESPETACULO HORRIVEL

Adiantou um dos nossos informantes que parecia o inferno, como tambem tier o diabo tomado conta de todos. «Era um espetáculo horrível, no silencio da noite».

MARIA DA CONCEIÇÃO VITIMA DO «NEGRO LUIZ»

Ha meses, um dos vespertinos desta capital trouxe ao cartaz a noticia de que teria sido a velhinha Maria da Conceição vitima da «magia negra», perecendo na Santa Casa, após ter muito padecido.

O fato em apreço, conforme constatámos foi passado com o negro Luiz.

Maria da Conceição foi uma das vítimas do macumbelero.

UMA VINGANÇA

A velhinha era antigamente uma das participantes dos dramas macabros sob a ch'fia do «negro Luiz». Vixiam em estreita camaradagem fazendo Maria da Conceição, por varias vezes, refeições gratuitas no fregio do negro Luiz. Um dia, porém, resolveu ir morar com uma parente, residente em Recife, abandonando, assim, a macumba.

O negro Luiz tentou, então, demovê-la de seu intento, mas tudo foi debalde.

Por isso o negro jurou que ela não ia embora, pois seu poder a atingiria. E se intrigarem. O certo é que, em pouco tempo, o plano da viagem ao Recife foi desfeito, devido ao estado de saúde da velhinha.

Decorridos três meses, a velhinha morreu. Nas vizinhanças todas passaram a acreditar ter sido ela vitima da vingança do negro Luiz.

DEBANDADA GERAL

Depois disso ninguém mais na redondeza quis negocio com o negro Luiz e a sua situação se tornou tão insegura que se viu na contingencia de abandonar o recanto pelo da Praça da Bandeira, onde se instalou, ao tempo das quermesses ali realizadas.

O Nudismo na Rua das Flores

Pessoas residentes à rua das Flores, no trecho compreendido entre as ruas do Imperador e Dona Izabel, trouxeram queixa a O POVO, contra a conduta de alguns indivíduos durante a obra de ordem, naquele quarteirão.

Sem o menor respeito às famílias ali residentes, esses camaradas resolveram tomar um banho de chuva, regado a cachaca e em trajos escandalosos, ou seja virtualmente despidos.

Para o caso, pedimos a atenção da policia, visto que o inverno promete novos dias de chuva e as famílias da rua das Flores, naquele quarteirão, recebem novos banhos de homens nus, em plena rua.

Com Vistas à Prefeitura

Pessoas residentes à Travessa Scandor Alencar, no trecho compreendido entre as ruas D. Izabel e D. Tereza, pedem à Prefeitura, por intermedio deste jornal, que made substituir uma lâmpada de iluminação publica que se acha queimada ha quinze dias, no referido trecho.

O POVO são pagos adequadamente.

Redes

«Economise seu Dinheiro»

fazendo suas compras diretamente no depósito das fabricas á Rua Major Facundo, 172, 176

Vendas em Grosso e a Retalho

Empresa Fios e Redes Ltda.

331

Figura 1: Manchete de 14 de março de 1938 do jornal O Povo, de Fortaleza – Ceará.

Os informantes do repórter descreviam a casa de Irmão Luiz como um inferno, com um barulho ensurdecedor e o diabo tomando conta do corpo de negras e mulatas. “Era um espetáculo horrível no silêncio da noite”. Os trabalhos desenvolvidos pelo médium não resistiram à investidura policial e ações de retaliações feitas por vizinhos, de forma que nesse mesmo artigo foi anunciada a mudança do seu centro.

Irmão Luiz foi perseguido veementemente por estar em uma região domiciliar do Centro de Fortaleza, mas as retaliações também aplacaram bairros mais populares, como o Pirambu e o Arraial Moura Brasil. Apesar de a religião e seus adeptos procurarem localidades distantes para realizarem seus cultos, outras estratégias de sobrevivência também foram notadas como a presença da elite cearense nas sessões.

**O Engenheiro da
« Light »
Gosta da Macumba**

Rio, 31 — POVO — A polícia surpreendeu uma macumba na residência de um engenheiro da Light, chamado Tullio Fred. Ouvido Fred, declarou-se apaixonado pelas danças e doutrinas africanas e que pagava aos macumbeiros para realizarem as sessões das as quartas-feiras em sua residência.

**As Casas bancarias
Terão o Capital mínimo de
250 Contos**

Rio, 31—AN— O ministro da Fazenda fez declarações aos chefes das repartições subordinadas ao seu ministério, estabelecendo que as autorizações para o funcionamento das casas bancarias só serão concedidas, quando essas casas possuírem o capital mínimo de 250 contos de reis.

Figura 2: Manchete de 1º de junho de 1939 do jornal O Povo, de Fortaleza – Ceará.

Em uma publicação realizada em 1º de junho de 1939, o repórter, não mais com um tom pejorativo, relata que, em entrevista realizada com o engenheiro da Light, ele demonstra toda a sua admiração pelas danças e práticas africanas. O polido senhor, membro da elite branca, convida, sempre às quartas-feiras, membros de terreiros para atendê-lo em sessões particulares em sua residência.

O primeiro artigo encontrado nessa pesquisa, datada de 8 de junho de 1934, relata que onze pessoas foram presas no Arraial Moura Brasil. Após essa matéria, apenas em 11 de dezembro de 1944 encontraram, nessa mesma localidade, evidência de religiões de matriz africana. No bairro Pirambu, diferentemente, onde a grande maioria da massa pobre da cidade estava concentrada, encontramos cinco artigos descrevendo as ações policiais, realizando prisões, mas agora se deparando com frequentadores e adeptos membros da elite local, força que amenizou os conflitos.

Secção livre

Com Vistas á Secção da Ordem dos Advogados do Brasil, no Ceará

Tendo, de último, requerido no termo de Fatura a uma demarcação do sítio «Bom», de minha propriedade, antes mesmo que as respectivas...

está errado e persistido ao caso como se te-cho lhe esclarecido, e quanto ao caso do Velho Urubá e outros pobres que possuem títulos e Ocupações Trinitárias...

Sociedade Beneficente do Pessoal da Estrada de Ferro de Baturité

EDITAL N. 2 Assembléa Geral Extraordinária 2a. Convocação De ordem do sr. Presidente, convocamos os sócios...

Clínica especializada em Doenças dos Olhos DR. ORLANDO FALCÃO OCULISTA

Longa prática nos hospitais de S. Paulo e Rio. Aparelhagem completa e moderna para o exame da vista. Operações exclusivamente e da Especialidade...

Emprego de mais modernos tratamentos doentes na Alemanha, Áustria e América do Norte

Consultas diárias de 8 às 11 e de 14 às 18 horas. Rua Major Facundo, n. 645. Fortaleza Ceará. 632 m. [2a. e 6a. s.]

Declaro ao público e ao comércio

Declaro ao público e ao comércio que, desde o dia 2 de Dezembro de 1933, detenho o mandato de 227, desta praça, conforme documento que me foi passado em igual data, pelo Sr. Francisco Linhares de Lima...

Aseptol Uma só gota de ASEPTOL na escova previamente humedecida é o melhor e mais barato desinfetante do mundo. 548 m. Casa Alencar DE F. ALENCAR Variado sortimento de Calçados para Homens e Senhores, Chapéus e Artigos para Sapateiro em geral, Importados diretamente das Fábricas mais importantes do Gênero. Vendas por Atacado e Varejo pelos preços, os mais razoáveis e Vantajosos da Praça. Visitem-na sem compromisso 297 - Rua Major Facundo, 297 - Fortaleza 632 28 (3ax. e 6.s.)

A Macumba no Arraial Moura Brasil

Seis Pessoas presas num Catibá - Falando com a Proprietária da Casa O Arraial Moura Brasil está apresentando quasi todas as características da Favela carioca. Samba, bebedeiras, lutas, complicações e agoras, para completar a equivalência, surge, com toda a sua nitidez, pagã, a macumba, filha da ignorância e do desespero. A polícia daquele bairro proferiu que o estabelecimento de que, na casa de d. Maria de Holanda Alves, se realizava animado catibó, no qual tomavam parte inúmeras pessoas...

Figura 3: Manchete de 8 de junho de 1934 do jornal O Povo, Fortaleza - Ceará

Para alcançar essa meta, os líderes do movimento umbandista, que se identificavam com a elite dominante porque eram reconhecidos como intelectuais, traçaram estratégias tradicionais de mediação para o reconhecimento de novos atores na administração do espaço sagrado, sem prejuízo dos antigos. O movimento umbandista buscava resistir contra as imposições policiais e as ações desenvolvidas pela Igreja Católica, já que em 11 de outubro 1890, a Republica trouxe a doutrina de liberdade religiosa. Segundo Oliveira (2003, p. 135), o

código penal brasileiro instituído através do decreto nº 847 trazia nos artigos 156, 157 e 158 “a proibição da prática ilegal da medicina (*curanderismo*), o espiritismo e a magia ou feitiçaria (*charlatanismo*)”.

A religião umbandista é mais do que uma síntese desses elementos históricos: é também um produto simbólico, mediatizado pelos intelectuais umbandistas em determinado momento da sociedade brasileira. Isso significa que, sem o movimento dos intelectuais, que estabelece as normas de orientação da religião, a Umbanda não existiria, pois o que encontraríamos seriam somente manifestações heterogêneas de rituais de origem afro-brasileira. Por outro lado, adverte-se que, sem a presença de uma herança cultural afro-brasileira, não seria possível o *bricolage* do pensamento kardecista sobre essa realidade (CANTUÁRIO, 2009, p.45).

Voltando ao contexto de organização nacional, a primeira estratégia de legitimação da Umbanda em contexto nacional foi a fundação da Federação Espírita de Umbanda, em 1939, cujo objetivo primordial era servir de interlocutor entre os templos filiados e o Estado, para negociar o fim da repressão policial que se intensificara em meados de 1937 com a criação da Sessão de Tóxicos e Mistificações nas chefaturas de polícia. A segunda estratégia foi a realização do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1941), com duas funções: uma interna, voltada para o corpo sacerdotal, visava a unificar o culto, estabelecendo uma doutrina pautada na prática da caridade; e outra, externa, dirigida à sociedade laica, forneceria explicações de cunho científico que pudessem desmitificar os rituais mágicos da Umbanda – como a utilização de banhos com ervas, defumadores, tabaco e até mesmo pólvora para os descarregos.

As comunicações apresentadas no Congresso associam-se à conjuntura política da época. A grande dificuldade para a Umbanda se legitimar era o fato de possuir um passado afro-indígena no seio de uma sociedade predominantemente católica, eurocêntrica e branca. Os umbandistas não negavam a herança afro-indígena nas práticas rituais, mas justificavam-na numa perspectiva evolucionista, própria do discurso espírita. Isto é, valorizavam o índio e o negro como importantes elementos formadores da nacionalidade, mas, sob a ótica da evolução constante, capaz de aprimorar o que de selvagem e bárbaro ligavam-nos a um passado distante da civilização. Entretanto, a grande maioria das argumentações do primeiro Congresso Umbandista nos mostrava que a Lei de Umbanda possuía um princípio evolutivo

capaz de aprimorá-la constantemente: deixavam as grotas, as faunas e as matas, fugia dos ignorantes e se infiltrava nas cidades para receber o banho de luz da civilização. Para que a Umbanda pudesse dividir espaço com a religião católica, seria necessário obter o aval de parte da elite brasileira, aquela que se sentia atraída pelo caráter experimental e científico da doutrina kardecista.

Toda a história contada através das matérias colhidas no jornal *O Povo* e nos referenciais teóricos já citados significam falar dos não falados na história do Ceará, construir um caminho esquecido ou na maioria das vezes negado para a sociedade. Garimpar esses artigos foi apenas uma forma encontrada de colher elementos para adentrar a esse campo e assim começar a apresentar as formas de organização e resistência dos adeptos da Umbanda no Estado do Ceará, contextualizando o cenário nacional em que o movimento umbandista se organiza na ditadura de Getúlio Vargas.

Buscar as evidências desses grupos na cidade de Fortaleza a partir dos artigos publicados entre os anos de 1934 a 1954 nos deu base para inicialmente analisar a realidade da época e entender a atual concentração das casas de Umbanda. Diante do contexto de luta e resistência encontrado naquele período histórico, procuro entender como está a Umbanda de Fortaleza nos dias de hoje através do olhar dos sacerdotes/sacerdotisas e adeptos que compõem o movimento, na tentativa de compreender como sua cultura é preservada dentro e fora dos muros dos terreiros.

3.4 – A Umbanda hoje a partir da perspectiva dos sacerdotes e sacerdotisas de Fortaleza

A proposta deste item é tentar sistematizar, a partir dos interlocutores desta pesquisa, a Umbanda na cidade de Fortaleza, tendo em vista a análise feita anteriormente na busca de evidenciarmos a transmutação que essa religião teve de sofrer por adaptação, devido a perseguição e formas de luta e resistência.

A Umbanda insere-se fortemente na cultura brasileira, sendo considerada por alguns autores como a primeira religião eminentemente brasileira, embora tenha sido perseguida até pelo menos a década de 1970. A luta contra a perseguição às religiões de matriz africana obteve, ao longo dos anos, resultados consideráveis, pois, na sociedade moderna, é idealmente inconcebível a intolerância religiosa. Assim, essas religiões foram conquistando maior

liberdade para realizar suas práticas; no entanto, ainda hoje as perseguições sobrevivem Segundo Cantuário (2009, p. 78), o primeiro passo para a:

mutação em direção à Umbanda ocorreu em 1954, quando a criação da Federação Cearense de Umbanda por Mãe Julia, já que a partir de 1950 constata-se que o número de federações se multiplica nos planos municipal, estadual e nacional. Isso leva a pensar a forma como se afirmam a tradição a mudança de atitudes, de crenças e de comportamentos. As transformações na ordem social, econômica e política incidem na nossa cultura, repercutindo em conflitos, contradições, adaptações, recriações e permanências.

Desse modo, compreender hoje a Umbanda em Fortaleza é pensá-la em uma constante dinâmica, que não se condensa e não pode ter eternamente a mesma forma. Significa ainda atribuir um sentido à história e à cultura contidas nos pontos cantados e riscados, buscando caminho para a esteira dos entendimentos, elucidados a partir dos depoimentos dos interlocutores da pesquisa, solicitados a dizer como percebem a Umbanda hoje.

Considero evidente começar pelos relatos de Pai Ricardo de Oxossi, que começou a fazer parte da Umbanda com 16 anos de idade (tendo 29 anos de iniciado na Umbanda), pois é o sacerdote que tem mais tempo nesse percurso. Filho de Toinho Pomba-Gira e depois iniciado no Candomblé por Zezinho de Oxossi, começou a se desenvolver no bairro Padre Andrade em 1981, e em seu relato a respeito da atual situação da Umbanda afirma existir

[...] muita diferença, porque hoje em dia o pessoal está fantasiando muito o Candomblé, estão levando e trazendo o Candomblé pra dentro da Umbanda, e isso não existe. Candomblé é Candomblé, e Umbanda é Umbanda. Eles estão enfeitando demais, a diferença está nisso aí, é por isso que a Umbanda hoje em dia tá morrendo. Por causa disso.

Notar quais fatores levam os sacerdotes e sacerdotisas a se iniciar no Candomblé certamente está ligado à busca pela legitimação, haja vista não ser a cultura algo estático, levando uma dinâmica que é contextual. Percebemos isso no depoimento de Pai Valdo de Iansã, que considera que a Umbanda nos dias de hoje passou por muitas mudanças, dentre elas a distorção dos princípios religiosos por parte dos adeptos, pois conta que assim que:

[...] eu iniciei, pelo que eu aprendi da Umbanda, o que eu vi de Umbanda, que eu aprendi dela de Umbanda, hoje eu vejo distorcida essa ideia. E eu vejo a Umbanda hoje, alguns terreiros de Umbanda querendo andar com as pernas do Candomblé. E a Umbanda não necessita das pernas do Candomblé pra andar, ela tem os rituais dela, ela tem a magia dela, ela tem toda, embora tenha a sua parte africana, mas ela não necessita ter os instrumentos do

Candomblé, tá entendendo? Então, hoje você vê um pai-de-santo de Umbanda, ele querendo ser identificado pai-de-santo, mas com instrumentos, com uma instrumentária do Candomblé, e não com o instrumento de Umbanda.

Percebemos claramente essa aproximação da Umbanda com o Candomblé a partir da década de 1970, com a chegada do Candomblé na cidade de Fortaleza. Pai Valdo de Iansã elucida muito bem todo esse contexto quando nos relata que muitos dos pais e mães-de-santo de Umbanda começaram a migrar para o Candomblé em busca de novos elementos que dessem mais força a seus trabalhos espirituais, buscando o Candomblé como elemento legitimador de suas práticas, na tentativa de encontrar uma maior abertura no exercício das funções religiosas.

Por exemplo, o adjá não é da Umbanda, é do Candomblé. A palavra agô é uma palavra que é de origem, é, até o yorubá não é de origem banta, e a gente sabe que a Umbanda teve uma influência mais africana foi com o povo banto, que era um povo nômade que foi mais adaptado aqui no Brasil. Então na Umbanda sempre foi usada a palavra, é, pode ser usada a palavra maleme, que quer dizer perdão ou licença, mas não a própria palavra agô. E hoje você vê as pessoas, elas querendo que a Umbanda trabalhe com o Caboclo, ela trabalha com o Exu, com o Caboclo, com o Mestre, com o Preto-Velho, não com o orixá, como o Candomblé trabalha, né? Então, você já vê, apesar de que a Umbanda cultua o orixá, mas na essência maior, sem incorporação, e sim com o Caboclo sendo o seu, vamos dizer assim, o seu enviado. O Caboclo vem representar aquele oixá, e hoje, aí tem aquela coisa, por exemplo: eu vejo hoje gente da Umbanda, um pai-de-santo pegar uma entidade da Umbanda, vestir como se fosse uma entidade do Candomblé, entendeu? Por isso que eu digo que eles estão usando, por exemplo, eu já vi pessoas usar a Cabocla Braba, que é uma índia, é uma cabocla índia, que trabalha na Corrente de Xangô, aí, porque ela trabalha na Corrente de Xangô e não pode ser chamada de Xangô, pegarem e vestirem ela de Iansã. Eles dizem lá: “vamos, Iansã de fulana”, aí pergunto eu, como pai-de-santo, fiquei na interrogativa: é Iansã ou é a Cabocla Braba? Então, por isso é que eu tô dizendo que essa mesclagem não combina.

Os sacerdotes e sacerdotisas da Umbanda que migraram para o Candomblé, como é o caso de três dos quatro entrevistados, buscavam, além de novos horizontes para sua espiritualidade, um contato direto com a natureza, estimulando a preservação do meio ambiente, assim como uma possibilidade de não sofrer o preconceito e a discriminação tão presentes na Umbanda. Durante o depoimento de Pai Valdo de Oya, perguntei se um iniciado no Candomblé poderia continuar seu desenvolvimento na Umbanda. Logo o sacerdote afirmou e citou um nome polêmico e conflituoso dentro da história das religiões de matriz

africana no Estado do Ceará: o de Luiz de Xangô³⁹, e procurei então buscar entender um pouco como foi a migração dos adeptos, bem como os conflitos existentes.

O pai-de-santo logo tratou de responder me informando: *“Pode, porque eu tenho vários pais-de-santo amigos meus que foram feitos no Candomblé, e depois foram pra Umbanda”*. Afirmei rapidamente, para não perder o fio condutor da história com o entrevistado, que logo continuou falando que Pai Denilson foi filho de Luiz de Xangô, sacerdote já falecido, mas que é por ele considerado como o precursor do Candomblé cearense e foi dono do terreiro Senhor do Bonfim. Fundado em

[...] 1962, foi o terreiro do Senhor do Bonfim. Luiz de Xangô, a primeira filha-de-santo dele se chama Ilka, o terreiro da Ilka é a dois quarteirões daqui, de Omolu. Aí ela foi raspada, teve que sair. Esse período era de 90 dias, dentro do ronco, ela teve que sair porque estava grávida, entrou sem estar grávida, e lá dentro desenvolveu a barriga, aí o pai-de-santo teve que tirar, porque poderiam ir falar do Candomblé. Ela saiu e entrou outra no lugar dela, que é a Terezinha, do Ogum Megê, que era também de Omolu no Candomblé, e foi raspada, né? Tem assim diversos filhos vivos ainda do Luis Xangô. Luzia, que é minha irmã de Iemanjá, que foi a primeira Iemanjá raspada no Ceará, a pessoa mais simples do mundo, mas ela foi a primeira Iemanjá raspada. Depois dela, foi o Ari, foi as duas Iemanjá raspadas na casa do Luiz. Depois foi que a casa do Del foi fundada.

Segundo o relato do babalorixá Valdo de Iansã, Luiz de Xangô enfrentou muita perseguição para estabilizar seu Candomblé, tanto da Igreja Católica como de sacerdotes da própria Umbanda, abrindo portas para os novos que viriam: Pai Del de Oxum (já falecido), Mãe Ilza de Oxum e Mãe Obassi (já falecida).

3.5 - Reflexões sobre a festa de Yemanjá em Fortaleza: 15 de agosto de 2010 e 2011

É importante, no que se refere à festa de Yemanjá, fazer com que os interlocutores recordem o passado e façam a comparação com os dias atuais. Isso dá suporte para a legitimação, pois é um conhecimento elaborado socialmente e partilhado pelo grupo, definindo as permanências nos locais, como por exemplo a organização da festa de Yemanjá, que tive o prazer de acompanhar no ano de 2010, sendo a 42ª festa com ato público de entrega dos presentes.

³⁹ Elucidar as polêmicas envolvendo o nome de Luiz de Xangô requer uma investigação mais detalhada a respeito da introdução do Candomblé no Estado do Ceará, o que não é o foco desta pesquisa.

A festa de Yemanjá na Praia do Futuro representa a aproximação simbólica dos espaços públicos urbanos de Fortaleza pela Umbanda e demais regiões afro-brasileiras. São espaços como a praia, já abertos a outras religiões, num contexto pouco propício ao desenvolvimento de uma religião da possessão. O culto às divindades ancestrais e entidades espirituais é discriminado na realidade cearense de maioria católica, que tem voltado sua atenção a dois grandes pólos religiosos: Canindé (São Francisco) e Juazeiro do Norte (Padre Cícero Romão Batista). (CANTUÁRIO, 2009, p. 40)

A festa tem início sempre na noite anterior ao dia 15 de agosto, na Praia do Futuro, indo até o anoitecer desse dia. Teve início no ano de 1967 e atualmente conta com diversos cortejos de terreiros e organizações diversas, como a União Espírita de Umbanda, Federação Espírita de Umbanda, Sindicato dos Umbandistas e Candomblecistas do Estado do Ceará, afoxés, terreiros da capital, zona metropolitana e interior e organizações diversas. Conta com apoio da Prefeitura de Fortaleza, embora o aparente descaso por parte do poder público fique bastante evidente no que concerne a policiamento e segurança, pois coincide com a procissão de Nossa Sra. dos Navegantes, realizada pela Igreja Católica.

Sua representação iconográfica é a de uma jovem vestida com um fino tecido azul, deixando perceber a sensualidade de suas formas, ou a de uma sereia sobre uma concha. Suas oferendas são geralmente flores e perfumes. E vinho ou champanhe. É considerada a mãe de todos os Orixás, a mais venerada de todo o panteão. (PORDEUS JÚNIOR, 2000, p. 71)



Figura 6 – Imagem e representação das sereias de Yemanjá no terreiro de Pai Raimundinho Dente de Ouro

Ficou evidente na festa de 2010 a delimitação social, pois a Praia do Futuro é local de frequência de uma grande parte da elite social fortalezense, concentrando-se na região mais próxima do Farol do Mucuripe, zona mais pobre, sendo aquele um momento de encontro e confronto das classes sociais. Nesse momento acontece a celebração religiosa de diversos terreiros de Umbanda de Fortaleza, região metropolitana e interior do Estado, e as ações diversas organizadas pela Prefeitura, como a campanha de prevenção HIV/AIDS, a apresentação de afoxés, propagandas políticas e manifestações de federações espíritas, sindicatos etc.

Os diversos terreiros presentes na Praia do Futuro chegam cedo e delimitam seus espaços, demarcando através de cordas ou da corrente composta de filhos/filhas e curiosos, e logo tratam de dar início ao ritual, em que invocam a linha de trabalho do mar. Na foto logo a seguir, uma adepta de um terreiro situado no Grande Bom Jardim incorpora uma princesa(entidade presente nessa linha).



Figura 7 – Adepta incorporando entidade, demonstrando toda a sua fé e dedicação

A organização dos adeptos também reproduz a estrutura física dos terreiros de Umbanda, como podemos perceber na fotografia que segue abaixo, onde um *gongá* (altar sincretizado com o da Igreja Católica) improvisado nos mostra a imagem de Yemanjá, príncipe Cibamba, São Jorge, que sincreticamente é representada por Ogum, flores que são dedicadas a Yemanjá, a limpeza de perfume e erva que descarrega os médiuns.



Figura 3 – Gongá (altar) improvisado para o dia 15 de agosto de 2010, na festa de Yemanjá

Cada terreiro, depois de fazer sua manifestação através da baía, em que os médiuns incorporam diversas entidades presentes nas correntes de trabalho dedicados a Yemanjá, realizam oferendas em balaios, contendo comidas, flores, perfumes, pentes, diversos adereços que possam agradar aquele orixá, como podemos ver na foto logo a seguir:



Figura 9 – Adeptos de diversos terreiros que estão organizados através da Associação Cultural Afro-Brasileira Pai Luiz de Aruanda seguem para o mar para presentear Yemanjá

A organização de diversos terreiros em associação e a oferenda conjunta, como fica evidente na foto acima, nos mostra claramente uma nova estratégia de sobrevivência dessa religião à procura de legitimação do grupo e proteção devido à quantidade de arrastões na Praia do Futuro e à perseguição religiosa nos bairros em que os terreiros estão instalados. A diferença de opiniões das diversas organizações que promovem a articulação do evento fragmenta a estrutura da festa, causando grande desagrado aos sacerdotes mais velhos, como podemos perceber no depoimento de Pai Zezinho de Oxossi, que chegou ao Ceará em 1982. Ele acompanha a festa todos os anos, nos relatando que:

[...] Se torna quase a mesma coisa. Antigamente as pessoas tinham empolgação de elevação a Iemanjá, aquela alvorada, aquilo, aquela homenagem em troca de receber coisas boas, e as pessoas iam deixar sua oferenda com mais gosto, com mais entusiasmo. Hoje em dia o que está havendo é que as pessoas vão mais pra se divertir, pra beber, como se tudo acabasse em um lazer, não estão mais interessadas se Iemanjá recebeu a oferenda ou não, ou se você vai receber. Fantasiar... Quer que o Caboclo seja de uma maneira que não era tempos atrás. O Caboclo vinha pé no chão, pé durão mesmo, com as características do que trazia. Hoje em dia [...] já querem mudar, já querem botar coisa em cima da entidade, do caboclo, que aquilo não existe, e nisso está mudando muito a Umbanda no Ceará.

A constatação de novas estruturas de resistência estava presente em diversos grupos de terreiros organizados, como: sindicatos, associações, federações, afoxés, ONGs e outras organizações – o que instigou meu acompanhamento mais detalhado da atividade de organização desses grupos na procura de entender quais as tensões sociais que estavam gerando essas organizações.

Quando eu participei, no meu tempo, a desenvolvência que o pai de santo levava era muito diferente, você ia e recebia só o povo que pertencia à Yemanjá, o povo do mar. Povo maresia, as princesas, e ogum. Não existia Exu. Hoje não, a gente vai, é princesa misturada com Exu, Pomba-Gira, e isso não dá certo. (Pai Ednardo, 2010)

No depoimento de Pai Ednardo do Quebra-Barreiras, o sentido é o mesmo, quando nos diz que: “Já não tem mais o mesmo brilho, exatamente por conta da seriedade, né? Todo mundo na época que tinha o seu terreiro de Umbanda levava os seus filhos-de-santo, hoje poucos terreiros participam desse evento, dessa festa”.

A organização desses novos movimentos sociais tendenciona as minhas reflexões para um aprofundamento que aponto ser relevante para pesquisas futuras. Apenas com o acompanhamento dos terreiros de forma mais intensa e com a conclusão da segunda etapa da pesquisa em campo conseguirei adentrar a descrição e a análise dos rituais que presenciei no campo, os quais pretendo descrever sistematicamente no capítulo III. Sigo agora para o acompanhamento da festa de Yemanjá com um olhar mais amadurecido no ano de 2011, pois chegar na Praia do Futuro em 15 de agosto de 2011 e ver os terreiros de Umbanda organizados, trabalhando e dedicando o dia à louvação a Yemanjá é remontar passos já caminhados em alguns anos em minha trajetória religiosa. Tratei logo de procurar o palco central, onde sempre fica o terreiro de Pai Raimundinho Dente de Ouro e seus filhos. No decorrer dessa caminhada encontrei amigos, colegas e professores do programa de pós-graduação, irmãos e irmãs-de-santo familiares de santo, técnico da rede de terreiros (programa desenvolvido pelo Governo Federal que articula ações com a Secretaria de Saúde e os terreiros das diversas religiões de matriz africana em todo o País) e da Secretaria de Saúde de Fortaleza. Percebi dois palcos, um ao lado do outro: um referente à organização da União Espírita de Umbanda, presidida por Mãe Suzana, e o outro pela Associação Cultural Afro-Brasileira Pai Luiz de Aruanda.



Figura 10: Preparação da homenagem feita pelo terreiro de Pai Raimundinho Dente de Ouro

Deixei as pessoas que me acompanhavam em uma barraca e fui percorrer a Praia do Futuro observando o trabalho espiritual que estava sendo desenvolvido naquela manhã. Esse ano encontrei algumas barracas pequenas armadas na beira-mar, além daquelas que já têm sua localização fixa: eram pequenos quiosques de vendedores ambulantes que ofereciam lanches, flores e oferendas para Yemanjá. Diferentes dos outros anos, poucos terreiros estavam presentes na Praia do Futuro – eram apenas doze, que se organizavam para iniciar os trabalhos, e outros já estavam terminando. Tive a oportunidade de coletar o ponto cantado que segue abaixo na abertura dos trabalhos de um terreiro do Grande Bom Jardim:

*Com minha chave de ouro na mão,
Com Deus eu abro o salão.
Com minha chave de ouro na mão,
Com Deus eu abro o salão.
Com sete chaves de ouro na mão,
mandado por Rei Salomão.
Com sete chaves de ouro na mão,
mandado por Rei Salomão.
E olha, adeus, meu povo da minha jangada.
Jangadeiro está em terra, e a jangada está no mar.
E olha, adeus, meu povo da minha jangada.
Jangadeiro está em terra, e a jangada está no mar.*

Os trabalhos na linha do mar e maresia sempre são abertos saudando os reis, rainhas, príncipes e princesas que cruzaram o oceano e chegaram à nova terra em busca de desbravar, conquistar e colonizar, e agora regressam em um processo de desenvolvimento espiritual cármico, imbuídos do processo evolutivo e absorvidos pela Umbanda pela associação com o Espiritismo de base francesa. Os trabalhos são abertos e a jangada volta para o mar, mas o jangadeiro fica em terra para trabalhar pelos filhos que dele precisar.

Na caminhada pelos terreiros, percebi que alguns adeptos que estavam organizados baiando (girando, incorporados) já eram seus conhecidos de visitas realizadas à casa de Mãe Cleane ou de terreiros por ela visitados.

Chegando perto de um desses terreiros, perguntei realmente de quem era, quem presidia e logo fui informado pelo filho-de-santo que estava na corrente de que a mãe-de-

santo já tinha despertado, apontando para ela. Agora apenas seus filhos estavam incorporados com as linhas de mar, maresia, Ogum, reis, rainhas, príncipes e princesas, erês e pretos/pretas-velhas. O terreiro também era do Grande Bom Jardim.



Figura 11: Terreiro do Grande Bom Jardim

Na grande maioria dos terreiros que visitei durante a festa, percebi a presença de pessoas aparentando mais de 40 anos, na maioria mulheres demonstrando que a fé daqueles adeptos não eram de hoje, que a tradição permanecia entre os mais velhos. Muitas crianças também corriam à beira-mar, tomando banho e pegando parte das oferendas destinadas a Yemanjá.



Figura 12: Corrente de mulheres de um terreiro do Grande Bom Jardim – Festa de Yemanjá em 2011

Em todos os terreiros por que passei, o mesmo formato de organização era empregado, remontando a estrutura física dos terreiros de Umbanda tradicionais: o altar, que continha imagens de entidades protetoras dos terreiros, com Yemanjá ao centro; elementos dos trabalhos espirituais, flores, perfumes, balaios com frutas e comidas; também santos católicos. Ao lado do primeiro terreiro que visitei, estava outro, organizado com uma linda bandeira e um menino aparentemente de 12 anos vestido de São Sebastião, patrono daquele terreiro. Era organizado no mesmo formato dos demais, só que dessa vez com um buraco na frente do gongá improvisado, onde algumas velas estavam acesas.



Figura 13: Presente a Yemanjá 2011 – Centro Espírita de Umbanda São Miguel Arcanjo

*Marinheiro, é hora,
 É hora de nós trabalhar.
 Marinheiro, é hora,
 É hora de trabalhar.
 Quem me mandou foi o maior do dia,
 Foi Rei Dom Sebastião.
 Quem me mandou foi o maior do dia,
 Foi Rei Dom Sebastião.
 Marinheiro é hora,
 É hora de nos trabalhar.
 Marinheiro, é hora,
 É hora de nós trabalhar.
 É céu, é terra, é mar,
 O marinheiro vem no balanço do mar.
 É hora de nós trabalhar.
 É céu, é terra, é mar,
 O marinheiro vem no balanço do mar.*

Os marinheiros, que ajudaram a construir a história brasileira, trabalham na Umbanda na busca de reparar os erros ou pecados cometidos para o mundo cristão em que viviam, fazendo regressão do mundo espiritual para ajudar os adeptos e frequentadores da Umbanda, limpando-os, descarregando e levando os contrários daqueles que estão ali lhe pedindo. O trabalho sempre é com a intercessão das entidades superiores, que são louvadas e controlam as linhas e sublinhas ligadas aos trabalhos de Yemanjá.

Ir à festa de Yemanjá me possibilitou o reencontro com vários amigos que há muitos anos não via, e nessa caminhada fui convidado para muitas festas que viriam meses a seguir.

Logo percebi que a manifestação em frente a um dos palcos estava prestes a começar. A apresentação do afoxé Acabaca, fundado por Ivaldo Paixão, ajudava a abrir oficialmente a comemoração em frente àquele palco onde estava organizado o terreiro de Pai Raimundinho Dente de Ouro.

No espaço cercado, quatro meninas vestidas de sereia estavam sentadas à frente de duas grandes e belas imagens de Yemanjá. Depois da benção e louvação inicial, deu-se então início às festividades abertas pelo próprio Pai Raimundinho Dente de Ouro. Os trabalhos eram acompanhados por mais três pais-de-santo que estavam com microfone auxiliando as entidades que chegavam à terra, ajudando o trabalho. O sol nessa hora estava a pino,

machucando a todos que dele duvidassem. Constantemente senhoras serviam às quatro crianças que estavam sentadas, dando-lhes águas e passando protetor solar. Fotografei os momentos iniciais desse ritual, acompanhando com empolgação, mas protegido do sol escaldante.

Conversei com algumas pessoas que já conhecia, frequentadoras de outras casas de Candomblé, dentre eles o *ebomi* Álvaro de Ogum, atualmente cordenador da rede de terreiros. Logo fui informado da existência de um palco maior que estava montado mais à frente na praia. Tratava-se de várias estruturas montadas pela Prefeitura de Fortaleza para a festa. Álvaro criticou, tratando de questionar “*Por que duas estruturas para uma única festa, será que Yemanjá não é só uma, por que nunca temos união?*”

Com a realização da crítica, tratei de me dirigir até o palco maior e percebi que a estrutura era de um megaevento. Pena que no instante em que fui lá o palco estava vazio. A estrutura estava preparada para sustentar vários terreiros em seus arredores, com banheiros químicos e segurança – só estava faltando as pessoas para ocupar o espaço. No retorno da longa caminhada onde os dois palcos estavam montados, percebi o chegar de pais e mães-de-santo que viriam a trabalhar em um espaço que estava reservado para a Associação Cultural Afro-Brasileira Pai Luiz de Aruanda, associação que encontrei no ano anterior, só que dessa vez com uma estrutura maior e contando com a presença de inúmeros pais e mãe-de-santo. Dentre eles, estava Pai Paulo de Ogum Dilé, um dos interlocutores desta pesquisa, que me relatou:

A associação Pai Luis de Aruanda, a qual você viu na placa no dia da festa de Yemanjá, ela se formou de um grupo, de uma ideia do presidente Ricardo. Ele é o presidente da associação, juntamente eu, Pai Epitácio, que não está mais aqui, foi para outro Estado, está em São Paulo. Decidimos fazer uma associação para resgatar a Umbanda, porque a Umbanda, além de estar perdendo o seu valor, está perdendo as suas raízes, a sua essência. Uns dizem que é por causa do Candomblé, às vezes eu discordo, às vezes eu concordo, mas eu acho que não. A Umbanda está perdendo a sua essência devido a médiuns que hoje em dia só querem saber de cantar esses pontos bonitos, bebedeiras dentro de terreiros e outras coisas mais. Então decidimos resgatar aquela Umbanda antiga, aqueles que deixaram como herança para nós o saber e seguir a Umbanda certa. Resgatar a Umbanda verdadeira, porque a Umbanda é paz e amor. Então, a Associação Pai Luis da Aruanda, estamos com esse intuito de resgatar a Umbanda e outros projetos que venha a ter mais dentro da associação. Contamos com o apoio da Prefeitura, pra gente tirar aquelas pessoas carentes das ruas, das drogas, ensinar a cultura

afro-brasileira, a cultura negra, porque a Umbanda também é descendente de africanos, dos negros.



Figura 15: Associação Cultural Afro-Brasileira Pai Luiz de Aruanda – Agosto 2011, festa de Yemanjá, nova forma de organização e resistência dos terreiros de Umbanda

No decorrer das festividades, conversei com alguns pais e mães-de-santo da Associação Pai Luiz de Aruanda, tentando fazer contatos para finalizar minhas entrevistas, afinal, no dia 15 de agosto de 2011, faria um ano que estava em campo, e até então ainda não tinha encontrado nenhum ponto riscado, elementos fundamentais para concluir meu trabalho dissertativo. Encontrei então Mãe Alice, mãe-de-santo que é filha de Mãe Cleane.

Nas visitas realizadas ao terreiro de Mãe Cleane, já tinha encontrado com Mãe Alice diversas vezes, em trabalhos particulares, giras quinzenais e festas, pois foi consagrada no Centro Espírita de Umbanda Cabocla Jacira no ano de 2010. Seu trabalho com a espiritualidade é totalmente diferente dos outros: como diz sua mãe-de-santo, feitos lá por ela (desenvolvidos). Seus cruzos foram dados em outros terreiros no decorrer de sua trajetória espiritual.

Tratei então de perguntar quando ela poderia me conceder uma entrevista. Mãe Alice sorriu cordialmente e, dizendo que estava à disposição, perguntei então se podia ser naquele mesmo momento, já sentando e perguntando se poderíamos conversar enquanto o almoço não chegava. Com seu consentimento, rapidamente decidi iniciar pelas perguntas principais do meu roteiro de entrevista.

Aproveitar aquele instante foi fundamental para desconstruir a barreira que estava formada por mim no decorrer daqueles meses de pesquisa pelo fato de ser sacerdote do Candomblé e achar que não encontraria os fundamentos da Umbanda. Deixei então nossa conversa iniciar com suas palavras, logo após explicar o que estava querendo saber e mostrar a relevância do meu trabalho, a importância do resgate da cultura e tradição presente nos pontos riscados.

Finalizei aquele dia 15 de agosto de 2011 percebendo com notoriedade que as associações culturais, as uniões espíritas, os afoxés, assim como as outras organizações que estavam presentes na festa de Yemanjá, reafirmam o pertencimento dos adeptos na Umbanda e Candomblé, mas ao mesmo tempo tem desenvolvido estratégias de ganhar espaço e aceitação da sociedade civil, criando e recriando estratégias de fortalecimento de vínculos e de sobrevivência e pertencimentos legais.

Os contatos realizados nesse evento, junto com as entrevistas realizadas na primeira fase da pesquisa exploratória e o acompanhamento dos rituais religiosos no Centro Espírita de Umbanda Cabocla Jacira durante seis meses, deram base para as reflexões geradas a partir dos interlocutores desse processo. Com isso, a construção do terceiro capítulo deste trabalho, de que trataremos logo a seguir, interpreta os símbolos dos pontos cantados e riscados com ajuda de uma análise feita pelos interlocutores da pesquisa.



Figura 14: Família-de-santo de Mãe Alice (a terceira da esquerda para a direita que está de oja), filha-de-santo do Centro de Umbanda Cabocla Jacira

4 – UMBANDA, UMA RELIGIÃO DOS RITUAIS: CAMPO SIGNIFICATIVO DOS PONTOS CANTADOS E RISCADOS

Este capítulo traz a descrição dos rituais umbandistas e a análise dos pontos cantados e riscados colhidos no decorrer da pesquisa de campo realizada entre agosto de 2010 e setembro de 2011, de acordo com os interlocutores e suas análises acerca dos significados dos pontos cantados e riscados dos pretos e pretas-velhas. Procuro mostrar, com a construção deste capítulo, elementos presentes na Umbanda que podem contribuir diretamente para a implementação da Lei 10.639/03 e que ajudarão na reconstrução da história e cultura afro-brasileira e africana. Esses conteúdos não estão desvinculados da oralidade, sua importância e respeito, supervalorizada nas religiões de matriz africana acerca da magnificência dada à palavra, equiparando-se aos tratados, contratos e formas de compromissos estabelecidos no novo mundo ocidental.

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espiritismo dos povos africanos terá validade a menos que se apóie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são as memórias vivas da África. (KI-ZERBO, 1982, p. 181)

A fala do autor nos apresenta o valor sagrado dado à palavra pelos povos africanos e, dessa forma, a transmissão dessa importância através dos pontos cantados. Segundo Ribeiro(2006), o estudo da língua é fundamental, sem ele não avançamos muito no campo da linguagem; mas, por outro lado é insuficiente se nosso objetivo é conhecer o exercício efetivo da fala em sociedade.

A intensificação a partir da promulgação da Lei 10.639/2003 das matrizes culturais e religiosas africanas trazidas para o Brasil, com o intuito de buscar formas de implementação por intelectuais comprometidos, fez com que se desconstruísse a ideia de que essas tradições apenas foram transmitidas oralmente e de qualquer forma. Sabemos, com o auxílio de Ki-Zerbo (1982, p. 109), que os alfabetos utilizados nas sociedades tradicionais africanas foram

diversos. Parto então desses escritos, que nos dão luz para esse caminho quando nos diz em que são

[...] inúmeras as línguas em que foram escritos os documentos que chegaram até nós, mas nem todas têm a mesma importância. As mais utilizadas, aquelas em que foi veiculada a maior quantidade de informações, são: o egípcio antigo, o berbere, as línguas etíopes, o copta, o swahili, o haussa, o fulfulde. [...] Em termos cronológicos, nossas primeiras fontes escritas são os papiros hieráticos egípcios, datando do Novo Império (início do segundo milênio antes da era cristã, em particular, o papiro conhecido sob o título de *Ensinamentos para o rei MeriKare*.

Apontar para essas primeiras formas de escrita me fazem remontar à história contada no decorrer de meus anos de iniciação⁴⁰ por amigos e irmãos-de-santo que são sacerdotes e sacerdotisas da Umbanda. Na memória de suas vivências, os pontos riscados atiçavam minha curiosidade, me deixando sempre na procura de entender como ocorre a interpretação desses significados por esses adeptos. Ribeiro (2006) nos aponta para os estudos baseados na obra de Bakhtim quando nos mostra a linguagem como um produto social, cavalcando sobre diferentes domínios, ao mesmo tempo físico, fisiológico e psíquico.

Aprofundar essa discussão é refletir à luz dos pensamentos de Botelho (2005), quando a autora nos fala que a educação nos abre portas para buscar ações diversas, pensando em uma inversão radical ao encontro de valores comunitários, de igualdade e de inclusão, seja de raça, de credo e de gênero. Sabemos que no terreiro está presente a herança coletiva de várias tradições africanas que são transmitidas por meio de um processo educativo baseado na transmissão oral de lendas e mitos conhecidos sobre os rituais⁴¹, o uso de folhas e objetos de culto, as comidas, as proibições alimentares e os resguardos religiosos, pontos cantados, pontos riscados. Esses signos, segundo Ribeiro (2006), fazem parte das realizações históricas produzidas pelos sujeitos envolvidos. Cada enunciado é único, irrepetível, sendo sempre um acontecimento. A aprendizagem se dá por meio da prática diária e cotidiana, o que converge com um dos objetivos básicos da educação não formal, que é:

⁴⁰ Iniciação no Candomblé como filho do orixá Xangô.

⁴¹ Rituais – Segundo Pordeus (2000) apud Bernardini (2002), os rituais de Umbanda implicam a música, a dança, a voz, a possessão e são classificados como performáticos. A gira é um ato social, um constante diálogo entre locutores e auditores. E, além da voz, o uso do corpo durante a gira é fundamental.

[...] a experiência das pessoas em trabalhos coletivos que gera um aprendizado. A produção de conhecimento não ocorre pela absorção de conteúdos previamente sistematizados, objetivando ser apreendidos, mas o conhecimento é gerado por meio da vivência de certas situações-problema. As ações interativas entre os indivíduos são fundamentais para a aquisição de novos saberes, e essas ações ocorrem fundamentalmente no plano da comunicação verbal, oral, carregadas de todo o conjunto de representações e tradições culturais que as expressões orais contêm. (GOHN, 2008, p. 103)

Entender como esses valores promovem as relações sociais entre os sacerdotes e sacerdotisas, como são passados e como configuram a ideia da cosmovisão africana são ações educativas que precisamos investigar para a implementação da Lei 10.639/2003, pois trazem desafios à altura das necessidades de nossa sociedade: reeducação para as relações étnico-raciais vividas no Brasil. Desse modo, procuro entender, a partir dos interlocutores desta pesquisa, a Umbanda como uma religião ritualística e como acontece a relação ensino/aprendizagem dos significados presentes nos pontos cantados e riscados, formas de linguagens que recontam a história da sociedade brasileira, através das suas linhas de trabalho espiritual.

A tentativa de entender os significados presentes nos pontos cantados e riscados da Umbanda nasceu com a tentativa de recontar a história das religiões de matriz africanas a partir de um pedido feito por um preto-velho que uma vez, em uma gira, me pediu para recontar a história do seu povo. Reconstituir esse caminho como pesquisador na busca da elucidação, entendimento e análise dos dados colhidos, contando a história das religiões afro-cearenses, é desafiador, mas relevante para a objetivação deste trabalho. Prossigo, portanto, com a descrição dos rituais religiosos presentes na Umbanda a partir da fala dos interlocutores desta pesquisa.

4.1 – As linhas que descrevem a Aruanda⁴²: os rituais religiosos da Umbanda

Chegar a essa etapa na dissertação é imergir diretamente na fala dos interlocutores com o intuito de remontar os fragmentos colhidos no campo de pesquisa. Dessa forma, considero prudente descrever os rituais religiosos acompanhados no Centro Espírita de

⁴² Aruanda – É o espaço mítico sagrado onde, para os umbandistas, estão presentes todas as entidades do seu panteão.

Umbanda Cabocla Jacira, localizado em Fortaleza, devido ao tempo em que estive presente nesse terreiro, utilizando os depoimentos narrativos dos demais interlocutores entrevistados para sistematizar e balisar esses discursos⁴³.

Parto para a memória coletiva através das visitas realizadas ao seu terreiro, das conversas informais que registrei no diário de campo e das observações das festas e outros rituais que me deixaram à vontade para dialogar com os estudos realizados por Maurice Halbwachs. Ele compreende que os quadros sociais compõem a memória, e a memória aparentemente mais particular remete a um grupo.

O indivíduo carrega em si a lembrança, mas está sempre interagindo com a sociedade, seus grupos e instituições. É no contexto destas relações que construímos as nossas lembranças. A rememoração individual se faz na tessitura das memórias dos diferentes grupos com que nos relacionamos. Ela está impregnada das memórias dos que nos cercam, de maneira que, ainda que não estejamos em presença destes, o nosso lembrar e as maneiras como percebemos e vemos o que nos cerca se constituem a partir desse emaranhado de experiências, que percebemos qual uma amálgama, uma unidade que parece ser só nossa. As lembranças se alimentam das diversas memórias oferecidas pelo grupo, a que o autor denomina 'comunidade afetiva'. E dificilmente nos lembramos fora deste quadro de referências. Tanto nos processos de produção da memória como na rememoração, o *outro* tem um papel fundamental. (1990, p. 15)

De posse desse entendimento e na tentativa de efetivar a primeira entrevista com Mãe Cleane, que sempre se mostrou bastante solícita, porém tímida, buscando sempre uma fuga para minhas investidas, resolvi chegar ao terreiro não mais em um dia de trabalho⁴⁴ da casa, mas nos dias anteriores às atividades agendadas em calendário, onde realizava a limpeza do local e trabalhos particulares para aqueles que necessitassem de ajuda espiritual. Na chegada, cumprimentei os presentes e fui convidado para participar daquele trabalho, observando o

⁴³ Descreverei os rituais acompanhados no Centro Espírita de Umbanda Cabocla Jacira na perspectiva de direcionar este trabalho, utilizando a voz dos demais interlocutores para aprofundar os questionamentos e reflexões levantadas por Mãe Cleane acerca dos rituais religiosos, pontos cantados, riscados e seu ensino/aprendizagem.

⁴⁴ Segundo Pordeus (2000, p. 96), trabalho é um constante reforço aos aspectos mágicos do terreiro, seja através de limpezas, descarregos, firmação de pontos, iniciação de filhos, cruzos, oferendas e atendimentos de clientes. Para isso, o sacerdote tem que ter o conhecimento teológico, dos ritos e do material utilizado nos cultos, na medida em que numa gira ou no decorrer dos trabalhos é necessário um constante equilíbrio para o seu funcionamento.

ritual na espera de ter uma oportunidade, onde o clima estivesse mais ameno, para uma conversa informal depois que tudo estivesse mais calmo.

No término das festas ou trabalhos espirituais, costumeiramente a mãe ou pai-de-santo responsáveis destinam um tempo para conversas junto aos convidados e mais diretamente seus filhos/filhas ou outros parentes-de-santo. No terreiro de Mãe Cleane, um questionamento acerca das características que assume a Umbanda na atualidade, no que concerne aos cruzos, foi levantado por um filho em um desses momentos em que eu estava presente. Nesse sentido, são elucidativas as palavras da mãe-de-santo:

[...] Não é que não existiam os cruzos antigamente. A macumba continua essa macumba de pé no chão. O que aconteceu hoje foi uma evolução de divisões por cada casa. Existia o quê: você tinha que ser um pai-de-santo um dia e fazer uma firmeza de uma só vez. Chegava aquele momento de dizer: esse filho está pronto pra ser um pai, num momento só, e fazia um tudo. Hoje a gente consegue dividir melhor. Porque você consegue buscar, assim, um crescimento espiritual por cada linha: aquele filho está pronto pra fazer Oxossi, a Sandra, pronto, ela faz a firmeza com o Oxossi dela, aí daqui a sete meses, ela está pronta pra fazer Ogum, com mais sete meses o Xangô. Quando chega numa firmeza final, ela tem passado por todos os processos, que não há necessidade que se faça de uma só vez as sete linhas. Mas dentro do cruzo final, que seja o cruzo de sete linhas, ela consegue passar por toda situação novamente, dando alimento a cada linha para aquelas entidades que respondeu dez anos atrás [...]. Então, antigamente existia um só, não era individual como é hoje. Porque hoje fica um processo muito melhor, porque você consegue buscar por linhas um crescimento espiritual, você está vendo onde o filho está entrando. Porque antigamente de uma só vez ele passava dez anos numa casa pro filho ser pai-de-santo, fazia um cruzo de pai-de-santo, ele trazia uma entidade por cada linha, que isso acontece hoje, mas só que por parcelas. É um crescimento muito maior, ele faz Oxossi, se deita na sexta-feira, faz a limpeza, e ali à noite ele trabalha as sete entidades da linha dele, que antigamente a gente sabia só de um. (Mãe Cleane, 2011)

A adaptação dos rituais de acordo com o momento histórico e os procedimentos desenvolvidos em cada terreiro sistematizou a Umbanda, fazendo com que os momentos de cruzos sejam renovações espirituais para os adeptos. Dessa forma, aquele ritual concerne ao filho/filha-de-santo a aproximação com um grupo de novas entidades que está sendo invocado para sua proteção e desenvolvimento. No decorrer da pesquisa de campo, tive a oportunidade de acompanhar alguns desses rituais na busca de entender a transformação gradual que acontece com cada filho/filha no seu processo de desenvolvimento espiritual. É perceptível e marcante a mudança e o empoderamento dado aos adeptos logo após os cruzos, de forma que

na hora das giras/baias o número de entidades que o médium trabalha aumenta, sua força física e espiritual é notoriamente percebida por todos, o corpo expressa novas performances, expandindo também sua concentração e vidência quando incorporado.

O desenvolvimento desses rituais no Centro Espírita de Umbanda Cabocla Jacira anda em paralelo com as atividades desenvolvidas em louvação aos santos católicos, pretos/pretas-velhas, exus, caboclos, boiadeiros e erês, de forma a dinamizar o calendário de trabalho dos terreiros devido ao tempo, gastos financeiros e disponibilidade das pessoas necessárias para a execução desses rituais.

O processo de dinamização e aperfeiçoamento dos cruzos na Umbanda são relativos, sendo adaptados de terreiro para terreiro, como no caso do Mãe Cleane, que segue a tradição de seu pai-de-santo, Nazareno de Ogum, filho da falecida mãe-de-santo Neide Pomba-Gira, “matriarca da Umbanda no Estado do Ceará”. O espaço do terreiro, atualmente, é privado, demarcado pelos sacerdotes e adeptos para o acontecimento do ritual – diferente de um passado recente em que essa religião era sem proteção (em matas, áreas abertas), podendo estender-se durante várias horas, aumentando assim o número de frequentadores/as, filhos/as e adeptos, o que conseqüentemente aumenta a quantidade de entidades que vem à terra trabalhar, estendendo a corrente dos médiuns, podendo permitir em seu corpo a passagem de um grupo de entidades da mesma linha durante horas.

A adaptação a essas mudanças percebemos claramente no depoimento dado por Pai Marcos Amorim (2011), em uma comparação entre a rotina do seu terreiro e o de seu pai-de-santo:

Eu incorporei algumas mudanças, primeiro porque na casa do meu pai era todos os domingos e eu aos sábados, de 15 em 15 dias. Tem os filhos, que trabalham durante a semana e no final de semana quer ficar em casa. Tem senhoras que têm idade de ser minha avó e me têm todo respeito como pai, e tem todo o direito de passar um domingo com os filhos, um sábado. Essa já foi uma das diferenças em relação ao meu pai, porque eu não tenho a religião como meio de sobrevivência, nossa casa aqui é sempre onde eu procuro estar no meio espiritual.

Por ser uma religião da oralidade, a Umbanda é marcada pelo dinamismo que os adeptos procuram dar a cada terreiro, como podemos perceber quanto à delimitação das obrigações feitas pelos filhos/filhas-de-santo, no que concerne à afirmação do anjo de guarda, que é a segurança maior de todos os médiuns umbandistas, sendo realizada como um batismo

dos filhos/filhas do terreiro, constituindo, segundo Pai Marcos Amorim (2011), em uma lavagem de cabeça, em que se retira um pouco de cabelo do médium e o guia espiritual do pai ou mãe-de-santo da corrente de Oxalá, reis, rainhas, príncipes e princesas vem para dar sua energia, transmitindo força e axé.

As lavagens de cabeça podem ser feitas para afirmação das sete linhas principais da Umbanda, podendo ser realizadas nos ambientes de domínios da natureza de cada orixá⁴⁵ ou utilizando os elementos naturais de cada meio, como água do mar, das cachoeiras, dos rios etc.

Os rituais que existem na Umbanda são lavagem de cabeça, um dos principais rituais, até porque essa lavagem de cabeça a gente faz antes da iniciação na Umbanda tradicional: ou seja, na Umbanda antiga, tem a abertura de cabeça, que é a abertura de coroa. Antes do médium, que é quando sente que vai desenvolver, a mãe-de-santo faz um ritual que chama-se abertura de coroa. Isso é como se fosse abrir a mediunidade, para que o médium incorpore, eu passei por essa abertura de coroa. O segundo ainda, o segundo ritual do meu conhecimento, é a lavagem de cabeça, muito tradicional na Umbanda, essa lavagem de cabeça ainda é existente. São várias as lavagens de cabeça, não tem assim: essa primeira lavagem de cabeça é pra iniciar, mas, sempre que necessário for, dá-se a lavagem de cabeça. Posteriormente vem os cruzos. Cruzos pode ser por linha, é, cruzo da linha das matas, cruzo da linha de Xangô, [...] até chegar na questão do voo de liberdade (Pai Ednardo do Quebra-Barreiras, 2010).

Mãe Cleane segue essa tradição e organiza os rituais de iniciação em cada linha, o que me fez remontar essa exemplificação através da descrição do desenvolvimento de uma filha-de-santo que iniciou seu processo de desenvolvimento aos 13 anos de idade e atualmente é uma mãe-de-santo consagrada no Centro Espírita de Umbanda Cabocla Jacira:

Quadro representativo do desenvolvimento espiritual no Centro Espírita de Umbanda Cabocla Jacira

ORDEM	LINHAS ⁴⁶ - CRUZOS	ENTIDADES QUE COMANDAS
-------	-------------------------------	------------------------

⁴⁵ Para maior aprofundamento, consultar tabela presente no capítulo 1, p. 33-35.

⁴⁶ Segundo Nascimento (2011, p. 111), linhas ou falanges constituem divisões que agrupam as entidades de acordo com afinidades intelectuais e morais, origem étnica e, principalmente, segundo o estágio de evolução espiritual em que se apresentam no astral. Essas divisões implicam uma hierarquia que indica mais do que uma simples divisão entre o bem e o mal, este caracterizado como inferior

		AS LINHAS
1º	Oxalá	Rei Salomão
2º	Oxossi	Rei Sultão das Matas
3º	Ogum - Maresia	Ogum Beira Mar
4º	Xangô – pretos/ pretas-velhas e Erês	Xangô da Casa Amarela – Pai Jacó e Mãe Tutu – Joazinho do Pé do Morro e Joaninha
5º	Exus	Maria Mulambo – Exu Tiriri
6º	Renovação das sete linhas e consagração como pai ou mãe-de-santo	Ritual em que as entidades que comandam os trabalhos nas sete linhas são firmadas, alimentadas e apresentadas outra vez em um único ritual (interno para a casa) e em um ritual público o filho/filha é consagrado para a sociedade como sacerdote ou sacerdotisa.
7º	Boiadeiros	Boiadeiro Ventania

Fonte: Pesquisa direta/ 2011.

Considero prudente para entender esse processo de cruzos sistematizado por Mãe Cleane em seu terreiro explicar com uma maior profundidade a partir da leitura que a sacerdotisa fez do livro de fundamentos que faz sobre a vida espiritual de cada filho e o entrega quando se torna pai/mãe-de-santo consagrados por ela. Esse livro contém toda a vida espiritual no Centro de Umbanda Cabocla Jacira, o desenvolvimento das linhas de trabalhos da Umbanda que passou, os segredos de cada cruzo, as comidas, tendo uma explicação abrangente, como por exemplo quando descreve a louvação feita para cada orixá, conforme podemos acompanhar o caso do orixá Oxossi:

[...] a gente trabalha com o banho deles, com as ervas de Oxossi. Porque não teria como, quantas entidades tem e pra gente saber qual erva de cada, né. Então, Oxossi abrange todo o povo da mata. Aquele banho que ele tomou, o Oxossi que vier, ele está pronto pra aquela situação. Por isso que a gente bota assim... O caboclo, né, aí pronto, as estrelas, a cada dia as ervas sobem

àquele, a necessidade de que [...] o simbolismo dos ritos exprima a subordinação do princípio espiritual inferior.

e a gente coloca outra estrela, aí no outro dia sobe novamente pra poder ter as três situações. Que uma corresponde ao mundo físico, ao mundo espiritual e ao mundo mental. Aqui são a parte de caboclos e orixás, e assim a gente faz as comidas para os orixás, e dentro da situação ela tá ali, se deita sabendo quem é o orixá dele, mas levanta no seu caboclo da sua corrente, como eu expliquei agora das ervas e aquelas situações. [...] Aí aqui é o preceito do filho, se tiver alguns normais, ele só tem é justamente Oxossi, Ogum, ele só tem sete dias de branco, sem tomar café, sem comer carne vermelha, sem namorar, aquelas coisas todas, que cada casa tem a sua sustentação. Os cruzos são 21 dias e pra pais e mães-de-santo são 90 dias, três meses. Aqui são só as sete linhas, os cruzos das sete linhas. Tem gente que faz só as sete. Aqui é a orientação das rosas, que eu gosto de deixar pra cada filho. Como nós trabalhamos com as rosas na nossa casa, aí coloca Yemanjá oito rosas, pra Oxum cinco, pra Iansã nove, pra Nanã sete, e as cores, né. Mas isso aqui não é obrigado que você faça essa risca, a sua condição, não tem? Mas faça o jarro das rosas e que pelo menos dê uma representação do que está acontecendo ali, entendeu? A gente trabalha com muitas rosas. [...] Aí, em relação ao cruzo de mãe-de-santo, a gente deixa tudo, até como se canta e o que vai primeiro, o que se necessita, o dendê representa o quê, o perfume, o azeite de oliva, a gente faz colocação pra quando ela for deitar um filho. A gente não tem isso aqui decorado, não adianta dizer que a gente não faz. Com um tempo... Hoje eu não pego mais. Quando ela deita aqui, tem uma mesa aqui, eu só durmo lá pras duas horas da manhã, eu já preparo tudo, quando eu acordo a mesa tá pronta. Porque eu já tenho noção de como as coisas foram feitas. Mas, na hora que inicia, ela vai lendo, e o aprendizado dela vem depois. (Mãe Cleane, 2011)

Diante de todos os cruzos tomados, no caso do terreiro de Mãe Cleane, depois de o assentamento do casal de exus, reforço das sete linhas da Umbanda, o filho/filha-de-santo receberá a autorização para exercer o sacerdócio publicamente através da sua consagração espiritual. Depois de um ano exercendo a função de sacerdote/sacerdotisa é que estarão preparados para o nascimento do boiadeiro – ritual de elevação espiritual de uma entidade na corrente de Léguas Bugi, vaqueiros que habitaram em vida o Norte e Nordeste do Brasil, cuidando de gado em fazendas.

O nascimento de um boiadeiro consiste no recolhimento do filho durante a noite anterior à festa, no terreiro, em seguida a preparação da limpeza espiritual, que é passado por Mãe Cleane, e recolhimento espiritual durante a noite com comidas colocadas em locais específicos do terreiro, remontando os quatro pontos cardeais com o intuito de saudar os quatro extremos do mundo e os quatro elementos. Na manhã seguinte, o ritual de lavagem da cabeça do filho/filha com os elementos sagrados da corrente que se estava trabalhando, o boiadeiro traz os pontos cantados referentes à nova família de que faz parte, um pouco de sua trajetória em vida, seus atos, locais em que passou e trabalho que está disposto a fazer.

Durante o tempo que realizei a pesquisa de campo na casa de Mãe Cleane, tive a oportunidade de acompanhar o nascimento do boiadeiro de Mãe Alice, batizado como Boiadeiro Diamantino. Isso me faz recordar a entrevista realizada com Pai Ricardo de Oxossi (2010), quando me revelou que: “A entidade traz, quando se tá desenvolvendo, quando vem no desenvolvente, a entidade traz o ponto, mas só que a matéria ainda não tá bem preparada pra levar o ponto todo. Aí a gente aprende por fora pra ajudar aquele filho”.

Durante as diversas etapas do desenvolvimento espiritual, esse caso pode acontecer, estando sempre o sacerdote/sacerdotisa preparado para contribuir com a elevação espiritual e energética dada através dos cânticos, o que pretendemos aprofundar através dos pontos cantados de pretos/ pretas-velhas que serão apresentados e analisados pelos interlocutores logo a seguir.

4.2 – O terço de uma preta-velha⁴⁷: análise dos pontos cantados e riscados de pretos e pretas-velhas nos rituais religiosos da Umbanda cearense

Chegar ao terreiro de Mãe Cleane de Oxossi foi um marco em minha pesquisa, pois, como indicado na banca de qualificação, era necessário o entendimento dos rituais religiosos a partir de sacerdotes umbandistas que não tivessem uma visão de dentro do Candomblé, tampouco de suas tradições e preceitos. Diante de todos os questionamentos levantados, percebi que essa orientação era a coerente no sentido de ampliar horizontes de entendimentos de um mundo ainda não conhecido com experiências ainda não vividas. Necessitava estar nos terreiros sem deixar de ser um sacerdote religioso candomblecista, mas necessitava, para o bom andamento da pesquisa, assumir uma postura como pesquisador, recuando em determinados momentos de participar efetivamente dos rituais⁴⁸, ficando livre para coletar

⁴⁷Segundo Mãe Cleane (2011), na primeira gira de Preta Mandinga foi feito apenas o terço, sendo trabalhado só a linha de pretos e pretas-velhas e atualmente o caboclo Zé Pilintra vem encerrá-la. No segundo ano, foi decidido pelas entidades fazer um trabalho diferente do primeiro, onde seriam feitas as mandingas da preta-velha. Na última gira, são escolhidas sete casas de sete filhos/filhas e todos vão em peregrinação. Quando todos chegam lá, já tem de estar preparado um altar com um santo católico de devoção de cada um, com uma vela acesa e um copo com água. No final de cada dia é cantado o hino de São Francisco e são completados os 14 terços.

⁴⁸ Em muitos momentos, no decorrer da pesquisa de campo, fui convidado para participar efetivamente dos trabalhos em giras incorporando entidades, o que recusei claramente para não comprometer o andamento da pesquisa nos terreiros.

dados e analisar comportamentos dos sujeitos observados, assim podendo coletar pontos cantados e riscados na procura de compreender melhor seus símbolos.

Era o mês de fevereiro de 2011 e na época visitava a casa de Pai Carlos do Cibamba, na tentativa de coletar dados para o trabalho de conclusão da disciplina de Pesquisa Etnográfica Aplicada a Educação. Poucos momentos antes de começar os trabalhos daquela noite, chegou Mãe Cleane e seus filhos/filhas-de-santo. Até então já tinha tentado contactá-la algumas vezes através de Catarine de Yemanjá, na época minha irmã-de-santo, mas não tinha obtido êxito. O ritual daquela noite era a apresentação de um novo filho que se batizava naquele terreiro, tendo realizado o cruze de Oxalá e logo em seguida seria dado o prosseguimento aos trabalhos com os exus e pretos e pretas-velhas. Foi o primeiro contato que tive com a entidade Preta Mandinga, tendo essa entidade me cumprimentado e proferido palavras fortes a respeito de minha vida pessoal.

Fomos apresentados logo em sua chegada e percebi que a simpatia com um toque de timidez imperava na personalidade forte daquela grande mulher. No fim dos trabalhos, me dirigi até a mesa onde estava sentada com outros pais-de-santo e expliquei a relevância da minha pesquisa para o campo educacional e como esta dissertação poderia trazer elementos para a contribuição na implementação da Lei nº 10.639/03, contemplando o universo das religiões e cultura de matriz africana.

Mãe Cleane, assim como os demais mães e pais-de-santo que estavam sentados à mesa, colocaram-se à disposição para contribuir com a pesquisa, de forma que tratei logo de pegar os contatos dos dias de gira e trabalhos na casa de Pai Paulo do Ogum Dilé. Precisava acertar meu retorno à casa de Pai Carlos do Cibamba, o que infelizmente não consegui dar prosseguimento devido aos quatro meses que Pai Carlos passou em seu terreiro em Israel, como faz durante alguns anos.

Devido à morte da irmã biológica de Mãe Cleane, que também era frequentadora do terreiro, desenvolvendo-se com as entidades de Mãe Paulinha (sacerdotisa consagrada no Centro Espírita de Umbanda Cabocla Jacira), o contato foi dificultado e o terço de Preta Mandinga interrompido, sendo retomado apenas no mês de abril de 2011. Sabia basicamente que minha entrada nesse campo deveria ser prudente, discreta mas com a perspectiva de concluir a segunda etapa da pesquisa, e nesse momento investigar o que ainda precisava ser aprofundado, os pontos cantados e riscados e os significados neles embutidos.

Procurei ser o mais direto possível, mas a cordialidade de Mãe Cleane me fazia deixar escapular pelos dedos os meus objetivos prévios, agendando sempre para momentos futuros uma breve entrevista em sua casa, momento em que pretendia adentrar a interpretação dos símbolos presentes nos pontos cantados e riscados. Resolvi então coletar os pontos cantados que eram entoados nas giras e entender pacientemente uma série de ensinamentos passados por Preta Mandinga no decorrer dos trabalhos semanais que se seguiam. 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 preso nos muros do terreiro.

Um dos supostos objetivos básicos da educação não-formal é o de que a aprendizagem se dá por meio da prática social. É a experiência das pessoas em trabalhos coletivos que gera um aprendizado. A produção de conhecimento não ocorre pela absorção de conteúdos previamente sistematizados, objetivando ser apreendidos, mas o conhecimento é gerado por meio da vivência de certas situações-problema. As ações interativas entre os indivíduos são fundamentais para a aquisição de novos saberes, e essas ações ocorrem fundamentalmente no plano da comunicação verbal, oral, carregadas de todo o conjunto de representações e tradições culturais que as expressões orais contém. (GOHN, 2008, p. 103-105)

Os ensinamentos passados por Preta Mandinga são compreendidos dentro dessa educação popular e foram cumpridos sistematicamente pelo grupo de devotos que frequentava semanalmente o terreiro, e é importante deixar claro que não eram apenas os filhos/filhas-de-santo que fazem o desenvolvimento mediúnico no terreiro, mas também pessoas que já conseguiram curas ou estão à procura, graças alcançadas, como escutei de muitos, vizinhos do terreiro que moram na comunidade do grande Bom Jardim, frequentadores de outros terreiros de Umbanda e familiares de Mãe Cleane que acompanham aquele ritual há muitos anos.

O começo dos trabalhos sempre é aberto com a oração inicial feita pela mãe-de-santo, composto por uma oração ao anjo de guarda, um Pai-Nosso e uma Ave-Maria⁴⁹ e logo em

⁴⁹ É importante demarcar o espaço sincrético utilizado por pretos e pretas-velhas, pois, segundo os escritos de Sweet (2007), o culto aos santos constituiu uma outra porta de entrada dos africanos na fé católica. O panteão das figuras religiosas católicas era, em muitos aspectos, semelhantes ao panteão dos espíritos ancestrais africanos. Jesus, a Virgem Maria e os santos eram seres humanos que tinham vivido um dia na Terra. Além disso, podiam mudar a vida das pessoas.

seguida é entoado o cântico de chamada dos pretos e pretas-velhas, que inicialmente incorporarão nos filhos e filhas-de-santo.

*Lá vem navio negreiro,
que vem beirando o mar,
trazendo os africanos para trabalhar.
Lá vem navio negreiro,
que vem beirando o mar,
trazendo os africanos para trabalhar.
Oi, Saravá, povo de Congo,
a gira é formosa em qualquer lugar.
Oi, Saravá, povo de Congo,
a gira é formosa em qualquer lugar.*

Os africanos que chegavam em terra para trabalhar (os pretos/ pretas-velhas) traziam a luz da sabedoria aprendida com a idade e a magia das ervas. Sempre saravando (saudando) sua terra de origem e demonstrando o respeito ao que viria a ser feito, essas entidades traziam a luz da verdade e a paciência, prontos a entender e aconselhar os que estivessem dispostos a entregarem sua fé aos trabalhos que adentravam a noite. Dava-se prosseguimento sempre aos trabalhos com o auxílio energético emanado pelos cânticos.

*Chegou a linha de Congo,
é de Congo, é de Congo arué.
Chegou a linha de Congo,
é de Congo, é de Congo arué.
Arriou a linha de Aongo,
agora que eu quero ver.
Ê,ê,ê,ê preto-velho.
Arriou a linha de Congo,
agora que eu quero ver.
Ê,ê,ê,ê preto-velho.
É de Congo,
é de Congo, chegou preto-velho que vem saravar o terreiro de Umbanda.
É de Congo,
é de congo, chegou preto-velho que vem saravar o terreiro de Umbanda*

Todos os pretos/ pretas-velhas que chegam em terra pediam permissão a Mãe Cleane para iniciar seus trabalhos. A linha de trabalhos espirituais que estava sendo praticada pelo grupo (curas para enfermos, proteção aos presentes, libertação de vícios etc) naquela noite dirigia-se à cambonagem, local onde ficam as cambones da casa (homens ou mulheres responsáveis por servir e cuidar dos filhos/filhas incorporados, auxiliando a mãe-de-santo em sua função sacerdotal), onde pediam a limpeza (infusão preparada com ervas e perfumes,

utilizada para limpar espiritualmente a matéria que estavam ocupando) e organizavam-se para passar (termo utilizado para designar a ordem dos cânticos das entidades, obedecendo a ordem hierárquica da casa). Cada preto/ preta recebia seu cachimbo e alguma coisa que pedia a cambone para beber, fosse vinho, cerveja, água ou café. Nesse momento, Mãe Maria, Vovô Fabrício, Pai Luis, Tia Rita, Tapui Velha, Cego Velho, Nega Ana, Mãe Tutu, Arara Preta, Maria Antônia, Pai Antônio e Pai José entoavam seus pontos cantados, e os filhos acompanhavam batendo palmas ao som do tambor que fica logo na entrada do lado esquerdo, junto com as maracás (instrumentos utilizados para dar ritmo aos pontos cantados) e o triângulo.

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 histórica de sua vida em Terra, como evidenciamos com o auxílio de Mãe Alice⁵⁰ em entrevista feita na festa de Yemanjá, em que nos diz que:

O ponto cantado quer dizer muito, às vezes a pessoa não sabe o que quer dizer o ponto cantado. O ponto cantado serve para algumas situações da própria pessoa. Às vezes a entidade canta o ponto e quer dizer pra você aquilo que você está sentindo, porque ela vai no seu interior e às vezes você chora, se arrepia, sente aquele sentimento profundo, porque você sabe que a entidade está falando com você, você sabe que a entidade vai resolver seu problema. Ela sabe que é ali que esta doendo e ela esta dizendo que está ali, segurando a tua mão, te ajudando, e que não esqueceu de você. O que é a entidade? Ela é uma sentinela de energia, ela está entre a gente, porque Deus Nosso Senhor deixou elas para nos ajudar. É uma sentinela de luz, de magia, de tudo quanto é bom e maravilhoso.

As palavra de Mãe Alice são imbuídas de emoção, emoção essa que, no decorrer das semana que acompanhei o terço de Preta Mandinga, presenciei em muitos que lá estavam participando, sempre escutando casos isolados de curas alcançadas ou mais graças adquiridas.

⁵⁰ Nas visitas realizadas ao terreiro de Mãe Cleane, já tinha encontrado com Mãe Alice diversas vezes, consagrada no Centro Espírita de Umbanda Cabocla Jacira no ano de 2010. Seu trabalho com a espiritualidade é totalmente diferente dos outros, como diz a mãe-de-santo, feitos lá, por ela desenvolvidos. Seus cruzos foram dados em outros terreiros, em uma trajetória de passagem por seis terreiros (informação dada por Mãe Cleane em entrevista concedida durante pesquisa de campo no ano de 2011).

Como Mãe Alice sempre estava presente nas segundas-feiras em que ocorriam os trabalhos, pedi para que cantasse os pontos de seus pretos/ pretas-velhas com que mais tem proximidade, com a finalidade de entender melhor como o imaginário dos cânticos era constituído para ela.

Ele é Pai José, que vem de Angola com o seu patuá trazendo a sua sacola.
 Ele é Pai José, que vem de Angola com o seu patuá trazendo a sua sacola.
 A fumaça sobe e a fumaça desce, cachimbo de Pai José, oi, tem mironga, tem.
 A fumaça sobe e a fumaça desce, cachimbo de Pai José, oi, tem mironga, tem.
 Quem caminha com as almas nunca fica no caminho, saravá o Pai José, ele vai abrir nossos caminhos.
 Quem caminha com as almas nunca fica no caminho, saravá o Pai José, ele vai abrir nossos caminhos.

A emoção realmente nessa hora estava presente em seus olhos, pois logo tratou de relatar, quando perguntei o que aquele ponto cantado significava para ela:

Ele quer dizer que caminha com as almas, essa energia maravilhosa da espiritualidade, o preto-velho, ele tá ali com a gente nos ajudando, ele é a nossa firmeza. Ele é saúde, é sabedoria, é esperança pra gente lutar e vencer essa vida que a gente leva, quem nos protege no parto, em todo o tipo de doença. Ele caminha com a gente, em todas as formas ele caminha com a gente [...]. Eu amo Mãe Maria e Pai José, de paixão. Eu tive um grande problema com meu filho no ano passado. Ele teve um diagnóstico de epilepsia, tomou remédio controlado durante muito tempo e a Mãe Maria disse que eu tirasse. Os médicos não queriam que eu tirasse e já foi diagnosticado por exames que ele está bem, mas eu fiz o que a Mãe Maria me mandou fazer e hoje ele está bem, está curado, e eu tenho certeza que meu filho não tem mais nada. Eu fiz outra tomografia e graças a Deus meu filho não tem mais nada, porque depois disso ele está bem... Porque ela existe mesmo, ela é verdadeira.

Mãe Alice, em seu depoimento, esboçou muita emoção, o que pude presenciar durante as semanas que acompanhava o terço de Preta Mandinga. Sua fé em Pai José, Mãe Maria e outras entidades curou seu filho, que tive o prazer de conhecer no decorrer dessas semanas, pois sempre estava a cambonar suas entidades e aparentemente era uma criança saudável.

Os pretos/ pretas-velhas, sempre após a abertura do trabalho, formavam uma roda em que dançavam, fumavam seus cachimbos com suas bengalas, chapéus de palha, mantas e ojás, com trajes típicos e habituais, e tratavam de sentar-se e consultar aqueles que desejassem. No decorrer dos trabalhos, outros participantes envolvidos também poderiam ingressar nas

giras, desde que previamente convidados por Preta Mandinga ou pelo caboclo Zé Pilintra, que era o segundo a incorporar em Mãe Cleane, fechando os trabalhos na noite com um cruzeiro de velas pequenas acesas no fundamento central de energia do terreiro chamado de tombo.

Como de tradição naquela casa iniciada há 14 anos por Mãe Cleane, devido ao desenvolvimento da corrente de pretos e pretas-velhas de Mãe Paulinha e Pai Cleilton, o terço dedicado a essas entidades era sempre rezado por Madalena, uma filha-de-santo que a acompanhava desde a abertura do terreiro e, segundo a mãe-de-santo, de muita confiança e dedicação. Sempre já era preestabelecido que na primeira gira todos têm por obrigação trazer duas velas, uma que seria recolhida para ser abençoada pelas entidades e a outra que deveria ser acesa quando o Caboclo Zé Pilintra chegasse para elevar as almas sofredoras através do seu cruzeiro de velas.

Os demais filhos que estavam incorporados despertavam da possessão, e nesse momento todos sentavam nos bancos que sempre ficavam dentro do terreiro e iniciavam o terço rezando a mesma ordem que é rezada na Igreja Católica, começando com Creio em Deus Pai, que é a simbologia com a cruz; três Ave-Maria representando cada oração uma conta pequena do terço; um Pai-Nosso representando uma conta maior; e um Salve-Rainha representando a medalha. Dá-se início a um mistério, que é oferecido a um preto ou preta-velha para sua elevação espiritual e com isso possa atender aos pedidos dos fiéis, totalizando durante aquela noite cinco mistérios dedicados àquelas entidades.

Nos momentos que se seguem, todas as pessoas que estão presentes escutam suas lições, de forma que procurei sistematizar em um quadro metodológico os ensinamentos dessa entidade e suas funções.

Quadro de mandingas ensinadas por Preta Mandinga durante seu terço em 2011

Semanas	Material utilizados	Preparação e funções
1 ^a	- Uma vela branca	Elevação espiritual dos pretos e pretas-velhas que estavam presentes para trabalhar pelos presentes na gira.
2 ^a	- 1m de fita verde - 1m de fita amarela - 1m de fita branca - três moedas furadas	A fita verde representa a esperança; a amarela, o dinheiro; e a branca, paz. Das fitas será feita uma trança, e as moedas fica penduradas na ponta da fita. Esse primeiro ensinamento é colocado na porta de entrada da casa de cada um

		que esteja presente, sempre pedindo para que a energia daquelas entidades tragam paz, dinheiro e esperança para o lar.
3 ^a	<ul style="list-style-type: none"> - 1 alguidar (prato de barro) - um punhado de semente de girassol - um punhado de arroz com casca - um punhado de semente de milho 	Os três punhados de sementes diferentes são organizados no alguidar e colocados em um local acima da cabeça na casa de todos aqueles que prepararam aquela afirmação de pretos/ pretas-velhas.
3 ^a	<ul style="list-style-type: none"> - um copo com água - um coração preto feito com qualquer material - uma vela pequena branca - um pomba branca (giz utilizado para riscar pontos) 	No coração preto deve ser escrito o nome da pessoa que se quer tirar das dependências químicas, sendo firmados a vela e o coração em cima do copo com água, colocados perto de uma planta durante três dias e entregue para um preto/ preta-velha que esteja trabalhando naquelas giras.
5 ^a	<ul style="list-style-type: none"> - um prato branco - um pedaço de algodão medindo o tamanho da cabeça da pessoa que precisa ser ajudada - um vela de sete dias branca 	O algodão é medido do tamanho da cabeça da pessoa que precisa de equilíbrio, e a vela é colocada no centro do prato branco, sendo feita essa afirmação pedindo paz e saúde física e espiritual.
6 ^a	<ul style="list-style-type: none"> - Azeite de oliva 	Um pequeno vidro contendo azeite de oliva será abençoado por Preta Mandinga com o intuito de ser passado em pessoas que sentirem dores no corpo.
7 ^a	<ul style="list-style-type: none"> - Álcool - Caroço do abacate sem a casca 	Descascar o caroço do abacate e partir em cruz, colocando dentro de um vidro com álcool, sendo preparado para os pretos/ pretas-velhas durante três dias em afirmação para cura de dores no corpo.

Fonte: Pesquisa direta/ 2011.

Semana após semana, Preta Mandinga passou esses ensinamentos aos fiéis frequentadores de seu terço. Sempre antes de dar passagem para Zé Pilintra terminar os trabalhos, trocava durante as sete segundas-feiras seus elementos usuais de trabalhos: toalha de rosto para que a pessoa escolhida pudesse trocar energias negativas por positivas; cachimbo para que pudesse fumar e fazer seus pedidos; sua manta para que fosse colocada perto da cabeceira da cama pedindo proteção; sua caneca para que bebesse água e coisas sempre frias, pedindo prosperidade e felicidade; seu fio de contas feito com miçangas para proteção constante; o ojá que deveria ser colocado para cobrir a cabeça ou perto de onde

dormisse; e o terço com o qual rezava, que cada semana a pessoa que fosse escolhida rezasse um mistério oferecendo para um preto/ preta-velha daquele terreiro.

A cada semana, o envolvimento entre os frequentadores foi aumentando de forma que a tradição desses rituais já é conhecido deles, mas, para mim, como pesquisador, aquele envolvimento me fascinava. Por ser babalorixá e iniciado no Candomblé desde o ano 2000, deixei de lado toda a rotina dos rituais católicos. O terço da Preta Mandinga refez essa aproximação e, no decorrer das semanas, a resistência que antes tinha em rezar Ave-Maria, Pai-Nosso ou as demais tradições cristãs ficou distante e voltei a acreditar em um Deus Supremo mais abrangente, me ajudando a reconstruir o imaginário das figuras antes cultuadas em minha educação cristã.

Acompanhar o trabalho desenvolvido por esse grupo de entidades me remeteu às ideias desenvolvidas por Gohn (2008, p. 105) no que concerne à educação que refaz fora dos espaços formais de educação e tem como base o conhecimento popular, quando nos diz que:

[...] que a educação não-formal tem sempre um caráter coletivo, passa por um processo de ação grupal, é vivida como práxis concreta de um grupo, ainda que o resultado do que se aprende seja absorvido individualmente. O processo ocorre a partir de relações sociais, mediadas por agentes assessores, e é profundamente marcado por elementos de intersubjetividade à medida que os mediadores desempenham o papel de comunicadores.

Considero prudente continuar refletindo as ideias de Gohn (2005) ao prosseguir analisando os pontos cantados das entidades da Umbanda nesse ritual religioso devido à construção de laços de respeito, amizade entre os frequentadores. Freire (2009) corrobora com essa ideia quando nos fala da alteridade dizendo que o ser humano é subjetividade. Mas a subjetividade da pessoa se constitui na relação dialógica com o outro, com a alteridade, ou seja, na intersubjetividade. Os seres humanos se fazem no encontro, na escuta, na comunhão e no diálogo com os outros. É no reconhecimento do outro como alteridade que o eu se constitui como pessoa.

Podemos entrar em comunhão com essas ideias com a ajuda de Pai Paulo do Ogum Dilé, quando canta e interpreta os símbolos de Pai Joaquim, seu preto-velho e uma das entidades que trabalham durante o terço de Preta Mandinga:

*Que preto é esse, oh, calunga,
 Que chegou agora?
 Que preto é esse, oh, calunga,
 Que chegou agora?
 É Pai Joaquim, oh, calunga,
 Ele vem de Angola.
 Pai Joaquim, ele vem de Angola,
 Leva os contrários, é de barra fora.
 É de barra fora, é devagarinho,
 Ele vai levar os mal sozinho.*

Um dos trabalhos realizados por esse grupo de entidades é o de limpeza e reequilíbrio espiritual. Diferentemente do que foi plantado no imaginário popular a respeito das religiões de matriz africana, considero relevante basilar esse comentário com a fala do interlocutor citado anteriormente, quando nos diz que:

O que eu sinto sobre esse ponto, sincero, verdadeiro, de coração, coração aberto, livre. É um ponto de lamentação pelo que ele passou, porque ele tem obrigação, “que leva os mal de barra fora”. Então, todo mal que tiver em cima de mim ou das pessoas que estão situadas no terreiro, qualquer problema. Porque o mal não está em só eu desejar o mal, não, o mal está quando você passa numa encruzilhada que algum espírito que partiu não aceita a morte lhe acompanha. O mal tá naquilo, na pessoa que deseja o mal pra você. Então, a obrigação daquele preto-velho é limpar, purificar o ambiente para quando você sair do terreiro chegue em casa em paz, paz em tudo, paz no coração, na mente, no espírito. Então, o significado desse ponto é esse. (Pai Paulo Ogum Dilé, 2011)

A desmistificação e com isso o esclarecimento dos trabalhos realizados por esse grupo de entidades e seus adeptos, através desta dissertação, vem a apontar novos caminhos para a implementação da Lei 10.639/03, utilizando elementos do universo umbandista para ressignificar as ideias enraizadas no imaginário popular brasileiro, apontando novos horizontes para uma educação diversa de respeito às diferenças.

O ensinamento passado pelos pretos e pretas-velhas sobre as ervas, as rezas, as curas, as forma de lidar com o sofrimento do seu povo também estão presentes nos pontos cantados. É o caso da Preta-Velha da Bamburra, quando Pai Paulo do Ogum Dilé, em uma entrevista concedida em seu terreiro, canta seu ponto:

*Sete “tombo” deu em terra
 Sete “balanço” no mar.
 Sete “tombo” deu em terra*

*Sacudiu seus maracá.
 Cadê as suas caixa, e não ouço ela bater.
 Cadê seus maracá, e não ouço ele tocar.
 Olha, pisa na bamburra, pisa na bamburra.
 Pisa na bamburra, a preta-velha vai baiar.”*

Segundo o sacerdote, a bamburra seria o mato rasteiro, não tendo nada a ver com bambu, porque se ela pisasse no bambu ela se cortaria. Seria, em sua interpretação, o mato que fica na beira do mar, elemento sagrado da natureza utilizado pelos escravizados para descarregar a matéria dos médiuns, em que o movimento das ondas remete sempre a levar o que é ruim e está atrapalhando a vida dos fiéis e trazer o que é bom para a vida de cada um. O mar, para os umbandistas, em seu universo simbólico, não é só divisor de continentes, mas elemento de reverência a Yemanjá, orixá protetor e mãe sincretizada com Nossa Senhora. Segundo Sweet (2007), apesar da tenacidade de muitas crenças religiosas africanas, o Catolicismo ganhou influência nas comunidades africanas no mundo colonial português, e a aceitação por parte dos africanos foi lenta e gradual. A fala de muito adeptos, assim como a ideia do autor, converge com a explicitação dada por Pai Paulo do Ogum Dilé quando se refere ao tráfico de escravizados, nos relatando que:

Pelo sofrimento, pela vida que passou, pela sua vida que tinha no continente africano... Porque alguns são descendentes e nasceram na senzala, são brasileiros. Outros vieram do continente africano, da Mãe África, chamada. Tráfico de escravos, a maioria dos pretos-velhos passando mal, o povo não entende, a maioria morreu no tráfico de lá pra cá, eles jogaram no mar. Já sofridos, já cansados, já surrados. É isso, então eles são assim.[...] Pela vida que tiveram aqui, pelo sofrimento, não tiveram oportunidades de nada. E, quando chegou a Lei Áurea no Brasil, a libertação, a abolição, muitos foram jogados ao léu, muitos já velhos, cansados, não tinham condições mais de trabalho, de labuta.

O fim da escravização com a Lei Áurea, sancionada pela princesa Isabel em 13 de maio de 1888, determinava que a abolição no Brasil atingisse imediatamente a todos – cerca de 700.000 negros escravizados, segundo Silva (2008) –, fazendo com que os africanos e seus descendentes libertos fossem em grande maioria jogados na mais terrível miséria, negando-lhes a posse a qualquer pedaço de terra para viver ou cultivar, o acesso às escolas, à assistência social e aos hospitais, deixando-lhes apenas discriminação e repressão. Grande parte dos libertos, depois de perambular por estradas e terrenos baldios, dirigiu-se a grandes cidades, tais como Rio de Janeiro, Salvador e São Paulo, onde se ergueram os bairros

africanos e de afrodescendentes. Nesse caso, a senzala foi trocada pelos casebres moribundos. Apesar da impossibilidade de plantar, acharam ali um meio social menos hostil, mesmo que ainda miserável.

A partir da compreensão acerca das profundas desigualdades raciais, processo de exclusão social, discriminação e vulnerabilidade por que passaram os negros e negras libertos, são elucidativas as palavras de Pai Paulo, que nos mostra, evidenciando em sua fala, a partir do comentário que segue a respeito do Preto-Velho das Calçadas:

Existe o Preto-Velho das Calçadas. Pra ganhar o pão, como meu próprio chefe superior, Sr. Preto-Velho da Mata Escura, quando terminou ele foi morar na mata, no Maranhão, em Codó. Por isso que está o nome dele Preto-Velho da Mata Escura de Codó. Porque ele, durante o raiar do dia, ao raiar do sol, ele ia pra cidade pedir esmola, pra se sustentar, porque já não tinha mais condições físicas de se manter, pra ir em busca de um trabalho, pra se manter. Então, ele pedia esmola pra sobreviver e chegou uma época que ele morreu nas matas e se encantou-se nas matas.

A grande maior parte das entidades presentes no panteão umbandista trabalha no sentido de resgatar e reparar erros e condutas vividas na última encarnação, como por exemplo os guerreiros, soldados, marinheiros e colonizadores que encontramos organizados nas sete linhas da Umbanda. No caso dos pretos-velhos mencionados, a condição de abandono, como na grande maioria da população negra no período pós-escravidão, chama-os para a divinização e evolução espiritual através de sua aprendizagem e estratégias de vida, seja um curado através de ervas, como no caso do Preto-Velho das Matas Escuras, ou o sedutor Preto das Calçadas, que, apesar de ter sua moradia na rua, consegue, graças ao sofrimento, elevar-se e encanta-se no mundo espiritual umbandista, e de peregrino desvalido passa a entidade espiritual de cura, como o interlocutor mostra através do ponto cantado:

*Ele é o Preto-Velho das Calçadas
Mas quando vem, vem arrastando é pelo chão.
Mas quando vê uma rapariga bela
E ripilinga e ripilinga o violão.*

Pai Paulo explica muito bem quando nos diz:

O ponto dele só é assim. Rapariga, bom entendedor, todo mundo sabe. Rapariga é moça. Não é essa coisa que o pessoal: “ah, rapariga é porque é prostituta”, não. Rapariga na linguagem delas era moça. “Quando vê uma

rapariga bela ripilinga o violão”. Então, naquela coisa que ele fazia, que era o dom que ele tinha de tocar o violão na época, é onde ele se sustentava, onde ele ganhava umas moedas. O povo, por pena, dava. Outros davam um pedaço de pão. Todos eles se encantaram assim, devido à abolição, muitos, já cansados, não tinham condições físicas de se manter, trabalho pra ganhar seu dinheiro. Outros decidiram voltar pro seu continente africano, mal chegou no meio do caminho, como eu já disse, na travessia do mar morreram, se encantaram pelo mar.

O depoimento de Pai Paulo revela uma imagem dos escravizados e escravizadas no Brasil marcada pelo cenário de destituição de direitos, abandono, miséria e muita pobreza. Essa visão é questionada por alguns estudiosos das relações étnico-raciais e das religiões de matriz africana, dos pretos e pretas-velhas serem abnegados ou conformados com esse lugar social.

A primeira República (1889-1930) foi marcada pelo choque social que a abolição da escravidão gerou nas elites, pois, com a libertação dos escravizados, o controle que os senhores tinham sobre os negros/as escravizados/as acabou e, a partir desse momento, cabia ao Estado controlá-los. Várias medidas foram tomadas para reprimi-los e controlá-los, entre elas leis higienistas e até proibição de manifestações culturais ou religiosas.

No decorrer das semanas que acompanhava o terço de Preta Mandinga, percebi o que já havia acompanhado durante toda a minha trajetória religiosa no Candomblé: a perseguição de vizinhos e evangélicos neopentecostais. Os trabalhos eram realizados até as 22 horas, tentando ao máximo respeitar a Lei do Silêncio⁵¹, mas nos momentos em que ultrapassava o limite de tempo estipulado, a polícia, que tem o papel de preservar a paz e proteger a comunidade, era logo chamada para fazer parar qualquer perturbação, como assim já escutei diversas vezes.

⁵¹ Lei nº 126, de 10 de maio de 1977.



Festa de preto-velho na Casa do Pai Liberdônio – Mãe Cleane incorporada com Preta Mandinga

Devido ao atraso no início dos trabalhos, a festa de homenagem aos pretos e pretas-velhas aconteceu em junho. Acompanhei então os rituais do terreiro até setembro de 2011, finalizando a pesquisa de campo com a entrevista de Mãe Cleane, dia em que aproveitei para aprofundar questões que antes não tinha tido oportunidade de perguntar a ela ou aos filhos/filhas da casa. Procurei então objetivar o tempo para aprofundar as perguntas acerca do trabalho desenvolvido por Preta Mandinga e tratei de pedir a ela para me explicar melhor suas interpretações a respeito dos pontos cantados:

[...] eu posso cantar um assim que mexe muito comigo. Posso até dizer antes meu sentimento com essa situação. Eu passei uma situação muito difícil com uma filha minha, da minha, casa que está com câncer. E, no dia que ela ligou pra mim, essa reza foi dada por Preta Mandinga nesse momento da aflição dela. Aí, assim, é uma coisa que me emociona até hoje quando eu falo. Ela ligou pra mim dizendo assim: “minha mãe, o resultado saiu e eu realmente estou com câncer”. Aí ela começou a chorar e eu comecei falar, parecia que as palavras não vinham de mim. Nesse momento [...] eu te digo, por todas as energias da minha casa que acabem agora se não foi dessa forma, eu senti a Preta Mandinga cantando [...], ela falando aqui e eu já não escutava mais. Eu peguei aqui um papel e comecei a copiar o que a Preta Mandinga estava cantando. Eu passei muito mal, uma coisa muito emotiva, chorei muito e, quando fui buscar o papel, simplesmente a melodia não estava na minha mente, só as palavras. Comecei a ler e não sabia mais, via o significado da situação, mas não conseguia ter aquela melodia. Quando ela veio segunda-

feira, ela cantou. E ela disse pra Fatinha, que foi ela que tinha ficado presente, as palavras eram da moça, mas quem tava ouvindo era ela. Aí ela começou a cantar assim [...].

Diferente do Preto-Velho das Calçadas, Mãe Cleane fala da Preta Mandinga e do seu grande poder religioso como feiticeira, mulher negra velha que tem mandinga, nos apresentando o seguinte ponto:

*Oh, Preta Mandinga, não me deixa cair.
Oh, Preta Mandinga, me dê sua mão aqui.
Sou preta-velha que trabalha nessa mesa, com as sete velas acesas pra meus filhos levantar. Mas eu trabalho nas sete segundas-feiras, sou uma velha feiticeira e meu feitiço é de ajudar.*

A mãe-de-santo analisou da seguinte forma:

Então, veja assim, que dentro da letra que ela colocou, ela deu esse presente pra ela. Como se ela tivesse pedindo pra não cair e que aquela mão sustentasse ela, e ela veio dizendo que ela trabalha nas segundas-feiras, que as velas continuavam acesas e que, através da mandinga dela, a mandinga dela era ajudar. Então, é uma coisa assim que me emociona até hoje.

Pai Ednardo do Quebra-Barreiras deixou claro na sua entrevista que os pontos cantados também são ensinados ou transmitidos aos médiuns quando as entidades querem passar novos ensinamentos e com isso irradiam, não necessariamente incorporando, como foi esse caso particular explicado por Mãe Cleane. A mesma situação acontece com os pontos riscados, conforme nos relata:

O ponto riscado é outra irradiação que o caboclo também deixa quando ele está incorporado. O médium não sabe. Por exemplo, existem vários tipos de mediunidade, e aquele médium que realmente incorpora totalmente, que perde os sentidos, os sentidos de várias formas, inconsciente, o caboclo faz, ele risca esse ponto, ele mesmo faz o desenho. (Pai Ednardo do Quebra-Barreiras, 2010)

A primeira entidade que, segundo o sacerdote, riscou um ponto foi seu caboclo índio Quebra-Barreiras, firmando (riscando) o ponto para ser conhecido conforme sua linha de trabalho, identificando-se a partir daquele momento, podendo ser invocado por todos aqueles que seu ponto riscado conhecessem. Os pontos riscados são, nesse caso, instrumentos que

alimentam o universo simbólico da Umbanda, atuando como instrumentos de identificação das entidades a partir de elementos do cotidiano. No caso dos pretos/pretas-velhas, possibilitam uma articulação com os componentes do imaginário social brasileiro, articulando historicamente seus momentos em vida na Terra, locais em que passou, morou e trabalhos que desenvolveu.

Considere relevante trazer para melhor exemplificação a ilustração de alguns pontos riscados de exus, caboclos na linha de Ogum e erês:



Xangô Chuva de Raio



Paulinho



Cabocla Jurema



Ogum 7 Estradas



Luizinho



Ogum Serenada



Exú Barão



Maria Quitéria



Exú da Capela

Pontos riscados de exus, erês e caboclos na linha de Ogum

Dos pais e mães-de-santo entrevistados, acrescidos de outros sujeitos que contribuíram para a pesquisa, apenas dois – Pai Marcos Amorim e Pai Paulo de Ogum Dilé – se sentiram à vontade para me passar um ensinamento mais concreto a respeito dos pontos riscados. Apresentarei a seguir os pontos coletados e buscarei os depoimentos dos demais interlocutores para explicitar melhor os símbolos contidos.



Ponto riscado feito por Pai Paulo do Ogum Dilé

Na interpretação de Pai Paulo acerca do que chama de ponto riscado, este traz prosperidade, pois trata-se de um ponto de Oxossi, orixá dono da caça e fartura. Analisa cada elemento presente, como as fechas, as estrelas e a cruz, nos informando que esse e os demais pontos que riscou no mesmo dia, com o intuito de me explicar os princípios básicos dos fundamentos dessa tradição:

[...] são símbolos sagrados da Umbanda. A cruz quer dizer o quê, representação: muita gente ignorante vai dizer que é Cristo crucificado, não é isso. A cruz representa a fé, a confiança. Porque quem tem fé tem tudo, então a cruz é aquilo que você carrega na sua vida. Quando você vem pagar o seu carma, então cada um carrega a sua cruz. Tem que ter fé. Porque Cristo morreu na cruz, então tem que ter fé. Por isso, a cruz representa a fé. O coração: a caridade, o amor, a compaixão para com o próximo, o coração representa isso: amor, caridade, compaixão. Esses são os três símbolos sagrados da Umbanda. Esse daqui é o ponto de Oxossi. É o quê: a cruz, duas flechas e [...] as estrelas, veja bem como as coisas são. Esse ponto de Oxossi é origem de quê: da prosperidade, da fartura. Esse ponto, quando ele é riscado, a gente arreia nesse ponto comida pra Oxossi. O que Oxossi pega de bom: fruta, o milho com o coco, tido que o caboclo pega, a gente arreia. No meio da cruz, um copo com vinho ou mesmo até um copo com água, mas eu aconselho um copo com água. O vinho você deixa por fora. Cada ponto, cada estrela dessa que representa o eu, a constelação ao iluminar nossa vida, porque Oxossi, ele traz a fartura, prosperidade.

Como descrevi na construção do perfil biográfico de Pai Paulo do Ogum Dilé, sua iniciação na Umbanda foi paralela à do Candomblé de Angola na casa de Pai Valdo de Iansã; por isso, resolveu explicar-me a descrição dos elementos dos pontos riscados a partir desse

orixá. Procurei então aprofundar-me mais nos elementos desse mesmo ponto e tratei logo de continuar perguntando para ele o que seria a representação das flechas naquele ponto.

Essa flecha representa a caça. É a arma do Oxossi pra caçar, ele tem que ter a flecha pra atrair a caça, derrubar a caça para alimentar os seus filhos. Então, são esses quatro pontos, os três ali são sagrados da Umbanda e esse aqui é o ponto de Oxossi de Umbanda, não tem nada a ver com o Candomblé. O ponto de Oxossi na Umbanda, que é a prosperidade, a riqueza, a fartura, tudo que o ser humano deseja pra vida dele, Oxossi traz.

A análise dos significados desse ponto por Pai Paulo converge com alguns elementos da composição do imaginário social, como por exemplo a afirmação de que a cruz não representa o crucifixo, mas sim a fé e a confiança, um espaço de cruzamento horizontal e vertical, cercado de flechas e estrelas, com o intuito de objetivar o que vai ser pedido quando acrescido da comida para Oxossi e sua bebida, iluminados pelas estrelas na busca de potencializar o pedido que está sendo feito.

Pai Zezinho de Oxossi (2010) explicou isso muito bem em uma entrevista quando afirmou que através do ponto riscado a pessoa que está fazendo o trabalho tem mais segurança, buscando, através do ponto, a origem da entidade, ou seja, sua identificação. Pai Ednardo do Quebra-Barreiras nos ajuda a entender melhor quando nos explica que a primeira entidade que riscou um ponto incorporado nele foi o índio Quebra-Barreiras, nos descrevendo que:

O principal elemento que ele desenha é arco e flecha, pra identificar que ele é um índio, né, que ele é um caboclo índio. Também tem um pouquinho assim de mar, ele mistura muito no desenho do caboclo. Tem, além da flecha, tem o sol que ele também traz. O sol é como se fosse um clarear, né, iluminando os caminhos. A estrela também tem esse mesmo sentido.

Pai Ednardo nos explica muito bem que a mesma entidade pode riscar vários pontos, com vários sentidos diferentes, assim seja influenciado pela linha de trabalhos que está sendo desenvolvida naquele terreiro. É como explica a fala do interlocutor, quando nos diz:

Ele muda de várias linhas. O caboclo Quebra-Barreiras, ele tem o ponto de identificação, quando ele vem na sua linha de origem, ou seja, linha das matas, ou linha de Oxossi, assim queira chamar, né? Mas, quando ele vem na linha do mar, ele também risca um outro ponto, e assim sucessivamente. Se

ele vier em várias linhas, ele traz sempre, além da identificação, tem essa questão de usar o ponto.

Pode o mesmo caboclo vir em várias linhas, afirmativa que me fez intensificar o trabalho de pesquisa na linha de pretos e pretas-velhas, devido aos trabalhos que desenvolvem por sua evolução espiritual em todas as linhas e sublinhas da Umbanda. Os pretos e pretas-velhas, além de atuar sistematicamente no equilíbrio espiritual dos médiuns, assim como os erês, sempre são enviados pelos mensageiros superiores da espiritualidade de cada médium a despertar e antes disso limpar a matéria do filho/filha-de-santo de forma a não deixá-los com qualquer resquício de energia espiritual que interfira negativamente na vida do médium. Aprofundando o trabalho desenvolvido pelos pretos e pretas-velhas, sigo com os esclarecimentos dados por Pai Valdo de Iansã (2010), quando explica que o ponto riscado é

[...] como se fosse uma carta, um símbolo, um brasão do preto-velho. Naquele brasão ele tá se identificando, sua origem, qual é, pra que é que ele serve e o que é que ele tá fazendo, é como se ele tivesse escrevendo uma carta. Então, são símbolos, são signos, né? É, do preto-velho você identifica a cruz, representando que ele trabalha na Linha das Almas, que ele foi um espírito que sobreviveu a um sofrimento material. Tem, geralmente, tem o cachimbo, que vai representar nada mais do que a sabedoria. O rosário vai representar que ele é um espírito evoluído, né? Então, todo ponto riscado traz toda uma história, é como se fosse um livro que ele tá, uma carta que ele tá lhe passando, ele tá dizendo o que é que ele faz. É engraçado que o ponto riscado, ele, de acordo com o que ele tá riscado, você vai identificar o tipo de vela que você tem que acender, o tipo de bebida que você tem que usar e o tipo de trabalho que você tem que assinar.

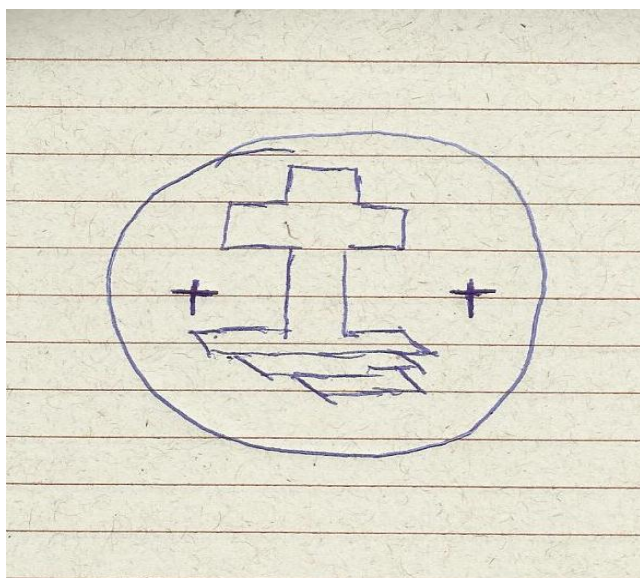
Os esclarecimentos dados por Pai Valdo nos dão base para continuar interpretando os significados presentes no ponto riscado por Pai Paulo, que segue logo a seguir.



Ponto riscado por Pai Paulo do Ogum Dilé

A cruz para Pai Paulo vem a representar o trabalho realizado com as almas pelas pretas e pretos-velhos, simbolizando a sabedoria, que é fruto da vivência, do sofrimento e do conhecimento das coisas espirituais. Representa também o centro do mundo e por isso o ponto de comunicação entre os céus e a terra; é também um eixo cósmico, um símbolo do universal e presente em muitas culturas. Foi perceptível entre os entrevistados que era capaz de provocar expansões tanto no plano vertical quanto no horizontal; a linha vertical é celestial, espiritual e intelectual, positiva, ativa e masculina, enquanto a horizontal é o mundano, racional, passivo, negativo, sendo atribuído ao feminino, que tirou a harmonia do paraíso, culminando na cruz inteira, que forma o andrógino primordial.

As palavras de Pai Marcos Amorim convergem com as de Pai Paulo do Ogum Dilé a partir das análises feitas quando interpretei os significados presentes no ponto riscado do Preto-Velho das Calungas, que segue logo abaixo:



Ponto riscado do Preto-Velho das Calungas (ponto feito por Pai Marcos Amorim, 2011)⁵²

Pai Marcos decidiu riscar o ponto de preto-velho das calungas por trabalhar constantemente com essa linha ligada a cemitério, curas e elevação das almas. Aparentando

⁵² Pontos riscados são feitos com pemba, um giz que pode ser comprado, mas também feito pelo pai-de-santo dando mais força àquela entidade – assim nos explica Pai Marcos.

ser um grande conhecedor daquele ambiente, tratando logo de informar que uma cruzera sim a representação da calunga, sendo:

A cruz nesse ponto aqui está representando cruzeiro. O cemitério, do portão ao meio, você pode pedir qualquer coisa boa, depois do meio é um ponto de retorno dentro do cemitério. Do portão de entrada ao meio é tudo o que você quiser de bom, do meio para o fim tem que pedir tudo ao contrário.

A explicação de Pai Marcos logo nos dá base para o entendimento da localização específica do cruzeiro das almas (lugar destinado a acender velas para as almas sofredoras). Continuando a nos explicar, afirma que um ponto de preto-velho, sendo na calunga com a representação do cruzeiro, podemos fazer qualquer tipo de afirmação para a derrota ou levantar a vida de uma pessoa.

Pai Marcos, assim como os outros pais e mães-de-santo, não riscaram nenhum ponto específico de suas entidades, sempre me informando que os seus segredos não deveriam ser revelados, dando um sentido geral às explicações e com isso garantindo o segredo, elemento fortalecedor das religiões de matriz africanas.

Considero que o segredo, as mandingas, as rezas e orações, os pontos riscados e os demais ensinamentos transmitidos oralmente na Umbanda, diante do contexto social da segunda década dos anos 2000, vêm a demarcar um novo contexto de consolidação, institucionalização e visibilidade dos umbandistas. Os processos educacionais são o veículo dessa consolidação, os ensinamentos transmitidos pelos pais e mães-de-santo no cotidiano do terreiro, nos trabalhos desenvolvidos para a comunidade, nas explicações dadas pelas entidades das diversas linhas e falanges que recontam a história brasileira e africana e a ligação com a natureza veiculam os diversos motivos de construção desta dissertação, na perspectiva de contribuir com a construção de novas matérias para a implementação da Lei 10.639/03.

5 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Optei por estudar, no Mestrado, o papel sociocultural da Umbanda e com isso analisar, a partir da fala dos interlocutores e dos demais sujeitos da pesquisa, o significado dos pontos cantados e riscados. Fui instigado por vários motivos, dentre eles: poder me aprofundar nessa temática e entender a construção da sociedade brasileira através das diversas linhas e sublinhas da Umbanda; contribuir com a construção da história das religiões de matriz africana no Estado do Ceará, antes silenciadas pela elite dominante, pela Igreja e pela polícia. Isso me oportunizou compreender as questões socioculturais a partir da década de 1920 até 2010, com a etnografia da festa de Yemanjá na Praia do Futuro. Interpretei o significado dos pontos cantados e riscados através da fala dos pais e mãe-de-santo e a forma como os elementos culturais de matriz africana estão preservados nos diversos rituais religiosos desse universo.

Posso afirmar que, na Umbanda, os pais e mães-de-santo são guardiões de uma tradição que se renova, que é dinâmica e na contemporaneidade é moldada através das tradições estabelecidas por cada terreiro, na busca de estratégias de preservação das heranças culturais e religiosas que lhes foi transmitida oralmente, adequando aos rituais religiosos que transmitirão aos filhos e filhas-de-santo. Os pontos cantados e riscados das entidades das diversas linhas da Umbanda também são moldados conforme o trabalho que venha a ser desenvolvido na perspectiva de segurança a cada sacerdote/ sacerdotisa, filho/ filha-de-santo que venha a invocá-los, trazendo elementos novos que são ensinados, seja através das entidades ou dos próprios sacerdotes/ sacerdotisas, fazendo parte da construção da identidade religiosa dos adeptos.

Apontar os elementos presentes nessas interpretações é também traçar estratégias para a educação das relações étnico-raciais, que tem por alvo a formação de cidadãos, mulheres e homens empenhados em promover condições de igualdade no exercício de direitos sociais, políticos, econômicos, dos direitos de ser, viver, pensar, próprios aos diferentes pertencimentos étnico-raciais e sociais. Em outras palavras, persegue o objetivo precípua de desencadear aprendizagens e ensinamentos em que se efetive a participação no espaço público.

Aponto esse material como elemento para a implementação da Lei 10.639 para basilar educadores e educadoras comprometidos que busquem ampliar seus horizontes nessa

discussão no que concerne às questões históricas das religiões de matriz africana, as contribuições dos diferentes povos que formam a nação brasileira e estão contemplados no panteão umbandista. Por isso, a educação das relações étnico-raciais deve ser conduzida, na perspectiva de intensificar a liberdade de opinião e expressão religiosa no que concerne ao esclarecimento das diversas matrizes religiosas, e não confundida com a pregação e a conversão de pessoas, como há muito foi realizado nos ambientes educacionais pelas tradições cristãs.

A escola não deve ser proselitista, não buscando abraçar nenhuma tradição religiosa nem a conversão de novos adeptos às diversas religiões, mas sim na perspectiva de garantir um Estado laico e diverso. A Umbanda, assim como as demais tradições religiosas de matriz africana, deve ser trabalhada na direção do esclarecimento sobre a importância da cultura brasileira e africana, no sentido de combater os preconceitos e racismo contra a população e a cultura negra.

REFERÊNCIAS

ANDREWS, George Reid. O Amorenamento e o Enegrecimento. In: **América Afro-Latina**. São Carlos: EdUFSCar, 2007.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1988.

BARBOSA, Marcio (Org.). **Frente Negra Brasileira: depoimentos / entrevistas e textos**. São Paulo: Quilombojé, 1998.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição para uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: USP, 1971.

_____. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BUENO, Silveira. **Minidicionário da língua portuguesa**. São Paulo: FTD, 2000.

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. Fortaleza, 2009.

CARDOSO, Ruth Caria Leite. **Movimentos Sociais na América Latina**. São Paulo: Cadernos CEBRAP, n. 3, 1987.

CARDOSO, Marcos Antônio. O Movimento Negro e a Desconstrução do “Mito da Democracia Racial”. In: _____. **O Movimento Negro em Belo Horizonte: 1978-1998/ Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2002.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: **Racismo Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Ed., 2003.

CORSARO, William A. Entrada no Campo, aceitação e natureza da participação nos estudos etnográficos com crianças pequenas. In: **Educ. Soc.**, Campinas, v. 26, n. 91, p. 443-464, maio/ ago. 2005. Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em: 13 dez. 2011.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. Para a História da Educação dos Afrodescendentes. In: Araújo, José Edvar Costa de (Org.). **História da Educação: vitrais da memória: lugares; imagens e práticas culturais**. Fortaleza: Edições UFC, 2008.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DANTAS, Santos Paulo. Poder, capital simbólico e relações amorosas: os movimentos negros sergipanos na década de 1990. In: DAGNINO, Eveline; PINTO, Regina Pahim (Orgs.). **Mobilização, participação e direitos**. São Paulo: Contexto, 2007.

DOIMO, Ana Maria. **Movimento social urbano, Igreja e participação popular**. Petrópolis: Vozes, 1984.

GARCIA, Fátima. **Bairros de Fortaleza**: Arraial Moura Brasil. Fortaleza em Fotos & Fatos. Disponível em: <http://fortalezaemfotos.blogspot.com/2009/07/bairros-de-fortaleza-arraial-moura.html,2009>. Acesso em: 13 dez. 2011.

GOHN, Glória. **Teoria dos Movimentos Sociais**: paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997.

GOMES, Souza Beatriz Ana. O Movimento Negro em Teresina–Piauí. In: _____. **Sertão negro**: escravidão e africanidades no Piauí. Rio de Janeiro: Booklink, 2008.

GONÇALVES, Luiz Alberto O. Reflexão sobre a particularidade cultural na educação das crianças negras. In: ROSEMBERG, Fúlvia; PAHIM PINTO, Regina (Org.). **Raça Negra e Educação**, cadernos de pesquisa, n. 63. Fundação Carlos Chagas, São Paulo, 1987.

GONZALES, Lélia. **Lugar do Negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HANCHARD, Michael George. **Orpheus and Power**: the Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brasil 1945-1988. New Jersey: Princeton University Press, 1988.

LANDIN, Leilah. Múltiplas identidades das ONGs. In: **ONGs e Universidades**: desafios para a cooperação na América Latina. São Paulo: ABONG, 2002.

LEITE, José Correia: **O Alvorecer de uma Ideologia**. São Paulo: Noovha América, 2007.

LIMA, Ivan Costa; NASCIMENTO, Joelma Gentil do. Mobilização Social Negra. In: _____. **Coleção do Movimento Negro Unificado**. Fortaleza: Imprece, n. 1, jan. 2009.

LUZ, Marco Aurélio de Oliveira. **Agadá**: dinâmica da civilização africana-brasileira. Salvador: EDUFBA, 2000.

MELLUCCI, Alberto. Para uma Teoria dos Movimentos Sociais. A Invenção do Presente: movimentos sociais nas sociedades complexas. In: **Câmara Brasileira do Livro**. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

MONTENEGRO, Thereza. **O que é ONG**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O Sortilégio da cor**: identidade, raça e gênero no Brasil. São Paulo: Summus, 2003.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1978.

OLIVEIRA, Marcelo. Tendências atuais da etnografia: Ciência, Subjetividade e Retórica. **Revista de Psicologia**, Cesuse, n. 1, jan/ jun. 2008.

PARES, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 2007.

RIBEIRO, Luis Filipe. O conceito de linguagem em Bakhtin. 2006. Disponível em: <http://revistabrasil.org/revista/artigos/crise.htm>. Acesso em: 13 dez. 2011.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não *nasceu*: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **Revista de Estudos da Religião**, mar. 2009, p.77-96. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.pdf. Acesso em: 13 dez. 2011.

SCHUMAHER, Schuma; VITAL BRAZIL, Érico. **Mulheres Negras no Brasil**. Rio de Janeiro: SENAC Nacional, 2007.

SANTOS, Joel Rufino dos. O Movimento Negro e a crise Brasileira. In: **Atrás do muro da noite**. Ministério da Cultura – Fund. Cultura Palmares. Brasileira: 1994.

SANTOS, Vanicléia Silva. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico**: Século XVIII. São Paulo, 2008.

SANTOS, Aves Augusto Ivair dos. Os Partidos Políticos e a Questão Negra. In: _____. **O Movimento Negro e o Estado**. Campinas-SP, 1983-1987.

SANSI, Roger. “Fazer o Santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*, v. XLIV (1º), 2009, p.139-160.

SILVA, Ana Célia. **A discriminação do negro no livro didático**. Salvador: EDUFBA, 2004.

SILVA, Joselina da. A União dos Homens de Cor: aspectos do movimento negro dos anos quarenta e cinquenta. In: **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, ano 25, v. 2, maio/jul.2003.

SILVA, Vagner Gonçalves. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e o texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora da USP, 2000.

SODRÉ, Santos. **Negritude e ONGs**. Cadernos ABONG.

_____. **Candomblé e Umbanda:** caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SWEET, James H. **Recriar África:** cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edição 70, 2007.

VASCONCELOS, J. G.; VASCONCELOS Jr., R. E. P.; et all (Orgs.). **Interfaces Metodológicas na história da Educação.** Fortaleza: Edição UFC, 2007.

VERGER, Pierre. Uma rainha africana mãe-de-santo em São Luís. **Revista USP**, São Paulo, n. 6, jun./jul./ago. 1990.

_____. **Orixás.** Salvador: Corrupio, 1992.

_____. **Lendas africanas dos orixás.** Salvador: Corrupio, 1997.

_____. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África.** São Paulo: Editora da USP, 1999.

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

ANEXOS

Lei Nº 7.716



Presidência da República Subchefia para Assuntos Jurídicos

LEI Nº 7.716, DE 5 DE JANEIRO DE 1989.

Mensagem de veto

Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

~~Art. 1º Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de preconceitos de raça ou de cor.~~

Art. 1º Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. ([Redação dada pela Lei nº 9.459, de 15/05/97](#))

Art. 2º ([Vetado](#)).

Art. 3º Impedir ou obstar o acesso de alguém, devidamente habilitado, a qualquer cargo da Administração Direta ou Indireta, bem como das concessionárias de serviços públicos.

Parágrafo único. Incorre na mesma pena quem, por motivo de discriminação de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional, obstar a promoção funcional. ([Incluído pela Lei nº 12.288, de 2010](#))

Pena: reclusão de dois a cinco anos.

Art. 4º Negar ou obstar emprego em empresa privada.

§ 1º Incorre na mesma pena quem, por motivo de discriminação de raça ou de cor ou práticas resultantes do preconceito de descendência ou origem nacional ou étnica: ([Incluído pela Lei nº 12.288, de 2010](#))

I - deixar de conceder os equipamentos necessários ao empregado em igualdade de condições com os demais trabalhadores; ([Incluído pela Lei nº 12.288, de 2010](#))

II - impedir a ascensão funcional do empregado ou obstar outra forma de benefício profissional; ([Incluído pela Lei nº 12.288, de 2010](#))

III - proporcionar ao empregado tratamento diferenciado no ambiente de trabalho, especialmente quanto ao salário. ([Incluído pela Lei nº 12.288, de 2010](#))

§ 2º Ficará sujeito às penas de multa e de prestação de serviços à comunidade, incluindo atividades de promoção da igualdade racial, quem, em anúncios ou qualquer outra forma de

recrutamento de trabalhadores, exigir aspectos de aparência próprios de raça ou etnia para emprego cujas atividades não justifiquem essas exigências.

Pena: reclusão de dois a cinco anos.

Art. 5º Recusar ou impedir acesso a estabelecimento comercial, negando-se a servir, atender ou receber cliente ou comprador.

Pena: reclusão de um a três anos.

Art. 6º Recusar, negar ou impedir a inscrição ou ingresso de aluno em estabelecimento de ensino público ou privado de qualquer grau.

Pena: reclusão de três a cinco anos.

Parágrafo único. Se o crime for praticado contra menor de dezoito anos a pena é agravada de 1/3 (um terço).

Art. 7º Impedir o acesso ou recusar hospedagem em hotel, pensão, estalagem, ou qualquer estabelecimento similar.

Pena: reclusão de três a cinco anos.

Art. 8º Impedir o acesso ou recusar atendimento em restaurantes, bares, confeitarias, ou locais semelhantes abertos ao público.

Pena: reclusão de um a três anos.

Art. 9º Impedir o acesso ou recusar atendimento em estabelecimentos esportivos, casas de diversões, ou clubes sociais abertos ao público.

Pena: reclusão de um a três anos.

Art. 10. Impedir o acesso ou recusar atendimento em salões de cabeleiros, barbearias, termas ou casas de massagem ou estabelecimento com as mesmas finalidades.

Pena: reclusão de um a três anos.

Art. 11. Impedir o acesso às entradas sociais em edifícios públicos ou residenciais e elevadores ou escada de acesso aos mesmos:

Pena: reclusão de um a três anos.

Art. 12. Impedir o acesso ou uso de transportes públicos, como aviões, navios, barcas, barcos, ônibus, trens, metrô ou qualquer outro meio de transporte concedido.

Pena: reclusão de um a três anos.

Art. 13. Impedir ou obstar o acesso de alguém ao serviço em qualquer ramo das Forças Armadas.

Pena: reclusão de dois a quatro anos.

Art. 14. Impedir ou obstar, por qualquer meio ou forma, o casamento ou convivência familiar e social.

Pena: reclusão de dois a quatro anos.

Art. 15. [\(Vetado\)](#).

Art. 16. Constitui efeito da condenação a perda do cargo ou função pública, para o servidor público, e a suspensão do funcionamento do estabelecimento particular por prazo não superior a três meses.

Art. 17. [\(Vetado\)](#).

Art. 18. Os efeitos de que tratam os arts. 16 e 17 desta Lei não são automáticos, devendo ser motivadamente declarados na sentença.

Art. 19. [\(Vetado\)](#).

~~Art. 20. Praticar, induzir ou incitar, pelos meios de comunicação social ou por publicação de qualquer natureza, a discriminação ou preconceito de raça, por religião, etnia ou procedência nacional. [\(Artigo incluído pela Lei nº 8.081, de 21.9.1990\)](#)~~

~~— Pena: reclusão de dois a cinco anos.~~

~~— § 1º Incorre na mesma pena quem fabricar, comercializar, distribuir ou veicular símbolos, emblemas, ornamentos, distintivos ou propaganda que utilizem a cruz suástica ou gamada, para fins de divulgação do nazismo. [\(Parágrafo incluído pela Lei nº 8.882, de 3.6.1994\)](#)~~

~~— § 2º Poderá o juiz determinar, ouvido o Ministério Público ou a pedido deste, ainda antes do inquérito policial, sob pena de desobediência: [\(Parágrafo renumerado pela Lei nº 8.882, de 3.6.1994\)](#)~~

~~— I - o recolhimento imediato ou a busca e apreensão dos exemplares do material respectivo;~~

~~— II - a cessação das respectivas transmissões radiofônicas ou televisivas.~~

~~— § 3º Constitui efeito da condenação, após o trânsito em julgado da decisão, a destruição do material apreendido. [\(Parágrafo renumerado pela Lei nº 8.882, de 3.6.1994\)](#)~~

Art. 20. Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. [\(Redação dada pela Lei nº 9.459, de 15/05/97\)](#)

Pena: reclusão de um a três anos e multa.

§ 1º Fabricar, comercializar, distribuir ou veicular símbolos, emblemas, ornamentos, distintivos ou propaganda que utilizem a cruz suástica ou gamada, para fins de divulgação do nazismo. [\(Redação dada pela Lei nº 9.459, de 15/05/97\)](#)

Pena: reclusão de dois a cinco anos e multa.

§ 2º Se qualquer dos crimes previstos no caput é cometido por intermédio dos meios de comunicação social ou publicação de qualquer natureza: [\(Redação dada pela Lei nº 9.459, de 15/05/97\)](#)

Pena: reclusão de dois a cinco anos e multa.

§ 3º No caso do parágrafo anterior, o juiz poderá determinar, ouvido o Ministério Público ou a pedido deste, ainda antes do inquérito policial, sob pena de desobediência: [\(Redação dada pela Lei nº 9.459, de 15/05/97\)](#)

I - o recolhimento imediato ou a busca e apreensão dos exemplares do material respectivo;

II - a cessação das respectivas transmissões radiofônicas ou televisivas.

III - a interdição das respectivas mensagens ou páginas de informação na rede mundial de computadores. ([Incluído pela Lei nº 12.288, de 2010](#))

§ 4º Na hipótese do § 2º, constitui efeito da condenação, após o trânsito em julgado da decisão, a destruição do material apreendido. ([Parágrafo incluído pela Lei nº 9.459, de 15/05/97](#))

Art. 21. Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação. ([Renumerado pela Lei nº 8.081, de 21.9.1990](#))

Art. 22. Revogam-se as disposições em contrário. ([Renumerado pela Lei nº 8.081, de 21.9.1990](#))

Brasília, 5 de janeiro de 1989; 168º da Independência e 101º da República.

JOSÉ SARNEY
Paulo Brossard

Este texto não substitui o publicado no D.O.U de 6.1.1989

Lei Nº 8.081

LEI 8.081/1990 (LEI ORDINÁRIA) 21/09/1990 00:00:00

Ementa:	ESTABELECE OS CRIMES E AS PENAS APLICAVEIS AOS ATOS DISCRIMINATORIOS OU DE PRECONCEITO DE RACA, COR, RELIGIAO, ETNIA OU PROCEDENCIA NACIONAL, PRATICADOS PELOS MEIOS DE COMUNICACAO OU POR PUBLICACAO DE QUALQUER NATUREZA.
Situação:	NÃO CONSTA REVOGAÇÃO EXPRESSA
Chefe de Governo:	FERNANDO COLLOR
Fonte:	DOFC 24 09 1990 018319 1
Link:	texto integral
Referenda:	MINISTERIO DA JUSTICA. - LEI 9459 - 13/05/1997: REVOGA ART. 1 (QUE INCLUIU ART. 20 A LEI 7716; ALTERA O ART. 140 DO CODIGO PENAL)

LEI Nº 9.459 - DE 13 DE MAIO DE 1997 – DOU DE 14/5/1997

Altera os arts. 1º e 20 da [Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989](#), que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e acrescenta parágrafo no art. 140 do Decreto-lei e 2.848, de 7 de dezembro de 1940.

PRESIDENTE DA REPÚBLICA, faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º Os arts. 1º e 20 da [Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989](#), passam a vigorar com a seguinte redação:

"**Art. 1º** Serão punidos, na forma desta Lei os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional."

"**Art. 20.** Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional.

Pena: reclusão de um a três anos e multa.

§ 1º Fabricar, comercializar, distribuir ou veicular símbolos, emblemas, ornamentos, distintivos ou propaganda que utilizem a cruz suástica ou gamada, para fim de divulgação do nazismo.

Pena: reclusão de dois a cinco anos e multa.

§ 2º Se qualquer dos crimes previstos no **caput** é cometido por intermédio dos meios de comunicação social ou publicação de qualquer natureza:

Pena reclusão de dois a cinco anos e multa:

§ 3º No caso do parágrafo anterior, o juiz poderá determinar, ouvido o Ministério Público ou a pedido deste, ainda antes do inquérito policial sob pena de desobediência:

I - o recolhimento imediato ou a busca e apreensão dos exemplares do material respectivo;

II - a cessação das respectivas transmissões radiofônicas ou televisivas.

§ 4º Na hipótese do § 2º, constitui efeito da condenação, após o trânsito em julgado da decisão, a destruição do material apreendido."

Art. 2º O art. 140 do [Código Penal](#) fica acrescido do seguinte parágrafo:

"**Art. 140**....."

§ 3º Se a injúria consiste na utilização de elementos referentes a raça, cor, etnia, religião ou origem:

Pena: reclusão de um a três anos e multa."

Art. 3º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 4º Revogam-se as disposições em contrário, especialmente o art. 1º da Lei nº 8.081, de 21 de setembro de 1990, e a Lei nº 8.882, de 3 de junho de 1994.

Brasília, 13 de maio de 1997; 176º da Independência e 109º da República.

FERNANDO HENRIQUE CARDOSO
Milton Seligman

APÊNDICES



Adeptos da Umbanda de um terreiro cigano de Juazeiro do Norte

«LEVANTA-TE, MINEIRO»

Oitenta Pessoas assistiam á Macumba quando a Policia chegou--Foram efetuadas varias Prisões--O que declarou a «Mãe-Santa» do Pirambú

Foi em Pirambú, ás 23 horas e 30 minutos de ontem.

A policia teve conhecimento de que numa casa em que reside Augusto Altino de Sousa, se realizavam sessões de macumba com assistencia numerosa.

Safu da policia ontem, á quella hora, uma «cana» com investigadores e folbster em Pirambú.

Cercada a casa, os agentes nela entraram para verificar o que havia.

Já estava, na sala, erguida a bandeira da macumba, em que se via a legenda: «Levanta-te, mineiro!»

Cerca de oitenta pessoas se comprimiam na casa da macumba.

A sessão era presidida

pela «mãe-santa» Maria Altina, esposa de Augusto Altino de Sousa.

Sobre a mesa da «ceremonia», havia, além da bandeira, pedras de urubú, ossos humanos, terra do cemiterio, dois punhais, duas facas americanas, vinho, vinagre, cachaca, flores artificiais, charutos, cigarros, fumo e folhas de diversas plantas.

Velas acensas circundavam a mesa macábra.

A policia não pouda prender toda a assistencia, pois era ella numerosa e a «cana» só conduziu quatro agentes.

Effectuou-se a prisão do dono da casa, Altino, e da «mãe-santa», Maria Altina, e outros comparas da «liturgia»: Noemias Pereira, Vicente Rodrigues, Cirino Rodrigues,

Arsenio Cordeiro, Manuel Gomes e Maria Machado.

«Mãe-Santa» alega que estava tratando um doente, que se encontrou no local.

Os detidos foram encaminhados para a Delegacia de Investigações e Capturas, onde permaneceram.

Durante o dia de hoje, a policia tomou por termo as declarações.

A hora em que a reportagem d'O POVO esteve na Delegacia de Investigações e Capturas, corriam os depoimentos e não nos foi permitido fotografar os macumbeiros. O fotografo d'O POVO all se demorou até as 12 horas sem obter a licença da autoridade para a chapu que

ilustraria a presente noticia.

Destarte, pedimos desculpas aos nossos leitores, pela falta da fotografia. A culpa não foi nossa. Tudo envidamos para obtê-la. Mas foi inútil.

Os «macumbeiros» tiveram mais prestigio do que O POVO.

A SURPREZA

O sr. Jonas Sampaio, que nos deu noticia da prisão dos «macumbeiros», fez já a um premio no valor de 20\$, á sua escolha, oferecido pela «Panificadora Estrelas Ltda».

A PANIFICADORA ESTRELLA, vizinha ao Cinema Moderno, é o mais moderno estabelecimento no genero montado nesta capital.

D I A S

Chegará hoje

Pelo «Itimbé», que aportará hoje, chegará a esta capital, o ex-arqueiro do Botafogo da Bahia, que aqui vem defender as cores do Ferroviario. O «Itimbé» chegará ás 18 horas.

«Fabrica» de Investigadores

Rio, 19--POVO--A policia localizou uma «fabrica» de falsos investigadores. Varias pessoas foram presas, conduzindo documentos falsos. Foram apreendidas trezentas carteiras de policia.

Manchete de 19 de setembro de 1939 do jornal O Povo, Fortaleza-CE.



Firmeza com Zé Pilintra da casa de Pai Paulo do Ogum Dilé



Ponto riscado por Pai Paulo do Ogum Dilé

MACUMBA

Gente da Elite frequenta as Sessões em Pirambú



A enorme cabana de Pirambú, onde a Polícia surpreendeu a Macumba. É ali que questões desfilam praças do arrendador, que goza da elite de Fortaleza, vai, em automóveis de luxo, oferecer presentes a Mãe Santa, e receber, confortavelmente, os elogios corporais dirigidos pelo arcebispo. (Foto de F. P. V.)

Na noite de sexta-feira, o Povo de Fortaleza, em sua maioria, assistiu ao espetáculo da Macumba, que se realizou na praça de Pirambú, no bairro de São José, a partir das 10 horas da noite. O espetáculo foi organizado pelo arcebispo de Fortaleza, Dom Sebastião de Melo, e contou com a presença de uma numerosa plateia de gente da elite da cidade. O espetáculo consistiu em uma série de apresentações musicais e teatrais, que foram realizadas em um grande salão coberto por uma estrutura de madeira e tecido. A apresentação foi muito bem recebida pelo público, que aplaudiu e ofereceu presentes aos artistas. O espetáculo terminou às 12 horas da noite, com uma procissão em homenagem a Mãe Santa, que foi conduzida até o templo da Igreja de São José. O espetáculo foi considerado um sucesso, e a plateia foi muito numerosa.

O Povo

Ano XII - Sexta-feira, 21 de Julho de 1939 - N. 4142

Cearã e Maguari preparados para a Luta

O Ceará e Maguari estão preparados para a luta. O Ceará, com sua grande população e recursos naturais, está pronto para enfrentar qualquer desafio. Maguari, com sua tradição e força, também está pronto para a luta. Ambos os estados estão unidos e determinados a alcançar o sucesso. A luta será árdua, mas com a união e o esforço de todos, a vitória é certa. O povo de Ceará e Maguari está pronto para enfrentar qualquer adversidade e sair vitorioso. A luta é justa e necessária, e todos estão prontos para dar o melhor de si.

Ceará x Maguari (Clube Unidos)

Sua
 Fornecedor
 Fornecedor
 Fornecedor
 Fornecedor

Artigos de Mercadoria

Artigos de Mercadoria: Caramelo, Açúcar, Café, Leite, etc. Disponível em todas as farmácias.

Mandado de Segurança para Desembargados

Mandado de Segurança para Desembargados: Documento legal que garante o direito de acesso aos serviços públicos para quem não possui recursos financeiros para pagar as taxas devidas.

A morte de uma criança causada pelos vermes

A morte de uma criança causada pelos vermes: Um caso trágico em que uma criança morreu devido a uma infecção por vermes. O caso alerta para a importância da higiene e da prevenção de doenças parasitárias.

«ANDALUZA»
 A venda nas principais mercearias
 Agência: Alvaro de Castro Correia

O Torneio Início de Basket Venceu a Turma do «Praia Clube»

O Torneio Início de Basket Venceu a Turma do «Praia Clube». A equipe do Praia Clube venceu a partida por uma pontuação de 25 a 15. A partida foi disputada em um jogo muito emocionante, com muitas jogadas e faltas. O time do Praia Clube mostrou uma grande habilidade e trabalho em equipe, o que resultou na vitória. O jogo foi muito divertido e atraiu um grande público.

Manchete de 21 de setembro de 1939 do jornal O Povo, Fortaleza-CE

Pontos cantados

Pontos de pretos-velhos

Chegada da Mãe Maria

Aqui chegou a Mãe Maria, com a sua força maior. Ela é uma velha feiticeira, é do Codó, do Maranhão. É Maria José, é Maria José, é Maria José, vão vencer porque Deus quer. Aqui chegou a Mãe Maria, com a sua força maior. Ela é uma velha feiticeira, é do Codó, do Maranhão. É Maria José, é Maria José, é Maria José, vão vencer porque Deus quer.

Mãe Maria

A Mãe Maria chegou e ela vem de Aruanda. Ô deselinha, ô deselinha, ô deselinha, Mãe Maria de Aruanda. A Mãe Maria chegou e ela vem de Aruanda.

Oi, quem vem lá, é quem vence as demandas, ela é filha de Congo, ê, é Mãe Maria Redonda.

Mãe Maria, Mãe Maria, lavadeira de Yaya, vai lavar saia de renda, não é dela é de Yemanjá. Mãe Maria, Mãe Maria, lavadeira de Yaya, vai lavar saia de renda, não é dela é de Yemanjá. Bate que bate, é tambor de Aruanda, filha de congo, é Maria Redonda. Bate que bate, é tambor de Aruanda, filha de congo, é Maria Redonda.

Mãe Maria

A Mãe Maria chegou e ela vem de Aruanda. A Mãe Maria chegou e ela vem de Aruanda. Ela vem pra saudar filho de fé. Ela vem pra saudar filho de fé. Vem pra saldar filho de Umbanda, vem pra saudar filho de Umbanda. Ô deselinha, ô deselinha, ô deselinha, é Mãe Maria de Aruanda.

Mãe Maria, Mãe Maria, lavadeira de Yaya. Mãe Maria, Mãe Maria, lavadeira de Yaya. Vai lavar saia de renda, não é dela, é de Yemanjá. Vai lavar saia de renda, não é dela, é de Yemanjá. Bate que bate, tambor de Aruanda. Bate que bate, tambor de Aruanda. Filha de Congo é Maria Redonda. Filha de Congo é Maria Redonda.

Preta Mandinga

Preta Mandinga quando chega no terreiro, Preta Mandinga quando chega no terreiro põe a mão em terra e vamos trabalhar. Põe a mão em terra e vamos trabalhar. A velha bebe, a velha fuma. A velha bebe, a velha fuma. A velha leva os contrários é para o mar. A velha leva os contrários é para o mar.

Tia Rita

No rosário da Tia Rita tem um mistério a descobrir. No rosário da Tia Rita tem um mistério a descobrir. O povo manda dali, Tia Rita devolve daqui. O povo manda dali, Tia Rita devolve daqui. Seguro o touro, Tia Rita. Seguro o touro, Tia Rita. Amarra no porão. Oi, corre, corre, minha gente. Amarra no porão. Oi, corre, corre, minha gente.

(Falta uma parte)

Todo mundo sai correndo, Tia Rita é devagar. Todo mundo sai correndo, Tia Rita é devagar. No rosário tem Credo e Salve-Rainha. No rosário tem Credo e Salve-Rainha. Tia Rita reza assim, Pai-Nosso e Ave-Maria. No rosário tem Credo e Salve-Rainha. Tia Rita reza assim, Pai-Nosso e Ave-Maria.

Tapui Velha

Tapui Velha quando vem das matas beber marafá na seu coite, Tapuia velha é vencedora, levanta os filhos é na linha de Moura.

Cego Velho

Cego Velho, quando chega, tem que saravar Jurema
Faz o serviço bem feito, cego da gota serena
Seu charuto é debochado, mais debochado é ele
Ele é irmão de Zé Pilintra, cabra que nunca morreu
Não vê nem tampouco a luz do sol, nem tampouco a luz do dia,
Ele é irmão de Zé Pilintra, cabra que nunca morreu

Pai Joaquim

Quem preto é esse, ô, calunga,
Que chegou agora, ô, calunga,
É Pai Joaquim, ô, calunga.

E a rua era de São Benedito, Santo Antônio mandou me chamar,
Pai Joaquim ê, ê
Pai Joaquim ê, á,
Pai Joaquim veio de Angola,
Pai Joaquim é de Angola, Angola.

Pai Antônio

Pai Antônio é rei de Mina,
Pai Antônio é rei do Mar,
Meus filhos, confie em Deus, que Pai Antônio vai te ajudar
É na mina, é na mina, é na mina de ouro

Nega Ana

Eu sou a negra Ana, eu sou uma negra africana
A nega arruma o balaio, a nega manda embora
Não me bote na jurema, que não é jurema, não
Ela é uma nega raizera, mora debaixo do chão

Eu vou, eu vou, mas você não vai
Apanhar macaúba no seu balaio
Eu vou, eu vou, mas você não vai

Arara Preta

Relampiou, meu pai, relampiou
Relampiou lá na mata do Codó
Aqui chegou Arara Preta que chegou pra trabalhar,
Todo feitiço e malefício Arara Preta vai levar

Maria Antônia

Pergunte a Maria Antônia como se embala um neném
É assim, é assim, é assim, ô
É assim que se embala um neném
Nem sabe embalar neném, nem sabe embalar neném.

Mãe Tutu

A Umbanda dá, a Umbanda dá, a Umbanda dá, a todos filhos a Umbanda dá. Eu sou rainha das matas verdes, teu cachimbo cheira a Guiné, eu sou rainha das matas verdes, teu cachimbo cheira a Guiné. Auê, auê, auê, auê, auá, eu quero ver a mata zuar, quero ver Mãe Tutu trabalhar. Auê, auê, auê, auê, auá, eu quero ver a mata zuar, quero ver Mãe Tutu trabalhar.

Pai Luiz

Zé do Congo (falta uma parte)
É Congo, é Congo, é Congo
Aqui chegou foi Zé do Congo, agora que eu quero ver.

Mãe Cassiana

Oi, lá do outro lado da maré, lá não faz frio, faz calor. Dentro do terreiro de Umbanda, a mãe Cassiana levantou. Dentro do terreiro de Umbanda, a mãe Cassiana levantou.

ROTEIRO DA ENTREVISTA**Dados de identificação**

Nome:
Naturalidade:
Estado civil:
Profissão:
Endereço:
Nome do terreiro:

Temáticas

- 1- Origem da Umbanda
- 2- Processo de iniciação na Umbanda
- 3- Rituais religiosos presentes na Umbanda
- 4- Desenvolvimento espiritual dos filhos/filhas-de-santo
- 5- Pontos cantados e riscados
- 6- Significados dos pontos cantados e riscados
- 7- Festa de Iemanjá na Praia do Futuro e comparação entre o presente e o passado referente a cada sacerdote/sacerdotisa entrevistado

Fale sobre o significado dessa religião para você:

- Quando e como se deu sua iniciação na religião? E seu desenvolvimento espiritual?
- Como foi seu processo de desenvolvimento?
- Quais são os seus guias espirituais (orixás, entidades espirituais)? Poderia cantar um ponto ou riscar? Quais são seus significados? O que significa cada elemento?
- Quais são os rituais religiosos da Umbanda?
- Fale sobre a festa de Iemanjá na Praia do Futuro do dia 15 de agosto.