

# UMBANDA

## Ceará em transe



Ismael Pordeus Jr.

2ª Edição

## UMBANDA Ceará em transe

2ª Edição

Ismail Portela Jr.  
16 - Umbanda: Ceará em transe  
15 - O Município: O jornal Alvorada do Ceará (1977-1982)  
14 - Assim na cidade como na vida  
13 - Soares Alencar e Mattias Brock: inventário de uma polêmica  
12 - Mãe e Vó: Estudo da maternidade em Fortaleza  
11 - Patrícia: Pessoa Livre  
10 - Paisagens do Consumo: Fortaleza no tempo da Segunda Grande Guerra  
9 - Baixo de Studart: Memória da infância  
8 - Patrícia Espinosa: Baixo de Studart  
7 - Frei Tili: Em nome de um  
6 - Cântico: A voz do verso  
5 - Xilogramas: Dois escritos na madeira  
4 - Do Mar ao Museu: a saga da Jangada São Pedro  
3 - Nas trilhas da Cidade  
2 - Campos de Conhecimento no Ceará: isolamento e busca na seca de 1912  
1 - Fortaleza: imagens da Cidade  
Imagens Luis Mello e Silva Lima



## Coleção Outras Histórias

1- Fortaleza: Imagens da Cidade

*Antonio Luiz Macêdo e Silva Filho*

2- Campos de Concentração no Ceará: isolamento e poder na seca de 1932

*Kênia Sousa Rios*

3- Nas Trilhas da Cidade

*José Borzacchiello da Silva*

4- Do Mar ao Museu: a saga da jangada São Pedro

*Berenice Abreu de Castro Neves*

5- Xilogravura: Doze escritos na madeira

*Gilmar de Carvalho*

6- Cordel: A voz do verso

*Martine Kunz*

7- Frei Tito: Em nome da memória

*Régis Lopes e Martine Kunz (org.)*

8- Padaria Espiritual: Biscoito fino e travoso

*Gludson Passos Cardoso*

9- Barão de Studart: Memória da distinção

*Eduardo Lúcio Guilherme Amaral*

10- Paisagens do Consumo: Fortaleza no tempo da Segunda Grande Guerra

*Antonio Luiz Macêdo e Silva Filho*

11- Patativa: Pássaro Liberto

*Gilmar de Carvalho*

12- Mar à Vista: Estudo da maritimidade em Fortaleza

*Eustógio Wanderley Correia Dantas*

13- Soares Moreno e Matias Beck: Inventário de uma polêmica

*João Ernani Furtado Filho*

14- Assim na Morte como na Vida:

Arte e sociedade no cemitério São João Batista

*Henrique Sérgio Araujo*

15- O Mutirão: O Jornal Alternativo do Ceará (1977 / 1982)

*Kátia Azevedo*

16- Umbanda: Ceará em transe

*Ismael Pordeus Jr.*

**Ismael Pordeus Jr.**

**UMBANDA  
Ceará em transe**

2ª Edição

Fortaleza - 2011

Museu do Ceará

Secretaria da Cultura do Estado do Ceará

Copyright © 2011 by Ismael Pordeus Jr.

Governo do Estado do Ceará  
Governador: Cid Ferreira Gomes

Secretaria da Cultura do Estado do Ceará  
Secretário: Francisco José Pinheiro

Museu do Ceará  
Diretor do Museu: Cristina Rodrigues Holanda

Projeto Gráfico e Capa: Museu do Ceará / Expressão Gráfica (Larri Pereira)

Figura da Capa: "A Sereia" - da pintora portuguesa Maria Helena Vieira da Silva  
O Correio-Unesco-Ano17-nº6-Brasil 1989.

Revisão: Dias da Silva

P835 Pordeus Jr., Ismael.

Umbanda: Ceará em transe — Fortaleza: Museu do  
Ceará, 2ª ed., Expressão Gráfica e Editora, 2011.

136 p.: 16 cm

ISBN: 978.85.7563.766.1

1. Cultos afro-brasileiros. 2. Umbanda — Ceará I. Título.

CDD 299.6

Apoio:

Associação Amigos do Museu do Ceará



## SUMÁRIO

Introdução .....	9
Nota à Segunda Edição .....	10
Da Macumba ao Espiritismo de Umbanda .....	11
As Linhas e os Rituais da Macumba .....	16
A Linha de Caboclo .....	19
A (Re)Construção da Macumba no Espiritismo de Umbanda....	22
O Retorno ou Permanência da Macumba .....	26
O Caboclo e o Índio na Umbanda.....	29
De Índio a Caboclo – A Identidade Fragmentada .....	31
O Caboclo – Uma Identidade Situacional.....	34
Macumba e Teatralização.....	36
As Linhas .....	39
A Linguagem Cearense .....	45
Pretos Velhos: O Negro no Ceará .....	47
Os Reis do Congo .....	52
O Sentimento de Pertença no Catolicismo Tradicional ....	55
A Macumba Cearense .....	59
Preto Velho e os Cantos Étnicos .....	63



Exu, um Herói Civilizador:

A personagem e suas Interpretações .....	71
O Exu na Cultura Brasileira.....	76
Malandragem e Trabalho – Contrapontos de uma Ética... ..	79
O Exu - Outra Reapropriação .....	88
Festa de Iemanjá em dois tempos .....	92
Anexos – Duas Entrevistas com Mãe Julia.....	103
Bibliografia .....	127
O Autor.....	131

## INTRODUÇÃO

A publicação destes ensaios sobre Umbanda pela Coleção Outras Histórias, da Secretaria da Cultura e Museu do Ceará, nos leva a refletir sobre a importância do patrimônio em nossa sociedade e abre espaço para a produção cultural do que até bem pouco foi rotulado difusamente de popular e relegado ao folclore.

O patrimônio cultural está vivo nas pessoas, e o desaparecimento das gerações significa também o desaparecimento de parte deste acervo.

Nossas sociedades contemporâneas se encontram em processos de mudanças que embaralham a imagem que têm delas mesmas. Cada experiência se inscreve numa continuidade, no seio da qual se articulam passado, presente e futuro.

Para que as lembranças permaneçam, é necessário que façam parte do pensamento de um grupo. No entanto, é necessário que essa memória seja articulada entre os membros desse grupo. Isso vale para a sociedade mais ampla. A memória possui características que se manifestam em seus aspectos afetivos e sociais.

Partindo dessas premissas, pode-se dizer que duas noções encontram-se ligadas: a memória e a identidade. E é graças à memória ou às lembranças dos fatos passados que o indivíduo tem a consciência de si e o sentimento da continui-

dade de seu estado. A memória é social quando se inscreve em um tempo e um espaço comuns aos membros do grupo.

As questões da identidade e da memória nos levam à representação social que é uma forma de conhecimento, socialmente elaborado e partilhado, tendo um objetivo prático e levando à construção de uma realidade comum a um conjunto social. Trata-se de construir e de reconstruir representações do mundo que permitam objetivar as diversas sensações vividas pelos indivíduos. O grupo conserva as lembranças porque estas se encontram inscritas nos locais e nos objetos. De fato, o patrimônio cultural constitui-se do conjunto de objetos, símbolos e da relação da sociedade com seu passado.

Durante nossa história, as religiões dos índios e dos negros foram sistematicamente combatidas como heresia, superstição e charlatanismo. Em primeiro momento, coube à Igreja Católica esse combate. Com a separação do Estado e da Igreja, coube ao primeiro dar continuidade a esse “santo combate”. Até meados do século XX, essas religiões eram caso de polícia, fosse o Catimbó, a Jurema ou mesmo, na Umbanda, as giras tinham muitas possibilidades de terminarem atrás das grades.

D. Júlia Barbosa Condante, nascida em Portugal e fundadora da Federação Cearense Espírita de Umbanda São Jorge Guerreiro, desde que instalou seu primeiro terreiro em Fortaleza, em 1948, na rua Leandro Monteiro, 48, no



Benfica, enfrentou a polícia. Segundo sua filha de santo, Maria Estela Pontes, Mãe Júlia, como ficou conhecida na Umbanda, chegou mesmo a afrontar o Cel. Cordeiro Neto, que teria dito, numa das vezes em que fechou o terreiro, “você é uma víbora”. Ela respondia dizendo que haveria de encontrar meios legais para poder funcionar.

Abro esta publicação tentando mostrar como ocorreu o processo da macumba ao espiritismo de Umbanda, apoiando-me na memória e na história oral dos umbandistas, principalmente em Mãe Julia, em duas entrevistas realizadas por mim, em 1978 e 1979, que se encontram em anexo. Os outros textos que se seguem O Caboclo e o Índio na Umbanda, Pretos Velhos, Exu, um herói civilizador e a Festa de Iemanjá, em dois tempos, dialogam entre si e se intertextualizam nessa entrevista.

Em todos eles emergem as vozes de mães e pais de santo, como a Neide Pomba Gira, Babá Didi e tantos outros que, apesar da repressão, do preconceito e da tentativa sistemática de esquecimento, lutaram pela permanência dessa memória e identidade religiosa em um diálogo com o nosso mundo contemporâneo. A todos eles esse livro é dedicado.

Gostaria ainda de dedicar este trabalho ao Tio João (Matias), preto criado por minha avó, que, no Quixeramobim, me mostrou o que era ser negro e povoou minha infância dos contos maravilhosos de quando os bichos falavam. E reconhecer nesse livro, o fruto do diálogo com meu amigo Gilmar de Carvalho.



## NOTA À SEGUNDA EDIÇÃO

A segunda edição de “Umbanda – Ceará em transe”, foi estimulada pelos umbandistas e estudiosos, que reclamavam muito do fato de ele estar esgotado. A atual Diretora do Museu do Ceará, Professora Cristina Holanda, diante da grande procura deste livro, reforçou a oportunidade da reedição.

O campo das religiões Luso Afro Brasileiras se tornou mais complexo, por conta de vários fatores, como a circulação das mídias, e pela utilização da Internet, com “sites”, e comunidades virtuais, e, ainda, pelo deslocamento de pais, mães e filhos de santo, no próprio País, e mesmo no Além Mar, como em Portugal, como estudei em “Uma casa luso-afro-brasileira, com certeza” (São Paulo, Terceira Margem, 2000) e em “Portugal em Transe” (Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, da Universidade de Lisboa, 2009).

No Ceará, isso se faz notar pelo crescimento da própria Umbanda, manifesto na abertura de novas casas, na instalação do Candomblé, não mais vindo de outros Estados, mas de uma segunda geração que aqui se iniciou.

Quero dedicar essa edição a dois grandes amigos, os quais tiveram um papel pioneiro e importante na prática e afirmação da Umbanda no Ceará, e que deixaram incontáveis herdeiros em seus filhos de santo: o Babá Didi, do Terreiro Pai Tobias (Piedade), e Neide Pomba Gira, dos terreiros Cabocla Jurema (Vila Pery) e Boiadeiro Laje Grande (Bom Jardim), ambos, fazendo parte, hoje, do panteão da Umbanda cearense. Axé!

## **DA MACUMBA AO ESPIRITISMO DE UMBANDA**

Temos por objetivo, neste ensaio, retomar a discussão entre as manifestações do Espiritismo de Umbanda e a Macumba cearense. Apesar de a Umbanda haver se difundido por todo o país e ter como um dos objetivos tornar-se a religião brasileira, absorvendo, em seu panteão, práticas religiosas designadas genericamente como Macumba, a permanência desta é notória, principalmente nas periferias dos grandes centros urbanos.

Gostaríamos de lembrar que o papel do escravo foi secundário no Ceará, tanto quanto a própria economia. Ao contrário do Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco, quando da Abolição da Escravatura, a população negra era mínima, em relação a essas províncias, pois já havia sido vendida para as plantações de café do Sudeste. Tanto que o Dragão do Mar (o jangadeiro Chico da Matilde) dizia que não embarcaria mais nenhum escravo no porto do Ceará.

Essa rápida pincelada histórica é para lembrar que, para o cearense, a memória coletiva africana é bastante diluída, em conseqüência da ausência do negro. E foi essa memória coletiva africana que deu origem aos cultos afro-

-brasileiros, seja na sua permanência de uma África ideal, nos Candomblés baianos, nos Xangôs pernambucanos, e no Tambor de Mina maranhense, para falarmos do Nordeste.

Outro dado importante na compreensão da não permanência da memória africana, no Ceará, seria encontrado provavelmente nas explicações do papel exercido pela Igreja Católica, em terras cearenses, se tornando visível principalmente nos dois grandes centros de romaria: o do Padim Cícero, em Juazeiro do Norte e o de São Francisco de Canindé.

Na geografia das religiões africanas no Brasil, Roger Bastide diz que “encontramos na capital do Ceará e em algumas regiões do sertão o termo Macumba em que incide uma influência africana”. Em carta, Joaquim Alves informa, para este pesquisador, que entre os praticantes “utiliza-se a aguardente e o fumo, o charuto ou o cigarro”, o que poderia caracterizar uma memória dos rituais de pajelança, conseqüentemente, de influência indígena. No entanto, mais do que a utilização da aguardente e do fumo, é o uso dos instrumentos musicais, como o maracá, o tambor e o triângulo, um dos aspectos indicadores da linguagem cearense da religião.

A partir de dados das pesquisas que vimos desenvolvendo, podemos considerar que a Macumba cearense sofre primeiro o processo de mutações em direção à Umbanda, em 1954, quando da criação da Federação Cearense de Umbanda.



“Então Ogum disse pra mim registrar isso aqui como Federação Espírita Cearense de Umbanda. Mandeí o meu filho falar com o Chefe de Polícia e depois fazer o registro no Diário Oficial. As pessoas chegavam aqui e ficavam olhando na parede o registro na moldura. Eu não tinha medo da polícia, pois eu trabalhava tanto no Espiritismo, como também em desmanchar trabalho (...). antes a gente ia trabalhar lá pros lados da Barra do Ceará, era só mato. Tinha que ser escondido porque a polícia prendia todo mundo, era uma perseguição só; depois, com os estatutos, nós ficamos livres, e a Umbanda ficou livre” (MÃE JÚLIA, 1979).

A primeira questão que se destaca, no discurso de Mãe Júlia, é a que se refere à designação de Centro Espírita de Umbanda, o que nos leva a pensar naquilo que concerne às tentativas de legitimação e codificação da religião umbandista - a Macumba utiliza o nome de Umbanda para se legitimar, do mesmo modo que a Umbanda utiliza a designação de espírita com objetivos similares, em relação ao Espiritismo Kardecista.

No que se refere à codificação, Mãe Júlia diz: “Fui ao Rio, em 1952, por causa de um filho meu que tava quase cego e passei um ano e foi lá que fiz a iniciação na Umbanda. E depois que eu cheguei é que fiz tudo isso. De lá para cá a Umbanda cresceu no Ceará, fiz mais de 330 filhos de santo (MÃE JÚLIA, 1978).



“O culto da Umbanda face à Lei” (anônimo, 1942) diz que se trata de “memorial do conjunto de Ritos, da liturgia e dos Estatutos apresentados às autoridades encarregadas da condenação e de supervisão do culto Espírita no Distrito Federal” (em outros termos, a polícia). E que o objetivo do Espiritismo de Umbanda é ser considerado pelos intelectuais da religião “como religião, filosofia, ética, ou posição moral... Inteiramente voltada para a determinação consciente de fazer o bem, em seu mais amplo significado” (...) “O dever de examinar, isento de paixão, todos os fatos ligados à missão de linha branca de Umbanda, para chegar necessariamente à conclusão de que ela não é uma prática condenável de catimbozeiros” (sinônimo de macumbeiro, no Ceará e em outros Estados do Nordeste).

Como notamos, a partir das passagens citadas, a rejeição das práticas “condenáveis” é acompanhada da necessidade de eliminá-las e corrigi-las “pela linha branca da Umbanda, religião necessária a nossos ancestrais, espiritual, destinada aos humildes para a conquista do bem e da verdade” (Anônimo, 1942, p.25).

Em oposição à Umbanda, obedecendo ao dualismo da evolução humana, aparece também a Quimbanda, “pura magia negra dos catimbozeiros (sic) profissionais, fundamentos sociais das misérias seculares que se insinuam na massa ignara e irresponsável” (Anônimo, 1942, p27).

Ainda que as federações que reúnem os terreiros tenham tentado, no curso dos últimos quarenta anos, desde os primeiros congressos umbandistas, essa codificação, continua difícil perceber as diferenças Macumba e Umbanda e considerá-las dois blocos opostos.

O mesmo autor nos dá a pista de como proceder e fazer a distinção entre a Macumba e a Umbanda. Citando Durkheim, classifica os ritos em negativos e positivos, e acrescenta que “a distinção entre mágicos e religiosos seria mais interessante. Os religiosos não se distinguindo entre si pela materialidade do gesto, mas antes pelo espírito que guia o mestre dos ritos, considerando o fato de que existem seitas distintas cujos gestos são, no mínimo, absolutamente idênticos” (Anônimo, 1942, p.27). Pode-se perceber, então, que o mito ou rito que, na origem, era “praticado”, e não pensado, isto, é a macumba é que preenchia uma função como instrumento coletivo de uma ação simbólica sobre os outros e sobre o mundo, se torna objeto de leituras eruditas - a Umbanda que tende a receber novas funções e dar lugar a racionalizações.

## AS LINHAS E OS RITUAIS DA MACUMBA

Para os adeptos que fazem parte de nosso universo de pesquisa, existem sete linhas na Umbanda, ainda que variem de número e de nomes.

Assim, no terreiro Santa Bárbara, temos :Linha de Floresta, Linha Branca, Linha de Santo Antônio, Linha do Cemitério, Linha de Preto Velho e Linha do Mar.

No terreiro de Umbanda Rei de Minas: Linha Astral, Linha de Jurema, Linha de Iemanjá, Linha de Guerra, Linha do Cemitério e Linha de Preto Velho.

No terreiro Simiromba de Lisboa: Linha de Xangô, Linha de Ogum, Linha de Sereia, Linha de Jurema, Linha de índio, Linha de Exu e Linha de Caboclo.

Chamamos a atenção em “A magia do trabalho” (1993) que, da variedade de nomes das linhas, podemos tirar alguns elementos que nos informam sobre lugares de práticas rituais da religião existentes fora do terreiro (como a floresta, o mar, a pedreira, a rua e o cemitério). Podemos, igualmente, notar, na listagem das linhas, orixás africanos ao lado de nomes de plantas e de índios.

Destes terreiros, o de Mamãe Oxum é exemplar nesse sentido, pois, com um olhar externo, encontramos



uma confusão de linhas e de nomes de índios, orixás, e santos católicos, e até mesmo de Exus, que se mesclam uns aos outros:

“Imaculada Conceição pelas águas é Iemanjá, pelas sete linhas cruzadas, e é Mamãe Oxum pela floresta...”

Oxalá é confiado aos senhores, Ogum para comandar, e o povo de espada, e o “povo de falange guerreira” da corte imperial. Senhor Ogum é São Jorge, Rei da Umbanda.

Omolu, das correntes carregadas, da Caveira, dos trabalhos pesados, é o Rei Omolu, depois dele há um chefe que é o proprietário da chave.

Oxóssi é que comanda a linha do Rei Sebastião, Oxóssi da floresta é uma outra “falange”, outra corrente.

Santa Bárbara é confiada a Xangô pelas águas e a São Jerônimo. São Jerônimo e Santa Bárbara eram, na época distante, quando se dominava o relâmpago. Xangô das pedreiras domina o relâmpago e Santa Bárbara tem a mesma finalidade. Xangô é a tempestade, o raio, Santa Bárbara é Iansã”.

Essa confusão do terreiro Mamãe Oxum, com nomes de santos católicos, Orixás, caboclos e exus, como chamamos a atenção, representa para nós muito mais a permanência da Macumba, por suas características, do que da Umbanda. E, para os praticantes da religião, esse tipo de terreiro é designado de Quimbanda, por sua recorrência ao Exu:



“... a gente consegue tudo com ele, seu João Caveira, seu Nego Gérson, que é da linha de Preto Velho, mas também pesa o lado da magia e a D. Colondina, que trabalha na linha da Pomba Gira, que é da linha Cigana e da linha de Exu mulher (...) e quando vou na “desmancha” onde é preciso muita magia, aí eu chamo é seu João Caveira que aí leva o que é de ruim, tudo o que não presta”. (SEU FRANCISCO, 1979).

A Umbanda relegou o Exu, como têm demonstrado vários estudos, Ortiz (1978), Trindade (1987), Pordeus (1988), para o plano da Quimbanda provocando verdadeiros “buracos” da memória e reinterpretando, sendo-lhe atribuído um caráter essencialmente mágico. Daí a Quimbanda ser qualificada de linha negra, magia negra, feitiçaria, mironga, macumba, catimbó. Como nessa corimba de Pomba Gira: “Pomba gira, girou/Pomba gira, girou/ girou, girou, girou/ ela vem girar/ eu desmancho feitiço/ na encruzilhada/ é com um galo preto/ na encruzilhada”.

## A LINHA DE CABOCLO

Chamamos atenção que a categoria “cabocla” tem sido relegada nos estudos afro-brasileiros, salvo pesquisa de Mundicarmo Ferretti (1993).

Segundo uma Mãe de Santo: “O Orixá não baixa pra trabalhar, quem vem trabalhar são os caboclos seus enviados. Então... Oxossi tem os dele, linha das matas, que são os índios...” (D. Neide, 1985).

D. Lourdes falando da linha cabocla diz que “índio bruto é só o que tem. Aqui no Ceará, a força daqui é determinada mais por índio zangado”. (D. Lourdes, 1979).

Assim, em um primeiro momento, a nomeação da categoria cabocla está impregnada no tempo, na história econômica, de uma atividade produtiva: a pecuária em toda a região do semi-árido nordestino.

Em um segundo momento, o caboclo/índio encontraria na Macumba/Umbanda a possibilidade situacional de jogar a sua multiplicidade nas representações do grupo religioso, com a permanência da representação da identidade indígena perdida, sem sofrer a dominação cultural.

As informações etnográficas nos mostram as linhas caboclas: linha de Oxóssi; linha de Mina; linha de Boiadeiro ou Légua; linha do Cangaço; linha Cruzada; e demonstram que, no espaço ritual, essas identidades indígenas dominadas encontrariam a situação em que, simbolicamente, elas podem desabrochar, em toda sua vitalidade, no processo de individuação, de transe dos adeptos da Macumba/Umbanda. E ainda o cangaço é rememorado em uma “linha” acentuando o caráter de cearensidade do panteão.

No que concerne aos rituais, o que chama atenção é que, nesses terreiros que designamos de periféricos, localizados em favelas encravadas nos mais diversos bairros de Fortaleza, não existe, como na Umbanda, um dia fixo para o ritual das categorias Caboclos, Pretos-Velhos e Exus.

Com um dia dedicado a caboclos (Quintas-feiras), nesses terreiros, irrompem Pretos-Velhos, assim como, no dia de Exu, os médiuns muitas vezes incorporaram Pretos-Velhos e mesmo Caboclos.

Como já assinalamos em trabalhos anteriores, a recorrência pelos adeptos, ao personagem Exu, não só nos rituais abertos como nos rituais individuais, ou ritos comemorativos (os primeiros) ou de controle (os segundos), nos levaram a concluir que Exu, para esses praticantes, assumiria o papel de herói civilizador: iria completar de uma forma prometéica a (re)construção do mundo fragmentado do cotidiano.



Vale ressaltar o número infindável de personagens que os médiuns assinalam no teatro da possessão a cada ritual. Chegamos a presenciar, em uma mesma gira, o médium incorporar uma quinzena de entidades, entre caboclos e exus. Quase nunca em uma gira o médium incorpora menos que três personagens diferentes, o que faz desabrochar o imaginário. Isso se deve, no meu entender, à não existência de uma teologia e ao fato de ser uma religião vivida..

São, enfim, essas características relacionadas no que concerne às linhas, às entidades do panteão, bem como os rituais, aquilo que designamos de Macumba.

## *A (RE)CONSTRUÇÃO DA MACUMBA NO ESPIRITISMO DE UMBANDA*

Como assinalamos anteriormente, com o registro do primeiro terreiro em Fortaleza e a criação da Federação, em 1954, teríamos o marco da implantação da Umbanda no Ceará. No entanto, é com a decadência da Federação e rupturas internas, que um dos dissidentes, sr. Manuel Oliveira, cria a União Espírita Cearense de Umbanda:

“Fui presidente durante quatro anos da Federação, mas ocorre que esta Federação era uma entidade fictícia e não estava em dia com as autoridades do Brasil. Visto isto, só estive lá esse tempo na época do governo Virgílio Távora e ele me garantiu que ia me ajudar a libertar a Umbanda. Eu fiquei o governo do Cel. Virgílio todo lá. E ele garantiu, e quando terminou o governo, eu saí e criei a União (Manuel Oliveira, 1979).

É visível a ligação do sr. Manuel com um dos coronéis da política cearense, primeiramente quando diz: “Fiz o estatuto, registrei em cartório, publiquei no Diário Oficial e o governador (Cel. Virgílio) deu 50% de abatimento pra publicação. E hoje tem terreiro tudo filiado aqui e é uma entidade federal registrada em Brasília. O Cel. Virgílio

levou e entregou pro Dr. Mauro que é amigo dele e ajeitou tudo” (idem).

Da religião, o sr. Manuel diz: “é uma religião científica e filosófica, trabalha-se com entidades espirituais do encante... a diferença, que o povo não entende, e quer misturar a Umbanda com a Quimbanda (leia-se Macumba) e isso não pode... a União está lutando pra codificação da Umbanda e acabar com a Quimbanda...” (ibidem).

Teríamos, no discurso de sr. Manuel de Oliveira uma demonstração de como questões políticas, não pertencentes às estruturas das organizações tradicionais do Espiritismo de Umbanda, atuam externamente para modificar e reinterpretar a memória coletiva, utilizando, para tanto, aparato institucional, intervindo, dessa maneira, na prática das religiões. E, apesar de todo um processo de racionalização, não conseguem eliminar, como chama atenção Liana Trindade: “as concepções míticas e práticas rituais que orientam a existência dos adeptos umbandistas” (Trindade, 1983, p. 6), na medida em que o discurso do sr. Manuel é o mesmo do autor anônimo que citamos anteriormente feito em 1942. E, recentemente, uma barraca de Umbanda, instalada no centro da cidade, foi destruída e mereceu, da atual presidente da União, a seguinte declaração: A “Umbanda não deveria estar no meio da rua. Nós, umbandistas, reconhecemos que o nosso lugar não é o de perturbar a ordem, nem agredir outras religiões. A única festa umbandista na rua é de Iemanjá” (Diário do Nordeste, 8.4.1994, p. 15).



Em nossas pesquisas escolhemos a Tenda Espírita da Umbanda Pai Tobias como paradigma da Umbanda no Ceará, que, embora não tenha contato direto com a União e seja somente filiada, esse terreiro possui uma biblioteca. O sr. Didi, pai de santo, ministra cursos sobre a Umbanda e tem um vasto conhecimento, além de possuir inumeráveis livros da Editora Eco.

O terreiro é um grande salão onde a assistência é separada do local das giras e, no fundo, tem um altar onde estão fixados, em acrílico iluminado, os sete pontos riscados da Umbanda. Do lado direito do altar, uma estátua em tamanho natural do Pai Tobias, e, do outro, o caboclo Tupinambá, protetor do Centro.

Em um compartimento separado, encontramos o quarto de Exu, com várias estátuas; em um outro, uma cruz com pequeno túmulo em azulejo.

No que se refere às linhas, sr. Didi diz que são sete: Linha de Oxalá, Linha de Iemanjá, Linha de Xangó, Linha de Ogum, Linha de Oxóssi, Linha de Criança, Linha de Preto-Velho. Essas linhas se multiplicam em sete “legiões” dirigidas por sete orixás, que “não se incorporam, porque eles têm um grau de luz muito elevado, são seres aperfeiçoados que nunca foram matéria (Baba Didi, 1992).

Em relação às entidades, são as mesmas que vamos encontrar nos livros umbandistas, com uma outra diferença. Mesmo o caboclo, como assinalamos, é Tupinambá, como na umbanda do Rio de Janeiro.

Quanto aos rituais, eles obedecem ao calendário fixo semanal. Sábado é dia de Preto-Velho, quarta-feira é dia de Caboclo e a sexta é dos Exus. Aos domingos, na parte da tarde, se dão as giras de iniciação.

Durante o dia, Babá Didi dá consultas individuais incorporado, seja com o Pai Tobias, o protetor do Centro, ou mesmo com seu Zé Pilintra. E ainda outros Exus. Pois como diz: “no setor da Quimbanda, quando a gente opera no setor da mágica, trabalha com o povo de Exu, o povo da pesada de um modo geral.

Ao assimilarmos este lado da Quimbanda (trabalha com Exu) nesse Centro, queremos ressaltar que a intervenção, para eliminar as práticas tradicionais, sua eficácia simbólica, tem um limite pois a recusa da memória negra emerge nas práticas rituais umbandistas, mesmo que tenha sido reduzida à magia.

## *O RETORNO OU PERMANÊNCIA DA MACUMBA*

Em sua “Ultima Scripta” (1973), Roger Bastide sublinhou o forte retorno da Macumba, ao lado do Espiritismo de Umbanda, como sempre estudando a memória africana e o sincretismo, dois conceitos que perpassam toda sua obra de sociologia das religiões. O autor se pergunta do sincretismo afro-ameríndio e explica que a primeira razão é de ordem ideológica.

A valorização do índio, embora ele tenha sido dizimado, é o paradigma da nova nação, como corte do cordão umbilical que nos ligava a Portugal. O índio livre que nunca foi escravizado, a partir de uma visão romântica, guerreiro, corajoso e valente, fiel à sua liberdade.

O segundo aspecto, também de ordem ideológica, seria a facilidade do casamento de deuses africanos com espíritos índios, forma que tornou o nacionalismo em uma sociedade plurissocial e de intensa miscigenação. Enfatiza ainda que a obra “Casa Grande e Senzala” é típica dessa ideologia nacionalista recente. E que Gilberto Freyre não cansou de demonstrar que os portugueses aceitaram os índios para se adaptar aos trópicos.



E o terceiro aspecto é a concepção da festa pelos brasileiros: o candomblé, o batuque e a macumba não são somente cerimônias religiosas, são também espetáculos; a população miserável encontra, nessas religiões, uma forma gratuita de divertimento. Todo pai de santo tem seu prestígio no meio da comunidade local, dependendo da beleza das festas que ele oferece. A dança dos Caboclos deixa lugar à criatividade e à improvisação. Muitas vezes, essas danças assumem o aspecto de um minidrama (a luta entre tribos; a morte de inimigo flechado, nas lutas do cangaço).

Em relação às infra-estruturas, Roger Bastide diz que elas intervêm pelo aspecto demográfico. No Nordeste, no interior, a maior parte da população é de mestiços de índios.

É, na macumba que a identidade indígena dominada encontra a situação em que, simbolicamente, ela pode desabrochar em toda sua pujança, no processo de individuação do transe dos adeptos da Macumba/Umbanda.

Como os Exus que se tornaram operários da magia, os Caboclos também vêm trabalhar, afinal, é através do "trabalho" que a religião teria o caráter de permanência, no Brasil contemporâneo:

"Trabalho" é tudo aquilo que se executa, se faz. Então, na Umbanda, não faz diferença, se você abre um ritual, é um trabalho, se é um desenvolvimento, é trabalho, caridade, se executa um malefício, se vai a uma encruzilhada, se o médium está recebendo, incorporou, batismo, obrigação, tudo é trabalho, de modo geral, tudo que se faz é trabalho" (Babá Didi, 1991).

Assim, como o índio teria reconhecida sua identidade perdida, no teatro da possessão, essa identidade é reafirmada pela recodificação do trabalho, repensada a partir de outra lógica corporificada em personagens míticos e religiosos.

Foto Ismael Pordeus Jr.



*Estátua do Caboclo Tupinambá em tamanho natural do Terreiro Pai Tobias*

## O CABOCLO E O ÍNDIO NA UMBANDA

Apesar de a Umbanda haver se transculturado por todo o País e ter, entre seus objetivos, o desejo de tornar-se a religião brasileira *antropofagizando*, em seu panteão, práticas religiosas designadas genericamente como Macumba, a permanência desta é notória, principalmente nas periferias dos grandes centros urbanos.

Em nossas preocupações, emerge a problemática das identidades caboclo/índio, assim como a necessidade de acrescentar, em nossas pesquisas, questões que lidam com especificidades culturais regionais no imaginário da religião umbandista.

Como categoria social, a identidade não se põe de forma natural, é objeto de estratégia utilizada pelos grupos sociais. Assim sendo, a identidade é também situacional, de acordo com as circunstâncias de favorecimento ou perdas políticas que trará ao grupo em questão.

Em um primeiro momento, a nomeação da categoria cabocla está impregnada, no tempo, na história econômica, em uma atividade produtiva - a pecuária.

Em outro momento, o caboclo/índio encontraria, no Espiritismo de Umbanda, a possibilidade situacional de



jogar a multiplicidade no imaginário dos grupos religiosos, como a permanência da identidade indígena perdida, sem sofrer a dominação cultural em substituição à violência e à coerção dos grupos hegemônicos. Utilizando essa categoria situacional, os umbandistas nos falam da coerção do Estado e a perseguição policial, em todo o Brasil. “Antes (1953) a gente ia trabalhar lá pros lados da Barra do Ceará, era só mato. Tinha que ser escondido porque a polícia prendia todo mundo, era uma perseguição só... Depois, com o Estatuto registrado no Diário Oficial... nós ficamos livres”. (Mãe Júlia, 1979).

## *DE ÍNDIO A CABOCLO*

### *A IDENTIDADE FRAGMENTADA*

A questão é de como ocorreu a construção e a imposição de uma visão de mundo e quais as estratégias utilizadas para a aceitação consensual sobre a identidade. Em outras palavras, como entender o engajamento progressivo da população indígena, no processo econômico colonial e no novo país, em benefício de um não especificado caboclo, sertanejo, marginalizado, espoliado, sem rosto.

Em um estudo antropológico sobre o campesinato nordestino, especificamente o caso do Ceará, Daniel Delaunay (1986) demonstra como se deu o processo de mutação da população indígena, o engajamento e a transformação dessa população em caboclos.

Para o autor, no primeiro momento desse processo é a relação missionário/neófito, em que se esconde a relação política com características carismáticas e a missão ou redução em que ocorre o processo de sedentarismo das tribos indígenas. Apoiando-se em Metraux (1943) e Haubert (1967), Delaunay demonstra a semelhança entre os chefes políticos, religiosos, indígenas e os missionários e a ascendência dos últimos. Os primeiros missionários possuem a

virtude dos chefes - a eloquência, a generosidade e a magia, promessa da “terra sem mal”. Impõe-se, por discreto recurso, a coerção. Ao longo do tempo, os missionários serão aceitos gerindo uma sociedade indígena desorganizada pela conquista (Delaunay, 1986, p. 64).

Sabe-se que os missionários utilizavam cânticos e danças como veículos das pregações cristãs, como sublinha Clastres: “Os cânticos entrelaçados de frases não cantadas tornavam-se a ocasião das narrações místicas, a ordem do mundo e a promessa de uma terra nova” (Clastres, 1962, p.37).

Se, por um lado algumas danças caboclas permaneceram até o princípio do século XX, como a festa de caboclos da Porangaba, de onde saíam, em procissão para Caucaia, antigos redutos indígenas hoje integrados a Fortaleza (Rev. Inst. Ceará, 1936, v. 1 L, p. 113/118), por outro, permaneceu a dança do torém entre os índios Tremembés de Almofala, utilizada como “afirmação étnica”. (Oliveira Jr., 1997, p.17).

A fixação do caboclo à terra torna-se difícil por uma série de fatores, entre eles, a terra mais rentável será objeto de cobiça e luta pelos fazendeiros; as longas estiagens levam os caboclos a se deslocarem de um lugar a outro. O fracionamento das linhagens pela dispersão atomizada põe fim às ligações de ajuda mútua. Isso os fará cada vez mais dependentes dos fazendeiros que por si utilizam assiduamente essa



mão-de-obra desamparada e desejosa de recuperar parte das solidariedades perdidas, necessárias a todas as comunidades domésticas. Ao mesmo tempo são envolvidos em uma relação de parentesco fictício tirado da ideologia cristã: o compadrio (Delaunay, 1986, p.110).

E os que não aceitaram a imposição da nova ordem, da nova visão de mundo, da identidade cabocla, a que ficaram reduzidos?

Durante mais de século e meio, após a conquista (1680-1840), o Rei se esforça para reunir e fixar os indivíduos e os grupos que recusam a integração à ordem colonial e, posteriormente, ao Estado recém-criado: “índios em estado de vagabundagem pelas florestas, que, pelas mãos sem calor, indicava a ausência ao trabalho. São chamados, de tempo em tempo, para algum serviço no campo ou outros trabalhos manuais”... Segundo Theberge, “isso se devia à falta de um hábito ao trabalho diário”. Outro viajante, em torno de 1837, fala de tribos em vias de extinção “vivendo em condições precárias, acusadas de roubo de gado. Manifestam sinais de degenerescência bio-psicossocial através de comportamentos eticamente desviantes” (Gardner, apud: Delaunay, 1986, p. 105). Tanto Theberge (1969) quanto Gardner falam de índios insubmissos, sem contar inúmeras famílias caboclas procurando o isolamento das vilas e fazendas.

## **O CABOCLO**

### **UMA IDENTIDADE SITUACIONAL**

Nas pesquisas feitas sobre as terras indígenas entre 1706 e 1744, Sylvia Porto Alegre fez um inventário mostrando que esse período é o de implementação dos aldeamentos indígenas. Posteriormente, com a expulsão da Companhia de Jesus, “os aldeamentos missionários foram transformados em cinco vilas de índios: Arronches (atual Parangaba), Paupina (atual Messejana), Soure (Caucaia), Monte-Mor-o-Novo (Baturité) e Vila - Viçosa - Real (Viçosa do Ceará). Sem estatuto de vila, foram mantidos, ainda, os aldeamentos de Almofala, Monte-Mor-o-Velho (Pacajus) e São Pedro de Ibiapina”. (Porto Alegre, 1992, p 31).

A incorporação paulatina da maior parte das terras indígenas ocorre entre 1854 e 1858 expulsando definitivamente os índios de suas terras. “O governo provincial, a partir de 1861, afirma reiteradamente, em resposta às demandas do governo imperial, que não há mais “tribos selvagens” no Ceará que as aldeias foram extintas e os índios estão confundidos com a massa da população” (Porto Alegre, 1992, p. 33).

A luta dos índios por suas terras continua, e no final do século XIX, nenhum remanescente dessas etnias é reconhecido pelos órgãos encarregados da política indianista.

No entanto, a questão de etnicidade é reaberta nos anos 80 do século XX, no Nordeste, e indica, com insistência, a “duração da identificação de grupos considerados extintos que voltaram a ‘falar’”, organizando-se em busca de seus direitos. É o caso, no Ceará, dos povos Tremembé, Tapeba, Genipapo - Kanindé e Potiguara, Pitaguari, identificados em dez áreas, em 1990, pelo Conselho Indianista Missionário Regional Nordeste” (Porto Alegre, 1992, p. 36).

Queremos destacar, antes de fecharmos o primeiro momento de nossa análise, em que a nomeação da categoria vai estar ligada à atividade produtiva, que Parangaba é hoje bairro de Fortaleza, Messejana é distrito, Caucaia e Pacajús são municípios limítrofes. E ainda que às margens do rio Ceará, divisa entre os municípios de Caucaia e Fortaleza, os Tapeba estão instalados e reivindicam a demarcação de suas terras, assim como Pitaguari em Maracanaú.

Tendo havido uma política institucional de trazer à existência uma categoria populacional - o caboclo - impondo princípios e visão de mundo, que levam à construção de uma identidade situacional única, vê-se que hoje o caminho é inverso. Essas populações procuram, através das instituições que gozam de credibilidade, como a Igreja, FUNAI, ONGs, fazer o caminho de volta à identidade negada. Isso ocorre porque esse processo necessita do apoio institucional para legitimar a identidade étnica.



## MACUMBA E TEATRALIZAÇÃO

Como configuramos anteriormente, a nomeação da categoria cabocla em primeiro momento, está ligada a uma atividade produtiva. Em outro momento, o índio/caboclo encontraria, no Espiritismo de Umbanda, a macumba cearense, a possibilidade de jogar a sua duplicidade entre representantes do grupo religioso, trabalhando na magia.

A religião umbandista é o espaço situacional onde vai ocorrer a (re)apropriação social, a reconquista do poder de (re)construir a identidade indígena e ser (re)conhecido através da representação do imaginário da categoria cabocla.

A fundadora da Federação de Umbanda, no Ceará, Mãe Júlia (1979) falando das linhas...

“a gente trabalha com São João Batista na falange de Ogum, vem a falange dos caboclos, que é da mata, e tem ainda a falange de São Sebastião que morreu em Laranjeiras, todo mundo sabe disso e sua banda pertence à mata. Quem diz Orixá diz santo, é a mesma coisa, a gente dá nome de caboclo, mas é índio. E um médium formado não pode trabalhar sem saudar a eles, recebem instruções dele e as doutrinas” (grifos nosso).

A fala de Mãe Júlia como das outras mães de santo esclarece bastante a questão da ressemantização índio/caboclo entre os umbandistas.

Como tem sido notada por diversos pesquisadores, a variedade de classificações torna muito difícil se falar, de forma afirmativa, no que se refere ao panteão e às práticas umbandistas e, segundo D. Nenen (1985), mãe de santo: “Porque não tem método, não tem ordenação, não tem assistência definida, não tem uniformidade de culto.” Assim, as observações aqui contidas foram feitas a partir dos dados fornecidos por nossos informantes, fato que dificulta a transferência de características semelhantes para outros contextos, a não ser a partir de dados etnográficos sobre o que se venha fazer estudos comparativos. No entanto, torno a enfatizar que, no Ceará, caboclo e índio se tornaram sinônimos.

Achamos importante ressaltar que os umbandistas, de uma maneira geral, persistem na mesma observação de D. Nenen no que concerne à falta de uniformidade de religião, mas, ao mesmo tempo, esse aspecto é utilizado como argumento construtivo, positivo quando se relaciona ao seu próprio terreiro, os outros estão sempre... “quebrando as leis da Umbanda, inventam não importa o quê”.

D. Neide, mãe de santo, nos diz: “A Umbanda é uma religião espírita, só com a diferença que a gente bota roupa de santo, o caboclo fuma, o caboclo bebe, é diferente das

religiões que não usam o sistema que as outras usam, é um culto. A Umbanda é um culto sagrado aos Orixás, só que a gente trabalha com caboclo” (Dona Neide, 1979).

No livro *A Magia do Trabalho*, procuramos compreender a representação da categoria trabalho, a partir da concepção de que, para as sociedades arcaicas, o trabalho e a magia se impregnam um no outro. E na Umbanda, toda atividade religiosa é considerada trabalho. “Trabalho é tudo aquilo que se executa, se faz. Nós sabemos que trabalho quer dizer luta, tudo o que se executa dentro de um terreiro é trabalho. O outro termo que é muito utilizado é magia. O que é magia? Magia é uma coisa que se faz, se executa. Magia é trabalho” (Babá Didi).

Assim sendo, nos dispensamos de maiores explicações sobre outras representações no panteão umbandista, e nos detemos exclusivamente na questão dos caboclos e suas linhas.



## **AS LINHAS**

### **A Linha de Caboclo**

Encontramos, em nossas pesquisas, seis categorias de caboclos organizadas por linhas. Aqui faz-se necessário observar: “O Orixá não baixa pra trabalhar, quem vem trabalhar são os caboclos seus enviados. Então, Iemanjá tem os caboclos da linha dela, da linha do mar. Xangô tem os deles, na linha das pedreiras. Oxóssi tem o dele, linha das matas, que são os índios...” (D. Neide, 1985).

Deixamos as demais categorias caboclas dos Orixás fora de nossa análise, apoiados nesse argumento de D. Neide de que todo Orixá tem seus caboclos, com exceção de Oxóssi, pois o objeto de nossa análise é exatamente a categoria caboclo/índio.

### **Linha de Oxóssi**

Nessa linha de caboclo, a de Oxóssi, o pai de santo José Maria, de Sobral, afirma: “O caboclo é um espírito de luz, é um Orixá que é curador, dono das matas que é o

Orixá da cura, do conhecimento das ervas, das raízes, das folhas, entidade poderosa que trabalha para desmanchar trabalhos de magia negra. Seu Tapinaré é chefe de aldeia e trabalha nas matas, é dono da minha cabeça”... (JOSÉ MARIA, 1994). Aqui vale destacar que Ossanha é considerado o senhor das folhas nos Candomblés da Bahia, e ressalte-se que nunca ouvimos dos nossos informantes nenhuma referência a esse Orixá.

D. Lourdes falando da linha de caboclo:

“...índio bruto é só o que tem. Aqui no Ceará, a força daqui é determinada mais por índio zangado. Esse povo desprendido, porque a língua é muito desprendida, índio não tem fé, não tem nada. A gente tem que acalmar ele, doutrinar, dá luz. Tem deles que chega e não quer conversa com ninguém, chega pra dá recado, é todo alvoroçado, quem quiser que entenda.” (D. Lourdes, 1979).

Encontramos, no discurso de D. Lourdes, toda uma visão romântica do índio - povo desprendido, índio não tem fé, não tem nada - mas, ao mesmo tempo, diz que no Ceará a força de Umbanda vem precisamente deles, repete nas entrelinhas a historiografia oficial do papel do índio na economia colonial cearense como mostramos anteriormente.

Neste mesmo sentido, D. Neide complementa:

“a cabocla Jurema é índia e chefia a linha dos caboclos fêmeas, é espírito desencarnado de índio. Sua carimba é essa - quem canta seus males espanta/quem chora relembra uma dor/solta os cabelos entre penas. Desencanou sem

ninguém saber, desapareceu, com o tempo anda baixando nos terreiros, prestando caridade, e como os outros índios trabalhando e alguns atrapalhando...”

E concluiu fazendo referência à música: “pra eles a gente tem que tocar com maracá e com o triângulo, pois é com esse som que eles baiam na eira.” (D. Neide, 1979).

### **Linha de Mina**

A outra categoria de caboclo é de mina... “é a linha do Maranhão”, é tratado como Rei de Mina e é nome de um terreiro de nossa pesquisa: “Quem vem/é Rei de Mina/ lá de tão longe/ É nosso guia que vem trabalhar? Dai-me força meu pai/ Dai-me força nos trabalhos meus.”

No entanto, em nossas conversas com D. Maria, a mãe de santo do terreiro, é negada sua provável ligação com os terreiros de Mina do Maranhão analisados, mais recentemente por Mundicarmo Ferretti e visitados por nós em diversas viagens ao Maranhão. Embora saibamos que, além do Rio de Janeiro e Bahia, o Maranhão é muito buscado pelos pais e mães de santo do Ceará, principalmente a cidade de Codó.

Na festa de Iemanjá (15.08.1985), do terreiro Rei de Mina, gravamos essa corimba:



“Badé caboclo formoso / Badé povo / Badé e touro da mata”. E conversamos com o médium atuado com o caboclo Badé: “A festa tá muito bonita, já passei na praia”; ao perguntarmos de onde ele era respondeu: “Eu sou de Codó”. Em outra carimba da Cabocla Braba colhida na mesma festa: “Dá licença na eira meus senhores / Cabocla Braba chegou / vem salvando o Rei de Mina / Tão grande é o rei de Nagô / Codó é do Maranhão / Arreia a força cabocla / Aqui chegou no terreiro / cabocla braba do sertão / É protetora dos mulatos / Traz os brancos na chibata / É dos reino de Nagô”.

Pai Euclides, cujo terreiro é objeto de análise de Ferretti (1993), em conversa conosco, falou de suas vindas ao Ceará e de contatos com alguns pais e mães de santo. É sabido, na bibliografia afro-brasileira, desse processo de transculturação que ocorre no território nacional e transcende hoje as fronteiras do País.

Acrescente-se, no entanto, que, nos toques dos atabaques, na disposição das danças rituais, nos vestuários, não identificamos, além da designação Rei de Mina, nada do que vimos em São Luís. Pois em todos esses aspectos, não difere dos outros terreiros de Fortaleza.

### **Linha de Boiadeiro**

A linha de Boiadeiro é de grande prestígio: “Eu gosto quando a pessoa trabalha com seu Boiadeiro, nas

quintas - feiras, nem precisa falar que se nota logo a diferença; a diferença nos olhos do caboclo, os olhos deles ficam claros”. E ainda fala do caráter do trabalho exercido por ele: “Seu Boiadeiro não perdoa o médium que não tem preparo e continua a fazer o mal, trabalhando pro feitiço negativo, então nós por mais que peça perdão ao Boiadeiro, o Boiadeiro não perdoa, aí tome peia” (Fernanda, Terreiro Mamãe Oxum, 1979).

D. Lourdes, mãe de santo, diz que todo vaqueiro pertence a essa linha: “é Vaqueiro, é da linha da gira em comando com Boiadeiro. E o que se chama Vaqueiro de Légua, é comandada por ele. É o Boiadeiro, é boiada toda que é dessa linha de boiadeiro. É uma linha de luz pra ajudar a subir na vida. E que dizem trabalhar para o bem” (D. Lourdes, 1984).

No terreiro Simiromba de Lisboa, afirma que a linha de Légua Bugi vinha do Amazonas. “Légua Bugi é índio brabo, violento da mata fechada do Amazonas” (Sr. Luis, 1988)

### **Linha do Cangaço**

A linha do cangaço é também considerada cabocla e encontra personagens como Lampião e sua companheira Maria Bonita: “Sete forças / sete luz/ sete força neste gongá/



Ele vem sobre os astros, sobre a terra / Rei do Cangaço / Rei Saravá / Quero ver, quero crer / ô se a linha tem poder / Quem dá força é o cangaço / agora eu quero ver”.

Diferentes dos outros caboclos que gesticulam nas danças, como se tivessem arco e flecha na mão, aqui os gestos imitam uma espingarda fazendo pontaria.

### **Linha cruzada de caboclo**

Nela encontramos caboclos / pretos velhos, como é o caso de Nego Gérson e ainda caboclo / Exus, que trabalham na Umbanda como na Quimbanda, como podemos destacar nessas corimbas: “Folha por folha / Nessa mata tem Sibamba / folha por folha, nessa mata tem Sibamba / A velha macumba já rolou / a velha macumba vai rolar / Tapuia com seu Sibamba vai trabalhar”. Encontra-se, na categoria de Exu, o seu Sibamba, e é interessante ressaltar que a cabocla Tapuia é considerada índia.

Ainda deve ser destacado que esses caboclos cruzados trabalham na encruzilhada: “Virei, virei, virei / e vou virar / vou dar sete voltas, vou virar na encruzilhada / entrando na minha aldeia flecho até os inocentes / eu atirei, atirei e vou atirar”.



## **A LINGUAGEM CEARENSE**

As informações etnográficas nos mostram as tipologias das seis linhas de caboclos, e demonstram que, no espaço ritual, essa identidade indígena encontra a situação em que, simbolicamente, ela pode desabrochar em toda sua vitalidade, no processo de individuação da possessão dos adeptos da Umbanda.

Em *A Magia do Trabalho*, levantávamos a hipótese de que os espíritos guias da categoria cabocla, registrados por nós como Boiadeiro, Boi da Cara Preta, Chapéu de Couro, Cabocla Braba, Gibão de Couro, índia Neci, Iracema, Jurema, Vaqueiro Brabo, Vaqueiro Nobre, Cangaceiro, denotariam o que designamos como uma linguagem cearense da religião. Essa linguagem, como manifestações de tipos culturais, caboclos, vaqueiros, boiadeiros, cangaceiros, ou mesmo objetos interligados por esses personagens como Gibão de Couro, Chapéu de Couro, caracteriza-os, como ligados à atividade pecuária. A partir desses elementos, falávamos de cearensidade, que designamos como uma linguagem cearense. Essa linguagem consistiria em reforçar as características que o senso comum alinhou como peculiares à gente da terra, uma operação ideo-

lógica de esvaziamento dos elementos contraditórios e de “construção de uma mitologia em que personagens, paisagens, costumes e produção cultural teceriam uma trama que simularia um Ceará elaborado a partir desses fatores” (Carvalho, 1994, p.43)

Gostaríamos aqui de ampliar essa questão para todo o sertão, ou o chamado semi-árido. Afinal “identidade regional” ou “étnica”, na prática social, é objeto de representações mentais (Bourdieu, 1989, p.112). As viagens que temos realizado e conversas que temos mantido com pais e mães de santo umbandistas, no Piauí, Rio Grande do Norte, Maranhão e interior do Ceará, demonstraram-nos que seria necessária a ampliação das pesquisas em toda essa região em busca desse imaginário.

Afinal, no processo de transculturação aos dominados, quando em luta nas relações de forças simbólicas, só resta a aceitação da identidade que lhe é imposta pelo dominante, ou a busca da assimilação através de um trabalho que faça desaparecer as marcas de exclusão. Neste último caso, adotariam estratégias de assimilação propondo uma imagem de si mesmo que se aproxima da identidade legítima.

É, na macumba que a identidade indígena dominada encontra a situação em que, simbolicamente ela pode desabrochar em toda sua pujança, no processo de ressemantização da identidade na posse dos adeptos da Macumba / Umbanda.

## ***PRETOS VELHOS: O NEGRO NO CEARÁ***

Desde o final do século XIX, construiu-se, no Ceará, todo um ideário do movimento abolicionista do qual decorreu a emancipação que se antecipou à Lei Áurea, de 13 de maio de 1888, sancionada pela Princesa Isabel. Esse movimento ficou de tal forma cristalizado no imaginário, que levou o Estado a se autodenominar de “Terra da Luz”. Outro mito que se cristalizou, provavelmente para reforçar o primeiro, foi a “não existência do negro” na formação cearense, o que nos levaria a uma distinção em relação aos estados vizinhos. Nessa mesma corrente de esquecimento oficial, são embarcadas as etnias indígenas. As reivindicações étnicas dos mais de dez grupos indígenas que aí estão mostram exatamente o contrário. As pesquisas antropológicas e historiográficas contemporâneas vêm desmentir também a tentativa de apagar a nossa memória africana.

Tomemos, como exemplo, o livro de Raimundo Girão *Abolição no Ceará* (1956), onde a exaltação ao movimento abolicionista que redundou na extinção da escravidão, na província, em 1884, é paradigmática de uma certa historiografia. E essa exaltação é exemplificada na





*Estátua do do Preto Velho, em tamanho natural,  
do Terreiro Pai Tobias*

abertura do capítulo intitulado “Os pródromos: Não era o Ceará campo favorável à planta azeviche das Guinés. Desde cedo, mostrou-se o cearense paladino da luta contra a exploração do homem pelo homem, como besta de carga”. (GIRÃO, 1956, p.53). Na introdução, chama atenção com pertinência: “A extinção da escravatura no Ceará, tão eloqüentemente conquistada, não teve ainda seu historiador, nem o sociólogo da sua interpretação”. Girão poderia, em sua modéstia, ter acrescentado que nem mesmo a escravidão havia sido objeto de estudos mais aprofundados, além de dados estatísticos controversos, como os que ele mesmo utiliza. E vai encontrar justificativa para a afirmação acima em uma fala do Senador Alencar, quando presidente da província, em 1835, reclamava da “falta de braços que se empreguem na lavoura; o que, sendo geral em todo o Brasil, mais notável se faz no Ceará, onde a escravatura sempre foi pouca, não tendo havido muita introdução de Africanos”. E que, baseado no arrolamento de 1813, dizia ser a população escrava de 25mil, em relação à população livre de 200 mil habitantes. E as estatísticas utilizadas variavam conforme o período, encontrando justificativa, em maior ou menor número, nas condições de variação do clima. Durante a seca de 1845/46, relata que mascates italianos (o outro é o culpado) andavam pelo sertão a comprar escravos e revendiam em Fortaleza, onde eram exportados para as plantações de café do Sul. Entre 1872 e 1878, teriam sido embarcados

9.927 escravos. Justiça seja feita, Raimundo Girão, em seu panegírico, ressalta os personagens abolicionistas, as associações, jornais, e não poderia deixar de relatar o papel dos jangadeiros, na pessoa do louvado e cognominado Dragão do Mar que havia tomado a decisão de não mais embarcar escravos no porto do Ceará, em 1881.

Eduardo Campos, em seu livro “Revelações da condição de vida dos cativos do Ceará”, se apraz a tratar quase que exclusivamente do sadismo do senhor e da sevícia a que se submete o escravo na “terra da luz”. E os anúncios de jornais só vêm confirmar esse sadismo, o que vem contradizer o laudatório de Girão para quem o cearense lutava, desde cedo, “contra a exploração do homem pelo homem, como besta de carga”.

Exemplo de disparidade estatística são os dados de Pandiá Calógeras, transcritos por Artur Ramos, no *Le mé-tissage au Brésil*, onde o número de escravos, em 1819, era de 55.439 para uma população livre de 145.731 habitantes. Outro dado é do Senador Pompeu, de 1854, para quem a população do Ceará era de (400.651), incluindo 32.229 mil escravos. No censo de 1851, encontrara 28.546 escravos. Já o censo geral de 1872 dava uma população escrava de 31.913. Enfim, quando vem a abolição em 1884, segundo o Barão de Studart, havia uma população de 30 mil escravos (Girão, 1957, pgs.36-51). Claro que a utilização de dados estatísticos não irá esclarecer que escravos eram



esses, quais suas origens étnicas, seus costumes, deixando um grande vazio de informação. É de se supor que tenha passado pelos olhos de Iaco Fernandes o livro de Girão, pois a impressão que se tem do comentário dele sobre os abolicionistas cearenses é que sofreu influência dessa leitura como pode ser visto no em seu livro Notícias do Povo Cearense ,de 1977: “essas agremiações diversivas e filantrópicas” (compreendam-se as sociedades libertadoras) assumem de preferência caráter de farsa: Isto porque os libertadores cearenses pertencem à melhor escola de Tom Sawyer, seguindo à risca o que, nos livros e nas tradições dos conspiradores, estabeleceram as melhores autoridades na matéria”.(FERNANDES, 1977,p.179).

Claro que é inegável que a população negra não pode ser comparada com outros estados que hoje compõem a região Nordeste, porém o que quero chamar a atenção é de que aqui o negro deixou suas manifestações culturais em que os indicadores mais visíveis são as festas de Reis do Congo.

## OS REIS DO CONGO

Na leitura de Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Roger Bastide, encontra-se absoluto silêncio sobre o Ceará, no que se relaciona aos sistemas de representações e crenças, expressas em rituais no que concerne à religiosidade e, em sentido mais amplo, à cultura negra, de um modo geral. Algumas pistas relativas às manifestações culturais podem ser buscadas nos anúncios publicados em jornais sobre a venda e apreensão de escravos, em que se fala que o escravo “gosta de gaita”; “escrava muito cantadeira”; “é cantadeira de samba” “é apaixonada por samba”. Samba sinônimo de batuque para Arthur Ramos. Oliveira Paiva, em D. Guidinha do Poço, utiliza o mesmo termo para significar algum tipo de festa no sertão freqüentada pela “gentalha”.

Oswaldo Riedel, no ensaio, O escravo no Ceará, publicado em livro comemorativo do centenário da Abolição, Da senzala para os salões, diz que “A importação de escravos africanos para o Ceará era secundária e provinha dos entrepostos de Recife e São Luís preponderantemente e em escala quase desprezível das de Salvador e Rio de Janeiro. Para o Ceará vinham, em sua quase totalidade

africana do grupo angolano-congolês” confirmando o que já havia sido constatado por Arthur Ramos.

Em D. Guidinha, Oliveira Paiva, em sua construção literária, além de transcrever o modo de falar e os costumes do sertanejo do século XIX, informa sobre os autos do Congo: “ouvia os pretos, enfeitados de belbutinas, lantejoulas, bicos, rendas, espadas, lenços, capacete e coroas de lata, cantar naqueles festejos de Natal chamados Congos:

*Parabéns, nobres guerreiros,  
Pela vitória alcançada!  
Foi preso o Rei Cariongo  
Esta ilha foi tomada...”*

Em Reis de Congo, Oswald Barroso chama a atenção de que não se pode negar a contribuição dominante do negro, no Reis do Congo, no entanto não é exclusivo, pois como o Bumba-meu-boi, são frutos da mestiçagem brasileira. Nesse trabalho, cita D. José Tupinambá que deu conta da existência em Sobral, no século XVIII, da festa dos Reis do Congo, realizada pela Irmandade de N.S. do Rosário dos Pretos. Essas irmandades eram encontradas nas cidades mais importantes do Ceará, nos meados do século XIX. Esclarece que até hoje, em Milagres, a festa permanece ativa.

Um dos aspectos para que quero chamar atenção é que esse processo de esquecimento oficial, tanto das etnias



indígenas quanto do negro, não conseguirá alienar o imaginário religioso e a produção cultural dessas populações, das suas festas de coroação, do Rei do Congo ao Torém. Fugiria do meu objetivo um aprofundamento nessas manifestações. Penso ser importante frisar que o que permanece visível se encontra dentro da ordenação do mundo da Igreja Católica.

## **O SENTIMENTO DE PERTENÇA NO CATOLICISMO TRADICIONAL**

A pesquisa voltada para memória e identidade realizada por Analucia S. Bezerra, Bastiões Memória e Identidade, põe, em relevo, a comunidade negra conhecida por Bastiões, no Município de Iracema, onde existem 45 famílias que dizem ser descendentes de negras fugidas da Bahia, no século XIX. Como as pesquisas sobre estas comunidades têm demonstrado, a religião é um dos indicadores de pertença. Falar de religião é falar de devoção a um santo que assume por vezes uma materialidade. No caso dos Bastiões, é Nossa Senhora do Carmo, cuja imagem havia sido comprada pelos fundadores, aos frades franciscanos, e é festejada com novenas, bandeiras e procissões, com ladainhas em latim; outras duas festas fazem parte do calendário religioso, São Sebastião e a Santa Cruz, com a performance da sua oração forte:

“Minha alma está firme e forte para passar nos golpes da morte. Nos campos de Josafá, inimigo encontrarei, logo lhe direi. Arredavas satanás, deixa minha alma passar em paz, na reza da Santa Cruz. Cem vezes me ajoelhei, cem vezes me pelissinei, cem vezes o chão beijei, cem vezes o cão reneguei, cem Ave-Maria rezei”.

Em 1999, houve o 1º Encontro de Comunidades Negras do Ceará, em Quixeramobim, contando com a participação de sete comunidades que guardam, em sua memória social, as narrativas de fundação cujos protagonistas são negros.

Maior visibilidade é encontrada nas comunidades indígenas que buscam sua legitimação e reconhecimento pela FUNAI e, concomitantemente, lutam pela demarcação de suas terras: Tremembé, Pitaguary, Jenipapo-Kanindé e Tapeba já têm seus direitos assegurados, os outros, Potiguara, Tabajara e Kalabaça ainda buscam esse reconhecimento.

Esse mesmo tipo de religiosidade que encontramos entre os negros, as manifestações que difusamente são designadas de catolicismo popular podem ser encontradas entre as etnias indígenas, como no caso dos Pitaguary também objeto de estudos recentes de Joseni Pinheiro, *Arte de Contar, Exercício de Rememorar: As narrativas dos Índios Pitaguary*. Na construção da memória étnica, a história de uma árvore sagrada, de mil anos, representa a ancestralidade que remete ao dobro do tempo da chegada dos portugueses às áreas indígenas. A fala do pajé sintetiza o significado da mangueira para o grupo:

“Ali tem um pé de mangueira que está com mais de mil anos, naquele pé de mangueira, exatamente lá, morreu muito índio enforcado, matado de fome. Essa mangueira,



quando nós vamos orar, todo mundo chora e ela chove. Debaixo da mangueira chove. Quando nós estamos lá debaixo, brincando o Toré, a mangueira chora. E o clamor é muito grande lá debaixo. É muito grande. O padre vem celebrar essa missa, por aqueles que morreram, para nós assistirmos a tudo, tem que assisti !”

Então a mangueira é um símbolo da etnia de um tempo passado, mas também do presente. É o local de cristalização da lembrança. É o ponto de cruzamento da tradição indígena, o Toré/ e a rememoração do antepassado com a missa celebrada pelo padre. Essas práticas religiosas tanto do local -a mangueira - como para os Bastiões - Nossa Senhora da Conceição - têm caráter cósmico. Como ensina Peter Berger, “o homem constrói o mundo e por ele é construído”. Vale lembrar que, através dessas práticas, cria-se uma ordem universal com a qual se funde a própria ordem social, ao serem projetados, no universo, os significados da ordem construída pelo homem.

Porém a questão sempre fica no ar: quais eram as manifestações religiosas além desse catolicismo tradicional, de padroeiros, de procissões, de irmandades, de romarias, penitências, de festas?

Retorno, mais uma vez, a D. Guidinha do Poço, pois Oliveira Paiva nos dá uma indicação de rituais que ficam no campo de intercessão das praticas culturais religiosas tradicionais, em que magia e religião se confundem: - Te-

rão te botado feitiço ? Ói lá! Non vá caí nalgua. Deixe-se de andá pandoiando... O Cão também tem, seus poderes, pra castigo dos pobres pecadores. O Major conheceu a Chicorra ?... Ela fez quanto urucubaca havia neste mundo! Um dia pegou nus ossos de menino pagão, que de nada lhe serviram e desesperou-se e queimou... Mas o caso que queria dizer era este: que a cabra um dia fez café de sapo torrado, para o minino, mais porém o minino não foi quem bebeu. Quem bebeu foram às amigas dela, a Anastácia e a Joana Boneca...(Paiva, 1995, p.117) Embora, à primeira leitura, possa ser considerado como relato de bruxaria de matriz Ibérica, minha experiência de campo me diz que aí tem mão de índio, de preto e de branco e que é um produto cultural do processo de transculturação na nossa sociedade, quero dizer, da mestiçagem brasileira. Um outro produto religioso específico da negada mestiçagem negra cearense é a macumba.

## A MACUMBA CEARENSE

Recorremos ao clássico *As religiões africanas no Brasil* de Roger Bastide, que, apoiado em carta de Joaquim Alves, diz: “Certamente encontramos na capital do Ceará e em algumas regiões do sertão o termo macumba, que incida uma influência africana, e mesmo nome de orixás, como Xangô ou Ogum; todavia essas divindades tornaram-se “senhores” ou encantados”; nesta “linha africana” como também na “linha cabocla”, utilizam-se a aguardente e o fumo, o charuto ou o cigarro e quando desce um guia, o aparelho (isto em o médium) canta os versos que lhe correspondem”. (Bastide,1971,ps.250/1)

Em 1979, tive a oportunidade de realizar uma entrevista com Mãe Júlia (Júlia Condante), reconhecida pela maioria dos umbandistas de Fortaleza como a Mãe de Santo que havia fundado a Umbanda no Ceará, pois era ela que tinha registrado o primeiro terreiro na polícia, o Terreiro de Umbanda São Jorge, em 1952. Sendo de família católica, foi iniciada pelo pai de santo Juremal Lima Verde. Não informou em que foi iniciada. Tendo ido ao Rio de Janeiro tratar da saúde de uma filha, ficou mais de um ano, onde



se iniciou na Umbanda; ao retornar veio com a idéia de registrar o terreiro e criar uma federação. Morava na esquina da rua Marechal Floriano, com Leandro Monteiro, em casa de taipa onde funciona seu terreiro. Já era bastante idosa. Havia iniciado incontáveis filhos de santo, às vezes dizia 300; outras, 600. Desde pequena sentia as correntes mediúnicas; já adulta, encontra, em uma farmácia, o pai de santo que lhe diz: “Mal empregada, você tá com toda a corrente, com tudo e sofrendo desse jeito, você cuide senão você vai dormir boa e acorda doida. Cuide de você!” Aí foi preciso eu... foi preciso procurar mesmo, até que me encontrei. Foi antes de 40. Não tinha Umbanda no Ceará. Nós trabalhava nos escondido. Às vezes fechava a porta, né, mas nunca trabalhei em mata, trabalhei negócio essas coisas não, nunca fui, não me pergunte onde fica uma mata pra trabalho, isso, aquilo, não me pergunte não porque não sei. Eu trabalho toda vida na minha casa, toda vida foi assim e de formas que eu comecei por mim mesmo, fui me desenvolvendo, aí fui pro Rio e me batizei na umbanda, fiz tudo. Fazem uns 28 anos. Foi em 50 já. Antes eu já recebia tudo.”

Podemos perceber, na fala de Mãe Júlia, a recusa de falar no que existia antes da Umbanda. Diz que foi iniciada em Fortaleza mas omite em que religião. Essa recusa ficou patente entre outros pais e mães de santo, uma recusa de falar das práticas religiosas de matrizes indígenas e africanas no Ceará. Parece que essa recusa manifesta, nas classes

subalternas, o mesmo comportamento das elites do Estado. Embora as motivações sejam de ordem diferente - os intelectuais reforçando o ideário romântico de “Terra da Luz”, enquanto que os primeiros reproduziriam o preconceito contra o Catimbó considerado como magia, a macumba cearense é usada como categoria acusatória.

Encontramos, nas corimbas ou pontos cantados, muitas referências à jurema, seja como planta, seja como linha, seja como força mágica. Isso me conduz quase à certeza de que as práticas religiosas, no Ceará, não iriam diferir do Catimbó como no Rio Grande do Norte e Nordeste em geral. Tanto na utilização da Jurema Branca quanto à recorrência a seu panteão de encantados.

O Catimbó é um processo de feitiçaria branca, com o cachimbo negro e o fumo indígena. [...] É uma reunião de elementos que vivem noutros ambientes de bruxaria. O cachimbo seria a característica se não figurasse também na Pajelança amazônica. E se não estivesse firme nos lábios do pajé curador, desde o século XVI (Cascudo, 1951, p.18).

Penso ser suficiente olhar as fotos do trabalho de Câmara Cascudo, Maleagro, sobre o Catimbó, para refletir sobre a repressão e opressão que essas práticas religiosas sofreram em todo o período, em que foram sistematicamente perseguidas pelo Estado e estimuladas pela Igreja Católica. As fotos da coleção do autor mostram policiais, com catimbozeiros presos, ou mesmo demonstração ritual,



realizada em plena delegacia de polícia. Vale lembrar que, na passagem da Missão Folclórica, conduzida por Mário de Andrade, em Pernambuco, foi autorizada a realização de cânticos do Xangô no Teatro Princesa Isabel para que pudessem ser registrados.

Aparentemente, é fácil definir uma doutrina comum a todas as classificações umbandistas, porém, à medida em que a religião foi se difundindo pelo país, ao mesmo tempo, foi absorvendo, em suas práticas, as tradições existentes. Em decorrência disso, existem as especificidades regionais e mesmo locais. Exemplo disso são as diferenças que existem entre as práticas nos terreiros de uma mesma cidade como Fortaleza. A Umbanda, tal como é praticada no Sudeste, difere do Nordeste. Quanto mais nos aproximamos do Norte, pode ser constatada, por exemplo, a utilização de maior número de plantas empregadas nos rituais, como pude comprovar no Ver-o-Peso, entre os herbanários de Belém (PA).



## PRETO VELHO E OS CANTOS ÉTNICOS

A sistematização da Umbanda, na década de 30, no Rio de Janeiro, tem sido amplamente estudada. Uma religião em vias de se fazer, como dizia Roger Bastide, e que permanece até hoje, mesmo em processo de transculturação. Isso se deve a um fator fundamental com que todos concordam - a não existência de dogmas embora existam teólogos, e, desde seus primórdios, tenha utilizado a escrita, a publicação de livros e a mídia impressa na tentativa de sistematização e difusão de uma religião prática.

Falando da não inclusão da religião do negro em uma classificação folclórica, Edison Carneiro ressalta que: "Não temos por que incluir aqui o folclore do Pai João. Essa literatura, às vezes sentimental, às vezes repassada de dor e de revolta, mas sempre com um alto sentido de humildade e justiça, não é um legado do negro... (...) se denuncia como parte da literatura oral de origem lusitana, com a orientação do seu interesse para a sorte dos escravos deixaram no folclore brasileiro..." (Carneiro, 1957, p.73). Isso contradiria alguns autores que relacionam o preto velho ao Pai Tomas de Arriet B. Stowe, que tanta influência exerceu entre os

abolicionistas, e como quer Roger Bastide, para quem, Pai João seria Uncle Remus do Brasil. O mesmo autor, no entanto, diz que, no Espiritismo, distingue duas espécies de espíritos africanos, um bom e outro mal. O primeiro desce para fazer o bem e praticar a caridade, já o segundo traz a doença e, quando baixa é catequizado para voltar a ter bons sentimentos.

Babá Didi, da Tenda Espírita de Umbanda Pai Tobias, diz que foi acometido de uma enfermidade, desenganado pela medicina, pensava que ia desencarnar; conversando com alguns irmãos maçons e espíritas, foi aconselhado procurar o espiritismo. Procurou uma pessoa para quem trabalhava com fotografias, que lhe propôs um passe e pediu que Didi se concentrasse. Então esse senhor recebeu Pai Tobias, que disse que ele não ia desencarnar e que havia sido designado de outras esferas, a fim de fazer a sua recuperação. O Pai Tobias esclarecia que Didi iria trabalhar na Umbanda, orientado por ele que vinha estabelecer sua semente. Depois de dois meses de trabalho, nesse centro espírita, disseram que ele estava curado. Quando ia saindo, ouviu uma voz dizendo para procurar a Umbanda que seria sua missão. Com certa relutância, dois dias depois, foi procurar a Umbanda. Isso foi em março de 1968. No dia 6 de abril de 1969, fundou a Tenda por determinação do Pai Tobias. E começou a dar consultas como Pai Tobias. Estabeleceu cursos de conscientização. Criou uma biblioteca. Duas

vezes por semana tem trabalhos de desenvolvimento, um dia de trabalho é voltado para a caridade, outro para a gira. São seis dias de trabalho. No Ceará, não existia Umbanda no tempo em que era menino, em 35, 36, a polícia perseguia como se persegue marginal. Terreiro não funcionava em casa, funcionava escondido, nas matas da Barra do Ceará. Hoje (entrevista realizada em 1981), haveria uns cinco mil terreiros registrados em federações, congregações. A União Cearense Espírita de Umbanda teria em torno de dois mil terreiros filiados. A Umbanda recebe seus subsídios espirituais dos irmãos pretos. No sábado, são realizados os trabalhos com os pretos velhos. Para ele, Mãe Júlia era uma das veteranas da Umbanda, mas ressalta que existem outras pessoas que muito ajudaram na luta contra a polícia: Santa Cruz, oficial da polícia, João Carneiro, Ubirajara e ainda Professor Tantico. As giras de Preto Velho são muito frequentadas por pessoas em busca de cura. Inúmeros médiuns trabalham em seu terreiro, dentre eles, o próprio Didi, com o Pai Tobias, outros com Pai Joaquim, Pai José da Mata, Pai João de Angola, João do Congo, Pedro de Castro, Mãe Cesarina, Maria Redonda, Maria de Aruanda, Maria Conga.

A entrevista de Didi vem acrescentar alguns esclarecimentos sobre a história da Umbanda, no Ceará, a perseguição policial e a necessidade de praticar a religião distante do centro urbano, conforme referências de Mãe Júlia. E ainda as disputas existentes entre os próprios umbandistas.



No entanto, para o nosso objetivo, é muito importante o que traz de esclarecimento sobre a nossa personagem. Além de o terreiro ser dedicado a um preto velho, o Pai Tobias, o número deles, que dão atendimento demonstra a recorrência de clientes e adeptos em busca de solução para questões relacionadas basicamente à saúde.

Os Pretos Velhos são espíritos de antigos escravos representando a humildade, a sabedoria, a simplicidade e a indulgência da velhice. Agrupam-se em linhas. Quando incorporam, o corpo do médium se curva sob o peso da idade, dança ou anda mancando e fala suavemente. Trata de pedir logo um banco para se sentar e se queixa de cansaço. Pede o cachimbo de onde tira grande baforada. São chamados de pais ou avôs (masculino) de avós, mães e tias (feminino). A imagem predominante é a de negro bom e fiel ou da mãe preta, tal como descrito por Gilberto Freyre. Segundo Didi, o preto velho “dá uma energia à inteligência do médium que se torna capaz de realizar o que não saberia fazer se não tivesse incorporado”.

Os pontos cantados encontram uma significativa circularidade no meio umbandista, pois existe uma infinidade de livros, discos e CDs com as corimbas. Desde 1947, a difusão desses pontos começou a ser feita no rádio, no programa de Átila Nunes, dedicado à Umbanda (Rio de Janeiro). Com o processo de transculturação da religião,

muitos desses pontos cantados estão traduzidos para o espanhol e são entoados nos rituais umbandistas em Portugal.

Poderíamos, no entanto, associar a matriz do Preto Velho também no Rei do Congo, como canta esse ponto:

*Rei do Congo, Rei do Congo*

*Cadê preto-velho?*

*Foi trabalhar na linha de Congo*

*É Congo, é Congo, é Congo*

*É de Congo, é de Congo aruê*

*É Congo, é Congo, é Congo*

*Agora eu quero ver...*

Não vou me deter mais sobre os Congos, gostaria, no entanto, de lembrar que é deles que nasce o Maracatu, como chama atenção Oswald Barroso, e outras manifestações que povoam o imaginário festivo do Nordeste principalmente. Uma das afirmações mais recorrentes para reforçar a não existência da cultura negra, no Estado, é que o Maracatu que temos, no nosso carnaval, veio de Pernambuco, na década de 40. Vamos encontrar, entre os personagens dessa manifestação carnavalesca, um casal de pretos velhos.

D. Neide Alencar, conhecida por Neide Pomba Gira, é pernambucana, de Exu, tendo se iniciado no Xangô Agodô, migrou pra Juazeiro do Padre Cícero, depois foi para o Rio de Janeiro, onde se iniciou na Umbanda de Omolocô;

voltando para o Ceará, se instalou em Fortaleza, no bairro do Pan Americano, em 1972. Hoje tem dois terreiros: um dedicado a Boiadeiro Laje Grande, no Bom Jardim, onde são realizadas as grandes festas para Pomba Gira Maria da Praia, Seu Zé Pilintra e para Boiadeiro, onde todos os anos é sacrificado um Touro, em setembro; e a de Omulu, em novembro. O outro terreiro é o da Cabocla Jurema, na Vila Peri, onde mora. É nesse terreiro que dá consultas, tem as giras de desenvolvimento e onde recebe e dá consultas com Maria da Praia e a Preta Velha Maria Redonda, que tem sua festa no 13 de maio. A referência a Angola, Cambinda e Congo é relevante em vários corimbas do Terreiro, como os Pontos de Maria Conga:

Chegou Maria Conga / Maria Conga quando vem  
de Aruanda / Ela só diz eu vou vencer demanda / Papai  
não quer Maria conga no terreiro / Porque ele faz lembrar  
o tempo de cativo / Oricongo, Oricongo aqui chegou /  
Maria conga pra salvar fi de terreiro.

X-X

Coroação a Maria Conga / Vamo ver, vamos oia /  
Vamo ver Maria Conga / Como ganha a coroa / Vamos ver  
hora vamos / Oia me apanha pano da costa / E traz pro  
pegi uma garrafa de dendê / E um galo e um obi / Cambono  
canta um alojá / Para o povo ouvir / Chegou Maria conga  
tá pronto o bori



x-x

No Oriente duna terra quente / onde nasce Angola  
/ no Oriente onde nasce Angola / na mesa de Umbanda /  
Maria Conga chora.

As mesmas referências a Angola e Congo são en-  
contradas nos pontos de Maria Redonda, que, como preta  
velha da D. Neide, preside a festa do 13 de maio do Terreiro:

Oi quem vem lá é quem vence a demanda / oi quem  
vem lá é quem vence a demanda / Ela é filha do Congo ê / É  
Maria Redonda / Ela é filha do Congo ê / É Maria Redonda.

x-x

Ô Mãe Maria, Mãe Maria / lavadeira de iaiá / vai  
lavar saia de renda / não é dela é de Iemanjá / Ora bate que  
bate / tambor de Aruanda / filha do Congo / é Maria Redonda.

x-x

Vamos saravá coroa de Ogum / vamos saravá a  
coroa Imperial / A Mãe Maria é rainha do Congo / A Mãe  
Maria é rainha do Congo / Ela vem da Aruanda / Ela vence  
a demanda / É Maria Redonda

A partir dessas referências ao Congo, poderíamos  
dizer que esses pontos da Umbanda seriam uma afirmação  
étnica e confirmam a presença angolana / congoleza no  
Ceará. No entanto penso que seria forçar o raciocínio tentar  
encontrar essa relação direta entre as etnias africanas que  
participaram da povoação do Ceará, como mão - de - obra

escrava, ou escravos fugidos de outras províncias, que aqui se instalaram, e matrizes africanas na Umbanda cearense. Torno a lembrar o silêncio sobre as manifestações religiosas anteriores aos anos cinqüenta, pelos umbandistas mais velhos, e a historiografia que se voltou, quase que exclusivamente, ao estudo da história oficial e elitista, conseqüentemente, excluindo o negro e o índio. Para o último, quando muito uma antropologia física e coleção de objetos.

Poderíamos levantar, para o negro, a mesma hipótese em relação ao índio, que utilizaria o espaço ritual da Umbanda para pôr em performance sua etnicidade situacional recusada. Mesmo com o movimento de “reetinização” porque passam esses grupos, em todo o Nordeste, e, particularmente no Ceará, esse espaço caboclo / índio permanece na Umbanda.

No caso do negro, não teríamos a problemática da etnia, pois as comunidades negras fugiriam a essa questão, como vimos no trabalho de Analúcia Sulina sobre os Bastiões. Porém penso que o Preto Velho seria, no Ceará, não somente a representação do negro livre da escravidão na “Terra da Luz”, mas a afirmação de sua negritude, vencendo a demanda, em uma cultura que não deixou espaço de afirmação para as minorias subalternas, determinando o esquecimento e construindo buracos na memória social.

## ***EXU, UM HERÓI CIVILIZADOR: A PERSONAGEM E SUAS INTERPRETAÇÕES***

A personagem, o Exu - mito dinâmico no panteão Yoruba, Fon, no Candomblé da Bahia, - domina a natureza cósmica e humana. Ele é o elemento de ligação entre o mundo sagrado e o profano, entre os homens e seus Orixás, entre os próprios Orixás, intervindo de uma forma ambígua e desempenhando papel bem definido, como demonstraram Bastide (1974), Elbain dos Santos (1977) e Renato Ortiz (1978). Exu é uma personagem presente em todos os elementos da natureza e na vida de cada indivíduo no seio da sociedade. Suas intervenções apresentam características próprias, queremos dizer, cada local, cada linguagem, cada entidade, cada pessoa possui seu próprio Exu. Apesar da ambigüidade, ele é um elemento único, é o princípio da totalidade da existência.

A diferença fundamental dessa personagem afro-brasileira e as conclusões teóricas a que recorrem vários autores, no que concerne à terminologia utilizada de trickster, são elaboradas a partir do estudo dos mitos dos índios da América do Norte, o que, de acordo com nosso ponto de vista, é utilizado de maneira errônea, no que diz





*Dona Neide Pomba Gira emcorporada com Zé Pilintra*

respeito à África (Elis, Frobenius, Herskovitz, Verger) e sobretudo ao Brasil, onde ele desempenha, para nós, papel de Herói Civilizador.

Os estudiosos que se debruçaram sobre essa personagem optaram por duas abordagens: a primeira tenta explicar a coexistência de elementos contraditórios, em único ser, com apoio de considerações psicológicas, sem chegar a conclusões aceitáveis. A segunda considera Exu como a imbricação de dois seres diferentes, mas de maneira arbitrária, que conduz à destruição da personagem mítica sem levar em conta os componentes contraditórios. Escolhemos uma terceira abordagem com apoio na Etnologia, ou seja, no estudo da realidade da experiência social, em que os mitos seriam o fundamento dessa realidade. Assumindo essa escolha, defendemos a tese de que a ambigüidade do Exu é a manifestação, no plano mitológico, da ambigüidade brasileira. Dessa maneira, recorreremos a Shaden para conceituar e denominar a nossa personagem, pois para esse antropólogo, o “Herói Civilizador é o portador ou inventor de elementos culturais de ordem material ou técnica, sendo-lhe atribuída a invenção de armas e de utensílios, de técnicas agrícolas etc... Os benefícios que lhe são atribuídos, estão particularmente ligados àquilo que a cultura considerada define como sendo os interesses vitais da comunidade” (...) e conclui: “de qualquer modo é compreensível que a sociedade conceba representações sobrenaturais à sua pró-

pria imagem, enfrentando os mesmos perigos, lutando com as mesmas dificuldades, recorrendo às mesmas soluções” (Shaden, 1959, p 33). Seria aqui enfadonho, portanto, tecermos comentários sobre as condições de vida das categorias populacionais em que realizamos o estudo; subentende-se a recorrência ao Exu, no Espiritismo de Umbanda, como Herói Civilizador.

Outro aspecto para o qual queremos chamar atenção é a associação feita entre Exu e o Diabo cristão, devido às representações fálicas do personagem, o que permitiu, aos missionários que trabalharam na África, o estabelecimento de uma relação simbólica entre Exu e o Diabo, tal como era concebido na Idade Média. Nina Rodrigues (1884) já fazia referência a essa associação no Candomblé baiano. Com razão, Câmara Cascudo (1969) dizia que não existe Demônio negro, senão a partir da presença católica do branco. Encontramos participantes dos cultos do Espiritismo de Umbanda designando o nosso personagem como Diabo, Lúcifer, Seu Capeta. No entanto, é considerado como ser benéfico, que pratica o bem, amigo dos necessitados e que resolve a maioria dos problemas solicitados, sejam de ordem material, sejam de ordem espiritual, não sendo gratuito, o mais das vezes, o tratam então de compadre. Diríamos que, diferentemente do Diabo cristão, que representa essencialmente a encarnação do mal absoluto, Exu é uma personagem civilizadora e corresponderia, no plano conceitual, à alegoria



da irresponsabilidade; suas ações traduziriam, sobretudo, a incapacidade de julgar e discernir entre o bem e o mal. Ele seria, então, a própria antítese do Demônio cristão que representa o mal absoluto, que conduziu o homem a comer o fruto da árvore proibida e adquirir a consciência do bem e do mal. Exu, ao contrário, não se apropriou dessa consciência; ele, na verdade, é o homem antes da serpente. Podemos então dizer que o aspecto que pratica o mal e que deseja o mal, decorre muito mais do mal dos homens, de suas projeções míticas ou dos desejos coletivos responsáveis pelas transgressões que ele venha a cometer.

## O EXU NA CULTURA BRASILEIRA

Até agora nos restringimos a falar do Exu e suas representações de uma maneira geral, mas convém não esquecer suas mutações no Espiritismo de Umbanda. Basta lembrar que ele nasceu no bojo das transformações por que passou a sociedade brasileira na década de 30, como tem sido demonstrado por Bastide (1974), Brown (1974) e Ortiz (1979). Esses autores chamam atenção para o Rio de Janeiro como centro de formação e irradiação da nova religião que desabrocha no seio da Macumba carioca. E, ainda, para a participação das camadas médias na formação da religião e para o esforço de criar uma nova religião, nesse caso preciso, uma modificação das formas religiosas que já existiram, isto é, a Macumba, o Espiritismo Kardecista e o Catolicismo Brasileiro.

Um autor anônimo, em 1942, explica que a nova religião tem por objetivo corrigir e eliminar, pela linha-branca da Umbanda, as práticas da “massa ignara”; estabelecer uma religião, uma filosofia, ética e moral para a prática do bem na sua significação mais ampla. E, em oposição à Kimbada, obedecer ao dualismo da evocação humana, “pura magia



*Altar de Pomba Gira com uma oferenda no Terreiro de Dona Neide*



negra dos macumbeiros profissionais”. Teríamos, assim, no Espiritismo de Umbanda, a prática do bem e o mal, a Quimbanda, ou melhor, toda a tradição africana representada por Exu, nosso herói sem nenhum caráter.

O Exu sofre essa reinterpretação, e é posto na Quimbanda, em que é acorrentado e subjugado às forças do bem, ou, em outras palavras, dominado pela ideologia brasileira e suas hierarquias.

Foi durante esse período de construção da Umbanda que o país viveu uma de suas ditaduras, a do Estado Novo, em que a questão social deixou de ser caso de polícia para se tornar questão de Estado Policial. “O carnaval, o samba, a temática da música popular, particularmente o samba da malandragem, a Umbanda são submetidos a um controle simbólico, decodificados e neutralizados em outros circuitos de significação” (Dantas, 1988, p.119).

Gostaríamos aqui de nos debruçar sobre outro personagem que, no nosso entender, corresponde ao Exu na cultura brasileira, ou seja, o Malandro. Esse desvio nos permitirá entender melhor como o Exu foi submetido a um controle simbólico, decodificado e neutralizado em outro circuito de significação - de um ser ímpar a um trabalhador na magia da Quimbanda, leia-se Macumba.

## ***MALANDRAGEM E TRABALHO CONTRAPONTO DE UMA ÉTICA***

O Malandro, vive em um espaço social intermediário, em que não é possível prescindir da ordem e nem tampouco viver dentro dela. “O Malandro como o pícaro, é uma espécie de um gênero mais amplo de aventureiro astucioso, comum a todos os folclores, pratica a astúcia pela astúcia (mesmo quando ela tem por finalidade safá-lo de uma enrascada), manifestando um amor pelo jogo em si que o afasta do pragmatismo dos pícaros, cuja malandragem visa quase sempre ao proveito ou a um problema mais concreto, lesando sempre terceiros na sua solução” (Cândido, 1970, p 68).

Essa personagem encarna, para Mário de Andrade, em Macunaíma, a ambigüidade da ordem e da desordem, ao mesmo título que Exu, e por isso mesmo, ele integra os dois num ritual de possessão na Macumba na casa da Tia Ciata, no Rio de Janeiro. O sincretismo é de tal ordem que não se distingue um e outro, pois terminam por se confundir no jogo, na dança, na festa, na sujeira e na pureza, no sagrado e no profano. Poderíamos assim formar, ad nauseam, esses casais bifocais em uma enumeração não gratuita mas fundamentada, pois foi a partir de suas pesquisas folclóricas que Mário de

Andrade pôde sintetizar, em Macunaíma, não somente um ethos brasileiro, mas também a própria ambigüidade nacional.

O malandro é bastante glorificado durante o período que os especialistas chamam de “época de ouro” da música popular brasileira do Rio de Janeiro e São Paulo, até a instalação do Estado Novo (1937-1945). A partir daí essa personagem passa a sofrer uma série de restrições e a música, como já nos referimos, é submetida a rigorosa censura por parte da Ditadura através de seu órgão especializado, Departamento de Imprensa e Propaganda, de triste memória.

A música popular revelava fascínio pelo malandro no momento em que o conflito entre o capital e o trabalho ainda deixava espaços na sociedade brasileira que eram ocupados pela malandragem. Enquanto a população era obrigada a sobreviver ingressando no mercado de trabalho, mais ou menos regular, submetendo-se assim ao código ideológico positivista da bandeira nacional, Ordem e Progresso, o malandro “parece ter um destino social mais brando, dando, aqui e ali, um jeitinho no aperto, através da sua irresistível picardia e da sua visagem sedutora” (Vasconcelos, 1977, p. 107). A malandragem é, portanto, a rejeição ao trabalho. Cabe lembrar aqui o quanto o trabalho manual, no Brasil, tem sido historicamente considerado uma atividade não dignificadora associada, na memória coletiva, à escravidão. Numa sociedade que marginaliza o trabalhador não lhe assegurando condições de vida além



da sobrevivência, a malandragem se configura então como alternativa, o jeitinho brasileiro tão louvado. Dessa maneira, o descomprometimento com a vida do trabalho encontra-se implícito na ética da malandragem e, por outro lado, o ócio, a vida folgada, os expedientes fazem parte dos códigos dessa ética. O malandro, portanto, encontra-se em um mundo intersticial, no meio termo e, provavelmente, serve aos dois lados. E é nesse mundo intersticial que emerge aquilo que poderíamos designar como verdadeiramente brasileiro.

No samba “Lenço no Pescoço”, de Wilson Batista, de 1933, temos não somente a descrição de como se veste o malandro, mas também uma ideologia da malandragem, se assim podemos dizer, em oposição ao trabalho, pois o trabalhador vive na miséria:

*“Meu chapéu de lado  
Tamanco arrastando  
Lenço no pescoço  
Navalha no bolso  
Eu passo gingando  
Provoco desafio  
Eu tenho orgulho de ser vadio  
Sei que eles falam do meu parecer  
Eu vejo quem trabalha anda de miserê  
Eu sou vazio porque tive inclinação  
Eu lembro, era criança fazia samba canção”.*

A recusa à condição de vida do trabalhador, no samba da malandragem, é uma constante, pois o trabalho não enriquece e a vida de malandro é melhor do que a do trabalhador, como nos diz Ismael Silva em “O que será de mim” (1931):

*“Se eu precisar algum dia  
De ir pro batente  
Não sei o que será  
Pois vivo na malandragem  
O trabalho não é bom  
Ninguém pode duvidar  
Oi, trabalhar só obrigado  
Por gosto ninguém vai lá”.*

A constante dessas composições, nesse período, como chama atenção Vasconcelos (op. cit.), é que a vadiagem é a alternativa possível num marginal econômico e, em consequência do salário, vai empobrecendo no seu dia-a-dia. É o que cantam Orestes Barbosa e Antônio Nássara (1933):

*“Você quer comprar seu sossego  
Me vendo morrer num emprego  
Para depois então gozar  
Você diz que eu sou moleque  
Porque não vou trabalhar  
Eu não sou livro de cheque*

*Pra você ir descontar*

*Meu avô morreu na luta*

*E meu pai pobre coitado*

*Fatigou-se na labuta*

*Por isso eu nasci cansado”.*

Teríamos, nessa composição, a inutilidade do trabalho, pois os antepassados, o pai e o avô, morreram trabalhando. É interessante perceber que a mulher aparece por um lado, simbolizando o mundo da ordem e da estabilidade, como predadora. Diríamos até que a mulher representaria a superestrutura da sociedade. A ordem e a estabilidade predadora que foram montadas no país, até hoje permanecem, como se ontem fosse hoje e o hoje fosse ontem.

A malandragem se traz do berço. Além de não haver finalidade moral ou prática no trabalho, nessas músicas, encontramos a apologia do ócio, o princípio do prazer. O nosso gesto último seria avesso ao trabalho, pois o malandro se colocaria do lado do princípio do prazer em oposição ao trabalho. Esse talvez seja o grande dilema brasileiro: trabalhar para quê? Para uma ordem social que encontra justificação no passado, em ordem e progresso a serviço da manutenção da hegemonia política da elite dominante e seus clientes, as chamadas classes médias? O malandro responderia assim com a brincadeira à realidade, da espoliação institucional, e à imoralidade dos dominadores. Responderia ao autoritarismo



amoral com a irresponsabilidade, à pressão da dominação política, social e econômica, através da falta de engajamento e da frivolidade; mergulha a visão proprietária nas águas do samba, do carnaval e da malandragem.

Isso é tão verdadeiro que quando pensam em ascender socialmente, no modelo da moral vigente das classes proprietárias, é através do Jogo do Bicho, ou seja, pela contravenção:

*“Acertei na milhar*

*Ganhei quinhentos contos*

*Não vou mais trabalhar*

*Você vai ser madame*

*Vou morar num grande hotel*

*Eu vou comprar um nome não sei onde*

*De marquês, Dom Jorge da Veiga, de visconde*

*Um professor de francês, mon amour*

*Eu vou trocar seu nome*

*Pra madame Pompadour”*

A malandragem, no entanto, não tem mais espaço na sociedade que se reorganiza após 1930. Como fica claro nesse samba de Noel Rosa “Rapaz Folgado” (1933):

*“Deixa de arrastar o seu tamanco*

*Pois tamanco nunca foi sandália*

*Tira do pescoço o lenço branco*

*Joga fora esta navalha  
Que te atrapalha  
Com o chapéu de lado desta rata  
Na policia quero que te escapes  
Fazendo um samba - canção  
Já te dei papel e lápis  
Arranja um amor e um violão”.*

Nessa proposta, Noel estava longe de ser puro moralista, como poeta, sentiu os novos tempos que se avizinhavam, pois já em 1928, haviam começado as despedidas das efêmeras glórias do malandro:

*“A malandragem  
Eu vou deixar  
Eu não quero outra vez a orgia  
Mulher do meu bem-querer  
Esta vida não tem mais valia”*

A polarização temática entre a ordem (a mulher) e a desordem (a malandragem) estava chegando ao ocaso, pois o malandro passa a ser visto como personagem negativo. A nova ordem é a do trabalho; como no samba de Ataulfo Alves. “O bonde de São Januário” (1941):

*“Quem trabalha é que tem razão  
Eu digo e não tenho medo de errar  
Antigamente eu não tinha juízo  
Mas resolvi garantir meu futuro  
Vejam vocês  
Sou feliz vivo muito bem  
A boemia não dá comida a ninguém  
E digo bem”.*

No Rio de Janeiro, são dados os últimos golpes contra o malandro no samba. No Ceará, o samba - rancho “Águas Passadas”, de Lauro Maia, feito para o carnaval de 1942, lançado na PRE-9 por Milton Moreira, reforça a imagem negativa cantando as agruras de ser malandro:

*Não arranjei um “batente”.  
Ainda estou na vadiagem.  
Tenho pedido a muita gente  
Pra ver se deixo a malandragem.  
Tenho fome...  
Não sei como não me acabo.  
Se “ajo” pão me dão xadrez,  
Só porque atrás do pobre anda o diabo.  
A vida é um jogo de azar  
Quanto mais a gente perde*



*Mais procura desferrar  
E quando chega a sorte  
O malandro está cansado  
E vê que a morte  
Não é “golpe errado”.*

*Não sei o que devo fazer.  
Para poder esquecer.  
Pelas ruas vou nadar  
E quando estou cansado  
Eu invoco uma cachaça  
E vou curti-la  
Nos bancos da praça...*

A tentativa de deixar a malandragem não encontra resposta na busca do trabalho e uma ação esperta para saciar a fome pode levar à cadeia; a falta de sorte marca a vida do malandro conduzindo-o ao álcool e à vagabundagem.

Com o tempo, o malandro corrompeu-se. Agora designa o indivíduo esperto, que não se deixa iludir, e, também não se lamenta, não é mais o homem da desordem, que agride, que mata. O tipo clássico, de calças largas inteiriças, de salto carrapeta, chapéu de lado, desapareceu, civilizou-se. O malandro agora “é profissional, regular, oficial, candidato federal, com retrato na coluna social, com contrato, gravata e capital, aposentou a navalha, tem mulher e filho e trabalha”, como canta Chico Buarque.

## ***O EXU - OUTRA REAPROPRIAÇÃO***

E Exu, nossa personagem? Ele também vai trabalhar na magia negra, na Quimbanda. Na religião é o Espiritismo de Umbanda. Convém lembrar aqui para o que chamamos atenção, o Exu perde seu princípio de totalidade da existência, sua primazia nos rituais e oferendas do Candomblé e seu dinamismo cósmico e humano para se transformar em operário magia. Para tanto, irá ser batizado nas leis da Umbanda, irá evoluir como os outros espíritos do Kardecismo ou do cosmo umbandista. E assumirá simbolicamente o estereótipo do malandro no personagem Zé Pilintra, na forma de vestir, linguagem irreverente e obscena.

Embora o Espiritismo de Umbanda tenha desejado apagar a memória coletiva afro-brasileira pela racionalização do kardecismo, não pode prescindir desse personagem prometéico, e é, por esta razão, que tenta acorrentá-lo e reduzir ao modelo cultural tradicional do trabalho, à escravidão.

O Espiritismo de Umbanda, tal como é praticado principalmente no meio dessas populações de desclassificados a que fizemos referência, fazendo apelo ao Exu, nosso Prometeu - Macunaíma, em seus trabalhos, não faz outra coisa senão reinterpretar essa memória afro-brasileira e, ao mesmo tempo, criar uma linguagem contemporânea de base comum, que res-

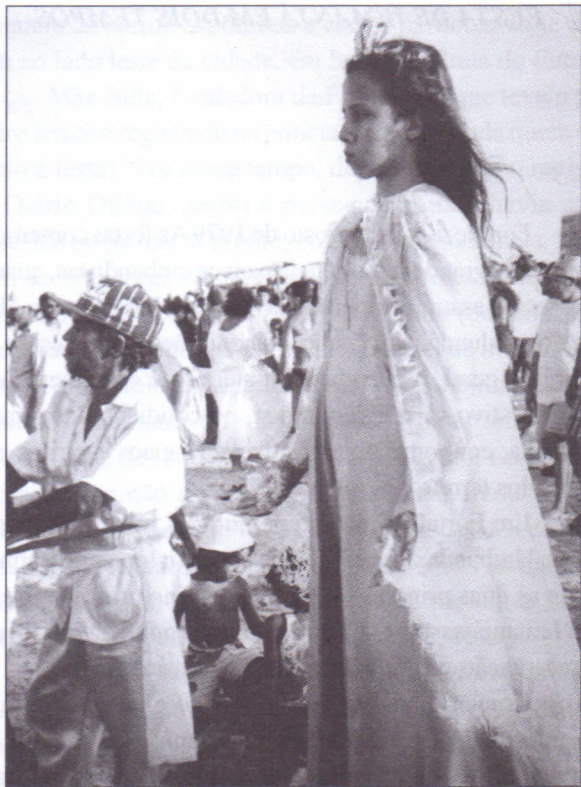




*Dona Neide incorprado com Zé Pilintra entra  
ano barracão para a festa*



peita as diferenças essenciais entre os grupos, suas identidades e valores particulares. Nessa linguagem, o domínio do sobrenatural aparece como fundamental, através de Exu, para compreensão do sistema ambíguo das representações sociais da sociedade brasileira, ou do sistema cultural propriamente dito.



*Umbandista vestida de Iemanjá, na festa da Praia do Futuro*

## *FESTA DE IEMANJÁ EM DOIS TEMPOS*

Fortaleza, 15 de agosto de 1979 As festas comemorativas são de grande importância para os umbandistas, quando a possessão assume importância máxima. Para o nosso olhar exterior, redundância, já que, nas religiões de possessão, de um modo geral, o que chama a atenção é exatamente este caráter festivo. A religião, em si, no cotidiano das giras, é uma festa, em homenagem às deidades e aos espíritos protetores dos terreiros.

Em Fortaleza, são comemoradas três festas principais na Umbanda: Preto-Velho, Caboclo e Iemanjá. Enquanto que as duas primeiras são realizadas no próprio terreiro, a de Iemanjá assume o caráter de festa pública, como uma representação positiva do trabalho umbandista.

Comemorada no dia quinze de agosto, a festa de Iemanjá realiza-se na praia e tem como organizador, basicamente, a União Espírita de Umbanda. Nessa data, é festejada a padroeira da cidade, N. S. da Assunção, não sendo, no entanto, feriado municipal.

As caravanas de caminhões, alugados pelos umbandistas, atravessam a cidade com os fiéis, na carroceria,



cantando as corimbas; ônibus e carros particulares se dirigem ao lado leste da cidade, em busca da Praia do Futuro.

Mãe Júlia, fundadora da Federação, que teve o primeiro terreiro registrado na polícia, diz ter sido ela quem deu início à festa: “Foi nesse tempo, depois que saiu o registro no Diário Oficial, parou a perseguição, não havia mais fantasma no jornal, aí pronto, eu não sosseguei mais. Fazia festa de São Jorge (Caboclos) e fazia a festa de Iemanjá. A Praia do Futuro não era a Praia do Futuro (no sentido de urbanizada) era toda esburacada. Eu cansei de ir com essas meninas me atolando naquele areal. Mas hoje a Praia do Futuro é outra, tanto que dizem que vão botar uma estátua muito grande de Iemanjá, no dia 15 de agosto. Eu já tenho dito aqui que não ia mais fazer esta festa, como eu faço todos os anos, de alugar ônibus, vai o pessoal dos centros, tudo isso, os filiados, vai tudo pra praia. Não vou mais por causa da anarquia de muitas pessoas que vão tomar banho e não respeita” (Depoimento de Mãe Júlia, 1979).

Quando o sol, começa a declinar, os terreiros vão chegando e já encontram, instalado na areia, o palanque com a bandeira do Brasil e da União Espírita tremulando ao vento. Uma estátua de Iemanjá, em tamanho natural, vestida de azul, com o corpo delineado, sensualmente, sobre o altar de uns dois metros de altura, torna-se o epicentro, de onde cada terreiro vai demarcar, na areia, seu espaço de gira.

Alguns terreiros trazem, em andores, uma estátua da deusa, posta na areia como se fosse o gongá. Outros fincam no chão um estandarte com letras de papel recortado, colado no tecido formando o nome do terreiro, demarcando o grupo que se fecha em um círculo. Por causa do vento, são abertos buracos na areia, onde se acendem as velas.

Vestidos com roupas de festa, as saias de rendas descem até os tornozelos, predominando, como nos colares e guias, o branco e o azul. Pais e Mães-de-Santo portam, em suas cabeças, coroas de papel enfeitadas com purpurinas coloridas. Crianças vestidas de anjos, com asas de papel crepom, parecem que ali pousaram vindas de outras procissões ou das festas do mês de maio, celebradas com pompa pela Igreja Católica no sertão. Outras se vestem de índios, com seus cocares de penas, que serviriam também a algum cortejo de carnaval. Em um outro terreiro, podemos encontrar uma moça de cabelos longos, fantasiada de Iemanjá, estática, como deusa no altar que se vê ao longe.

Os atabaques tocam acompanhando as corimbas que saúdam não somente Iemanjá, mas todas as entidades nas linhas das águas. Pais e Mães-de-Santo, possuídos por seus caboclos e Pretos-Velhos, dão passes e rápidas consultas: passam loção, dão baforadas de cachimbo ou charuto e fazem o fiel rodar algumas vezes sobre si mesmos. Chegamos a ver vários desses consulentes, em estado de transe, rolando pela praia. Ao mesmo tempo, alguém do terreiro distribui um cartão impresso com o endereço da sede.

A multidão curiosa passeia entre os terreiros, meninas oferecem buquês de flores de papel aos transeuntes. Vendedores de cigarros também comercializam velas.

Ao cair da tarde, os terreiros se deslocam em direção à água. As mulheres molhando a barra das saias, os homens, com as calças levantadas até o meio da perna, depositam flores e perfumes; molhando a mão na água, levam-na à cabeça e saúdam: “Salve a Rainha do Mar, salve as forças de umbanda, salve Ogum Beira-Mar, salve Janaína encantada nas águas do mar sagrado.”

Olhando a festa de Iemanjá, parece um fenômeno excepcional. Por um lado, é uma instituição social legítima no interior de um espaço e de um tempo, e, por outro, experiência social de negação institucional em que são liberadas fantasias individuais em busca daquilo que transcende o cotidiano, o numinoso, uma experiência interiorizada. É importante reconhecer-se, então, a festa como fenômeno único alimentado por uma intenção religiosa do homem que extrai de si mesmo as forças para vencer os embargos da vida cotidiana, do trabalho mal pago, numa cidade onde as diferenças sociais são abissais.

Na festa de Iemanjá, encontramos um compromisso coletivo nascido da busca do incondicional, entre um mundo sagrado e um mundo profano. Ela aparece também como processo de socialização, uma domesticação de energias físicas individuais à frente de representações religiosas.



Essa festa se afirma, à primeira vista, como popular e exuberante. Popular, claro, no primeiro sentido da palavra, isto é, comum a toda uma população ou, no mínimo, reúne massa da população em que se encontram desfeitas as barreiras de classe. No entanto, é preciso cuidado com esta visão bakhtiniana da festa, de inversão da realidade.

Como chama a atenção Roger Caillois, a festa, nas sociedades arcaicas, possui um aspecto bem particular: a festa termina de forma frenética e orgiástica em um transbordamento noturno de barulhos e de movimentos que os instrumentos, desgastados pelo uso, ao tocarem, transformam em ritmos e danças. A festa, para ele, libera os instintos dos indivíduos, reprimidos pelas necessidades da existência organizada do cotidiano.

Conclui-se, então, segundo Isambert, que toda festa um pouco barulhenta refere-se, mais ou menos, de maneira obscura, a um mito, o qual ela teria a vocação de reviver, como a de Iemanjá.

Fortaleza, 15 de agosto de 2002 Ao longo de vinte e poucos anos, tenho acompanhado esta festa. Quando estou ministrando alguma disciplina de religião ou que tenha correlação com a religiosidade, levo meus alunos. E saímos, em grupo, de terreiro em terreiro, observando o que irá subsidiar as discussões posteriores.



*Festa de Iemanjá, tendo ao fundo um altar com uma jovem umbandista, ladeado por Iemanjá e estátua de uma cigana. No primeiro plano, umbandistas em transe dançando*



No começo da década de 90, percebia-se que começava a decrescer o número de terreiros, embora surgissem novos grupos que se distinguiam pelo vestuário vistoso de suntuosos brocados de cores vivas, brilhantes, acentuados pelas saias rodadas e armadas, com anáguas, além dos mantos enfeitados de desenhos, bordados de paetês, lan-tejoulas e plumas de aves. Lembravam os personagens de desfile de carnaval do Rio de Janeiro. E, como personagens, ficavam semelhantes a estátuas em um palanque elevado do solo, principalmente nos terreiros que se reclamavam de Candomblé.

Como a festa é em agosto, geralmente coincide com o período eleitoral, seja municipal, ou como agora, para as eleições de presidente, governador, senadores e deputados. Deve-se, então, acrescentar as bandeiras dos partidos políticos tremulando ao vento, nas mãos de rapazes e moças que, ao mesmo tempo, distribuem santinhos, indo de um terreiro a outro, entre curiosos que também vagueiam. Têm-se todos os partidos políticos representados, sejam os partidos que postulam a permanência no poder, sejam os partidos de oposição. E mesmo políticos que, ao serem perguntados sobre se aderiram à Umbanda, respondem que “estão sempre do lado do povo”. Vê-se o mesmo fenômeno político nas festas das romarias, tanto em Canindé como em Juazeiro do Norte.



Se as explosões coletivas podem ser interpretadas psicologicamente, como diz François Isambert (1982), como na liberação periódica dos instintos que são comprimidos pelas regras sociais, existe qualquer coisa de mais exuberância na festa de Iemanjá. Ela é a transgressão das regras que o sagrado impõe à vida cotidiana, mas transgressão ritual, o que é, após o respeito, segunda maneira de se reconhecer o sagrado como tal. Nessa transgressão, o mito é juntado ao rito, pois o caos é o tom original que dá à festa toda sua potência de renovação. Assim, mais profundamente, ela é um recurso ao sagrado, como fonte de toda a vida, é dizer um tempo sagrado. Para os umbandistas de Fortaleza é o dia da Grande Mãe.

Não se pode negar que se trata da liberação de uma energia social considerável, invertendo toda interdição profana ou religiosa, melhor ainda, prescrevendo a transgressão. A essa componente, acrescenta-se o fato da articulação do mito e do rito. A ressurreição do tempo das origens, que também é o tempo essencial de caráter dominante, o tempo regenerador. A festa não se contenta em lembrar, mas em reviver o tempo primordial, regeneradora porque recriação. O caótico se refere, então, ao caos original, em que a reprodução anima e vivifica uma sociedade em que a vida cotidiana tende a diminuir com suas restrições. A festa é exaltação coletiva, inversão dos valores, referência ao tempo mítico, recriação do caos primitivo e a regeneração resultante.

Nota-se, ainda, que os terreiros, em sua maioria, que vêm da periferia, em ônibus alugados, marcam seu espaço sagrado na areia, montam o altar, às vezes com imagens vivas, como uma menina deitada, sobre o pano, na areia, como que delimitando um altar, fantasiada de sereia, no meio de flores, frutas e garrafas de sidra. Fazem buracos para poderem acender seus pontos. Dá para se perceber, pelas roupas, qual foi o investimento para a festa: tecido azul-brilhante, de baixo preço, modelos simples, sem grandes sofisticções. Em outros terreiros, encontramos uma moça de cabelos longos, vestida de azul, trazendo uma coroa em cartolina, coberta de purpurina, parada na mesma pose das estátuas de Iemanjá.

Há terreiros que tentam, ainda, mostrar o aparato de outrora, com um palanque no alto, cercado o espaço sagrado com madeira. No entanto, não encontramos os enfeites habituais como bandeirinhas, mas propagandas políticas. Nem tampouco as roupas vistosas. Não há mais o palanque da União Cearense de Umbanda nem de qualquer outra federação.

O Estado está representado por duas viaturas, que se deslocam de um lado para outro. Os policiais não conseguem, no entanto, impedir a confrontação de galeras que se agriem mutuamente, com pedaços de pau, galera do Mucuripe e da 31 de Março, informa um ambulante vendedor de chapéus.



Nota-se, ainda, que os terreiros, em sua maioria, que vêm da periferia, em ônibus alugados, marcam seu espaço sagrado na areia, montam o altar, às vezes com imagens vivas, como uma menina deitada, sobre o pano, na areia, como que delimitando um altar, fantasiada de sereia, no meio de flores, frutas e garrafas de sidra. Fazem buracos para poderem acender seus pontos. Dá para se perceber, pelas roupas, qual foi o investimento para a festa: tecido azul-brilhante, de baixo preço, modelos simples, sem grandes sofisticacões. Em outros terreiros, encontramos uma moça de cabelos longos, vestida de azul, trazendo uma coroa em cartolina, coberta de purpurina, parada na mesma pose das estátuas de Iemanjá.

Há terreiros que tentam, ainda, mostrar o aparato de outrora, com um palanque no alto, cercando o espaço sagrado com madeira. No entanto, não encontramos os enfeites habituais como bandeirinhas, mas propagandas políticas. Nem tampouco as roupas vistosas. Não há mais o palanque da União Cearense de Umbanda nem de qualquer outra federação.

O Estado está representado por duas viaturas, que se deslocam de um lado para outro. Os policiais não conseguem, no entanto, impedir a confrontação de galeras que se agriDEM mutuamente, com pedaços de pau, galera do Mucuripe e da 31 de Março, informa um ambulante vendedor de chapéus.



Um terreiro demarcou seu espaço, na areia, com corda. As pessoas, tanto homens como mulheres, se vestem simplesmente, predominando o azul e o branco. Duas crianças estão fantasiadas de anjo. Vieram de longe, alugaram um ônibus. Com a ajuda do Padim Cícero já é o segundo ano em que vêm de Juazeiro do Norte, o terreiro fica na estrada que dá acesso a Barbalha. É um terreiro da Federação que congrega os umbandistas da região do Cariri.

A festa encontra seus elementos, suas práticas, seus símbolos, fora do domínio do sagrado, e serve como constituinte de outras manifestações, assim como de alguns aspectos lúdicos do domínio do profano. A festa traz, em sua essência, a ambigüidade de sua fonte primeira, a religião.



*Mãe Júlia na festa de Iemanjá, na Praia do Futuro  
(provavelmente 1977)*



## ANEXOS

### *DUAS ENTREVISTAS COM MÃE JULIA*

Estas entrevistas, realizadas por mim, em 1978 e 1979, e editadas para esta publicação, constituem uma possibilidade rara de ouvir uma das referências da umbanda cearense de todos os tempos.

*IP - Os pais da Sra eram católicos?*

*MJ - Todos Católicos. Fiz a primeira comunhão fiz tudo, eu era da igreja, crismada. Tudo, era da igreja mais que quando tudo começou, a mediunidade começou a chegar, eu não podia tá na igreja não. Eu ia pra missa, já casada mesmo, eu ia pra missa o coração batia, as mãos ficavam fria, ficava toda... parecia que eu via era não sei o que, me arrepiava, aí começou, começou, a mediunidade chegando, eu sem querer e me entregando, aí foi, o jeito que teve foi me entregar. Eu nesse tempo eu tava muito perturbada, e eu ia pra farmácia comprar remédio pra tomar, eu muito moça, e então encontrei um viajante, aí ele olhou assim pra mim e disse “Mal empregada, você tá com toda a corrente, com tudo e sofrendo desse jeito, você cuide senão você vai dormir boa e acorda doida. Cuide de você!” Aí foi preciso eu.o procurar mesmo, até que me encontrei. E isso foi antes de 40.*



*IP - E já tinha umbanda aqui no Ceará?*

*M.J. - Não. Nós trabalhava nos escondido. Às vezes fechava a porta, né, mas nunca trabalhei em mata, trabalhei negócio essas coisas não, nunca fui, não me pergunte onde fica uma mata pra trabalho, isso, aquilo, não me pergunte não porque não sei. Eu trabalho toda vida na minha casa, toda vida foi assim e de formas que eu comecei por mim mesmo, fui trabalhando. Foi em 50 já.*

*IP - E antes, a Sra trabalhava, mas o que era, Mesa Branca?*

*M.J. - Antes eu já recebia tudo. E toda vida tive um ideal, meu ideal era o seguinte: era trabalhar, fazer o bem, e vibrações espíritas que ainda hoje faço duas mesas: amanhã por exemplo tem duas mesas aqui. Os médiuns se desenvolvendo pra aprender a não fazer o mal ao próximo, que a umbanda não admite. Eu comecei a trabalhar assim, sempre em mesa branca, sempre meu ideal: fazer o bem então eu tenho os meus médiuns que se assentam todos na mesa a se desenvolver para não fazer o mal a ninguém. Porque você sabe, aqui no nosso Ceará tá uma coisa mais horrível do mundo, esses canalhas sem-vergonha que dizem que são uns quimbandeiros, pra fazer o mal, que eu combato muito com isso. Cachaça, bebida de espécie nenhuma eu não admito em terreiro, e eles vão pra mata, pegam vela preta, vela vermelha, vela de todas as cores pra fazer o mal; pede tudo quanto é de ruim. A quimbanda é pra fazer o mal. É*

que a umbanda uma linha muito religiosa, fina, catolicismo - faz parte também, e toda essa coisa... E ao passo que a outra banda deixa os trabalhos pros Exu. Sabe o que é o Exu? Esses das encruza, que vivem... o paradeiro dele é nas encruza, rua, é o povo da rua, quando dizer assim povo da rua é os Exu. Por conseguinte são essas coisa e eu não admito, você vê, nesse meu terreiro você não vê uma estátua de índio nem de Exu nem de nada, porque eu não admito. Tem, é verdade que tem eles mas é preciso se educar, eles também, porque eles foram da terra..., foram umas pessoas que trabalhavam também e era muito mal, é tanto que ficaram até nessa corrente de Exu portanto, por conseguinte nós devemos fazer ponto, nós devemos orar e pedir força pra eles também e que uma vez que a umbanda... Porque a umbanda não era mais... Essa corrente de São Jorge, essa corrente de São Sebastião, essa corrente toda não era mais, tá, não era mais pra vir à terra, não era mais pra se cantar porque eles já tão muito astral, oriental, do Oriente, não era mais, mas como em toda parte cantam e fazem aquela coisa toda então o jeito que tem é agente cantar também... É a tal coisa...

Você sabe que a umbanda aqui no Ceará não existia, era a coisa mais horrível do mundo, e trabalhava tudo às escondida, era tudo assim... Bom, e quando fui ao Rio, passei um ano lá no centro, com minha mãe de Santo, e quando cheguei meu ideal era esse: “quando eu chegar no Ceará...”



Aí, quando eu cheguei com uns 3, 4 dias que eu cheguei, fui orar, que eu era muito, então eu recebi a ordem do meu chefe, de Ogum, eu rezando, pedindo a ele disse: “Olhe, mande registrar isso aqui como o Centro Espírita de Umbanda São Jorge, olhe bem”, e ele disse 3 vezes e eu ouvindo, aí, aliás esse filho meu já foi passado, quando o Arquimunha entra, eu digo, “Arquimunha venha cá, você vai na polícia e vai registrar isso aqui, olhe: Centro Espírita de Umbanda São Jorge, olhe essas palavras, não esqueça. Minha mãe eu vou preso. “Você não vai preso não. Vá, com Ogum.” Aí trouxe um registro desse tamanho, eu botei na parede, todo mundo vinha aí a polícia começou a dar o registro, viu. Aí quando chegou eu botei na parede, o pessoal vinha ver alguém, algumas pessoas que trabalhavam iam pra polícia e a polícia começou a dar o registro, sabe? Bem, quando entra o Paulo Sarasate no poder, no governo (1955). Aí foi na época também de um grande chefe que tinha aí Olívio, que era o dono do Centro Espírita de Francisco de Assis. Naquela época houve um desastre com ele e uma moça então a polícia atrás dele e tal e eu fui tratar de Olívio. Passei 4 meses tratando de Olívio, ele louco doidinho. E, então, o chefe que então foi o primeiro a fundar seção espírita aqui no Ceará empecou comigo, que ia acabar com todos os centros de Catimbó que existisse aqui dentro do Ceará. E o meu era o primeiro que ele ia acabar. Aí o Olívio chega: Olha irmã Júlia, você já ouviu dizer o que vai acontecer?



Eu disse: já. Mas é inútil, que eu trabalho tanto na parte do espiritismo como também na parte de desmancha de trabalho e ele não pode. Enquanto existir Deus e Maria Santíssima e São Jorge e São Sebastião e São Alejão ele não pode acabar. Bem, então aí começou: ele foi a polícia, a chefe de polícia a pedir pra turama de forma que aí eu disse: Olha Arquimílio, você pode arrumar todos os rapazes, máquinas pra se fazer os estatutos. Quando passou, fiz os estatutos e passou no Diário Oficial aí pronto; eu sosseguei mais. Foi o tempo que se quebrou fantasma de jornal, fazia a festa de São Jorge, fazia a festa de Iemanjá, tudo isso pra fazer fácil.

*IP - O primeiro registro do Ceará foi o da senhora?*

*MJ. - Foi. Aí a polícia começou a dar viú, registro-zinho por aqui por ali, por acolá... bem, quando chegou, acho que você não se lembra, quando o Paulo Sarasate chegou no poder, o Governador? 1954 (na verdade, 1955). Você ainda era muito pequeno. Bem, quando ele chegar, aí nessa época tinha um Senhor. Você conhecem, naturalmente ouviram falar muito do Olívio que era do Centro Espírita São Francisco de Assis, que ainda hoje existe; Olívio esbarrou na minha casa, eu fui tratar do Olívio, né. Nessa ocasião justamente entra o Paulo Sarasate no poder, o chefe dele, que trabalhava com o Olívio que era sócio do bar São Francisco de Assis, aí denunciou dizendo que ia acabar e o meu com especialidade porque o Olívio tava aqui, tá? Aí eu digo, bem, se ele puder... Aí o Olívio ia chegando,*

já fazia mais de 3 meses que o Olívio tava aqui em casa se tratando, porque eu não fui chamá-la, né? Aí ele disse “Ô Irmã Júlia, você sabe o que vai acontecer?” Eu digo: “Sei, Olívio, eu vou dizer uma coisa a você: só se Deus não for Deus, nem Maria Santíssima for Maria Santíssima nem São Jorge e São Sebastião não existirem mas se existirem, o meu santo ele não fecha e nem de nenhum; aí pronto, aí eu chamei esse meu filho, chamei mais dois rapazes, aqui era muito cheio de gente, vocês arrumem uma máquina, vamos fazer os estatutos; aí fomos fazer os estatutos. Quando se fez os estatutos, que passar no Diário Oficial. A Umbanda declarada dentro do Ceará viu, aí, esse camarada aí, marquei aonde estava marcado. A umbanda declarada dentro do Ceará, mandei pra ele, mandei para o Borges, entregar ao Borges se ele podia e aí ficou Federação Espírita Cearense de Umbanda. Mas eu já tinha trabalhado muito, já tenho lutado muito, eu já não posso mais, já tenho lutado e não podia lutar, né, mas lutei, política, pra ver se levantava o prédio mas não pude. Bom!

*IP - Por que a senhora não construiu o Prédio da Federação?*

*MJ -* Você sabe, saúde, melhora de vida, tudo isso. Porque muitas vezes os camaradas são rico mas há perseguição, perseguição de espírito, perseguição de seu fulano lhe persegue, e aqui ali, de invocação, de tudo. Você não queira saber o que é uma invocação espírita, ruim, dos

espíritos que já morreram tuberculosa, morreram disso, morreram daquilo outro, em cima de uma pessoa. Se você, seu pai é religioso, sua mãe muito religiosa, não acreditam em coisa nenhuma, pode uma pessoa do momento para o outro ser passado, morrer. Aqui tem entrado muita gente louca, como entrou agora um de bordo, louco, louco, louco, três dias trancado, que a mulher dele bateu aqui a uma hora da madrugada, eu disse: “eu não posso fazer nada, não tem médium” porque meu trabalho tudo é com vibração e desmancha de trabalho, tudo isso, desenvolvo, mas isso aí... todo trabalho meu é com isso.

*IP - E louco, quando vem?*

*MJ.* - Tem que dar comunicação, né. Se é uma corrente jogada dá comunicação e a pessoa tem que ficar bom, né, como esse que graças a Deus que tá bom.

*IP - Esse que a senhora. falou ficou boa?*

*MJ* - Graças a deus, veio no outro dia, fiz vibração, quando foi 6ª feira, ele teve aqui, fiz novamente, fui verificar não tinha mais coisa nenhuma, ele ficou bom. “Mãe Júlia, graças a Deus que eu não acreditava e hoje tô acreditando que existe” ele e o filho. São toda essa coisa, né, mas isso tudo é preciso que se ore e peça ordem e tudo pra ser um médium limpo, né, porque se for um médium que viva bebendo, que viva fulguteando, que viva, que viva fazendo e acontecendo, o que que se pode esperar de um médium desse? O que? Não se espera coisa nenhuma. Porque por



exemplo você tando numa necessidade, você vem na minha casa, me encontra por exemplo embriagada, que valor você pode me dar? É a tal coisa. Isso é uma coisa muito fina!

*IP - Quer dizer que um médium não pode beber?*

*MJ -* Bebida de espécie alguma, nada, eu não admito. Chegou ontem aqui um rapaz à mandado não sei de quem, eu olhei pra ele e disse “Você bebeu, não bebeu?” “Não, bebi ontem”. Ontem? E porque ainda tá fedendo à bebida do jeito que você está? Eu não boto a mão na cabeça da pessoa que bebe, seja ele maior do que a Virgem. Vá para casa, durma, fique bom e venha noutra dia.

*IP - Mãe Júlia, aqui no centro tem pessoas se desenvolvendo? Tem sessão de desenvolvimento para as pessoas?*

*MJ -* Tem mas eu não tô muito gostando mais porque eu já desenvolvi muita gente. Olhe, só médiuns de cabeça feita por mim eu tenho 600 médiuns de cabeça feita por mim, batizado pela Umbanda, aqui, no Rio, Brasília, interior, por aqui tudo tem. Umas já morreram, outros tão aí, não sei muito bem. Agora mesmo tem uns esperando por mim no Rio por mim, tão doido que eu vá, que eu vá. Agora ontem eu não trabalhei porque eu trabalhei dia de Santo Antônio, né, trabalhei muito, veio o velho, o velho de Santo Antônio e tudo. Agora nem também na véspera de João Batista de tá nas suas coisas, dançar, tarará.

*Nós vivemos; eu sou eu, mais três moças que trabalham comigo não temos marido, nós não temos homem,*

nós não temos nada, então é os nossos amigos, as criaturas que nos auxiliam. Pra você vê, ela está morando numa cada muito boa, é. Vocês não estão vendo? Eu boto política, tudo pra que? E não pode fazer nada. Tem tempo que a Federação fazia muita festa, tenho o terreno muito bom, pra fazer um grande prédio mais que nós não podemos fazer nada. Encheu d'água com essa chuva, com esse chovoeiro, choveu muito e de forma que eu mudei pra cá, é aqui todos os sábados, a umbanda em mesa branca todas as segunda-feira. Pois é, você sabe que o dia de trabalho aqui é aos sábados e 2ª feira mesa branca. Eu vejo que um médium tá perturbado com o espírito eu mando. ...eu tento afastar, né, pode vir 2ª feira pra mesa.

*IP - Mãe Júlia a senhora disse que aqui não vinha caboclo e não vinha índio, não vinha Exu.*

*MJ - Meu filho é o seguinte: estautá né, eu digo, eu não gosto dentro do meu terreiro, nem estautua também de Exu, porque tudo isso você sabe que nessas casa toda tem e muitos que trabalham por aí, tem, no altar deles eles botam, estautua de índio e de Exu, tudo isso eles botam, mas meus caboclos vem, vem índio, vem orixás. Essa falange de São Sebastião é a falange da mata, é a falange de caboclo, de índio, agora Ogum, São Jorge é muito Oriental como São Sebastião também é Oriental, mas tem a falange dele, tudo é separada, a falange de Ogum que já pertence muito ao mar e pertence mata também, Ogum pertence à mata, tem não*



sei quantos Ogum cavaleiro de São Jorge e São Sebastião a parte da mata. São Sebastião morreu em Laranjeira, todo mundo sabe disso, toda essa coisa, isso aí já pertence à outra banda, já pertence à mata, é tanto que mata não pode tocar fogo, não pode se fazer ponto de fogo em mata, porque é proibido. Agora Xangô, Iansã, tá, Santa Bárbara que é a dona do relâmpago trabalha com São Gerúndio. São Gerúndio é Xangô, é o dono da pedreira, é tanto que médium que é feito, ele não pode absolutamente atravessar rio sem um “salvar”, salvo bom das águas, não pode ir pra mata a não salvar o povo da mata. Não pode avistar pedreira. Tem que salvar Xangô e Iansã que é os dois que trabalham, é o dono do relâmpago, é o fulminado, e Xangô é o dono do Trovão. Trabalham eles dois, Xangô e Iansã.. Cada Orixá, quando se diz assim Orixá pertence a um Santo viu, não é o caboclo índio e tal, já não se dá o nome de Orixá, se dá o nome é caboclo, é índio. Pajé já é outra coisa, pajé, Preto Velho que dia 13 que eu festejo também, Vovó Conga é linha de Congo, vem dia 13 de maio.

*IP - Isso é o preto velho?*

*MJ.* - Eles vem todos de branco, tem que se vestir tudo de branco, eles vem, pode fumar e fazer caridade, dar passe, dar tudo e se assentar nos seus banquinhos, é muito interessante. Agora Cosme e Damião, São Cosme e São Damião tem a falange de meninos, deles né, porque São Cosme e São Damião foram entre na terra, são uns menino muito elevado, são uns meninos medonho, pra fazer ponto pra eles tem de fazer ponto de 2,3. Isso aí no dia deles eu tenho que fazer essa mesa alta assim de presente pra dar às crianças.



*IP - Às crianças aqui da redondeza?*

*MJ - Ahhh! É duma fila à outra, se dá bombom, bolo, tudo quanto é de bebida de criança, tudo, tudo, tudo, tudo.*

*IP - Mãe Júlia, pode me dizer quais são as principais festas na Umbanda que a senhora comemora?*

*MJ - Preto Velho no dia 13 de agosto é preto velho; no dia de Iemanjá você sabe, é dia 15 de agosto eu festojo Iemanjá. Já fiz muita festa importante, muita festa de embalar muita gente. Eu ia com meus médiuns, arrumava caminhão no dia 31 de dezembro, botava meus médiuns e ia cantar pra Iemanjá lá na praia.*

*IP - Dia 31 de dezembro?*

*MJ - Era, e quando dia 15 de agosto ia com meus médiuns, ia cantar, aí levava flores, perfumes, champagne para ela, e tal fazia aquela mesinha e botava tudo aquilo, viu, pra ela, pros meninos. Agora quando eu comecei a fazer as festas levando Iemanhá, era tanta gente, tanta gente, ia até freira pra ver como era, como não era, viu, eu levava a turma toda, os meninos, esse povo curioso, né, e eu tudo bem e de forma que aí foi chegando o tempo, o pessoal vendo e tal e teve uma ocasião que eu acabei de falar pela TV, o bispo entrou também falando... Ora, se parecia que tava... Nossa Senhora da Glória que é a padroeira daqui né, pra nós é da N. S. Glória e é a N. S. Assunção, parece que tava esquecida, não falar de procissão nem nada e eu fazia a minha, né? E a gente, quando esse pessoal viram isso aí*

danou-se. A Praia do Futuro hoje tá outra mas quem fez a Praia do Futuro foi Iemanjá.

*IP - Quem começou a fazer isso lá foi a senhora?*

*MJ - Foi, levando chuva. Já era pra ter estátua de Iemanjá na praia. Já era pra ter.*

*IP - 13 de julho que é dia de Santo Antônio. Também é festa?*

*MJ - É. Junho. Nanã Buruquê, a Sra. Sant'Ana é a enviada dela, Nanã Buruquê, Sra. Sant'Ana que é a avó de Iansã. Bem, isso aí eu tenho que festejar, tenho que canta pra ela. Agora Cosme e Damião, no dia 27 de Setembro. Outubro eu nunca gosto de festejar não, outubro é Xangô, no dia que eu quero arriar Xangô eu arrei. Agora 4 de dezembro, Iansã, Santa Bárbara ela vem tem que abaixar a enviada dela, não é ela, é a enviada dela. Oito de dezembro é Oxum, a enviada de N.S. da Conceição. Eu também festejo. Tenho que fazer essa festa, tem que cantar pra ela. No Natal faço só o ponto de Oxalá. Agora S. Sebastião no dia 20 de janeiro...*

*IP - É o dia do Santo da senhora? A senhora. não é de Ogum?*

*MJ - Sou filha de Ogum, mas... Sou de Ogum, S. Sebastião não.*

*IP - Ogum é S. Jorge?*

*MJ - Ogum é S. Jorge. É o Oxóssi... toda linha de Ogum você ouvir falar, toda linha de Oxóssi, pertence a*



Oxóssi pertence a S. Sebastião. Agora, vem Oxóssi encruzado com Ogum, é tanto que tem Ogum com Oxóssi. Às vezes tem muito filho aqui que quando eu trabalho, dou passe, dou tudo, eu sei quem é o guia. Recebo as intuições, tenho as intuições. Vem, vem, e tem o médium de transporte, tem o médium de incorporação, tem o doutrinador.

*IP - Eu não entendo, então eu gostaria que a sra. me ensinasse qual a diferença do médium de transporte e médium de incorporação?*

*MJ - O médium de transporte é uma coisa muito fina, o médium de transporte, se o doutrinado não tiver força moral ele pode ser passado, pode morrer, viu! Porque o médium de transporte quando ele se transporta por exemplo, há necessidade de fazer trabalho e tem um... Transportam o cavaleiro que tá perseguindo aquele filho para o mal, tem que fazer o trabalho, ele fica estirado aí. Enquanto o espírito dele... ele tem que se afastar... aí ele precisa pedir força pro transporte, força pro anjo da guarda, o guia, o pai de todos pra aguardá-lo e o médium do doutrinador tem que tá vigiando com toda a calma e com todo o silêncio e orar e pedir o cavaleiro que vá pr'aquele canto que ele... e trazer o espírito que tá fazendo isso.*

*IP - Isso é o médium de transporte, aliás a senhora falou de outro, o de intuição.*

*MJ - Bem, o de intuição por exemplo: Você diz: "menino, vai acontecer isso assim, assim" e às vezes dá o*



caso de acontecer, isso aí você tem.... arrecebe as intuição. Você, por exemplo, você sente qualquer coisa pisada perto de você, isso aí é um elemento, isso aí são elementos, viu, tudo isso às vezes em sonho mesmo você as recebe, você... a pessoa vem e pode dizer isso assim, assim. Hoje em dia por exemplo, a pessoa tem que ter muito cuidado na vida, porque a quantidade de elementos que vive no mundo tá assim... como as abelhas, muitos pensam que a pessoa desencarnam, morrem, desencarnam e vai logo para o céu. É engano! Eles ficam aqui na terra, é preciso que se ore, peça, rogue muito pra ele ver que não pertence mais a esse planeta terrestre, tá? Porque que às vezes há tanto desastre? Às vezes há tanta da coisa, é por causa dos elementos que andam por aí. Nesses hospitais, tantos loucos, às vezes a pessoa pensa que é louco, é nada, são os elementos que viem ao lado, tudo isso. Você vê que hoje tem médicos que manda procurar sessão espírita.

*IP - Tem o quê?*

*MJ -* Médicos, médicos espíritas já tem muitos por aí, mas eles não querem se declarar assim; e até da Assistência tem mandado pra cá. Tem inveja, por exemplo você tem que fazer uma carreira às vezes próprio amigo tem inveja daquilo, tudo isso pode... O mundo já assim! É como eu digo, canso de pedir aqui, orar e pedir e pedir que esse povo deve orar muito, pedir muito a Jesus! Não é o pensamento, rezar uma prece... porque a prece que o Nosso Senhor deixou é a maior reza que o N. Sr. deixou no mundo foi o “Pai Nosso”.

*IP - Mãe Júlia me diga uma coisa, a sra. tava falando que a pessoa desencarna mas não vai logo pro astral.*

*MJ - Ah, nada meu filho, é engano! Assim não existia espírito perturbando! Ei! Ah, ele tem que se educar, ele tem que ver que não pertence mais a este planeta terrestre, tudo isso ele tem que ver, e tudo isso tem que orar por ele, tem que fazer ponto de luz às 2<sup>a</sup> s feiras, entregar aquele espírito, aquela criatura que esclareça ao anjo de guarda dele, que a mostre, o caminho que ele deve seguir que não pertence mais a isso aqui. Isso é que deve fazer.*

*IP - E depois que a pessoa já se iluminou?*

*MJ - Bem, depois que a pessoa já receba um pouquinho de luz ele aí já compreende o caminho que ele tem que seguir. Isso aí tem que assubir de... não se sobe numa escada? Tem que assubir de degrau em degrau, daqui e daqui e daqui, até. É, é o astral, é, até porque quando um espírito que já tá um pouquinho de luz, ele não vem mais à terra, ele já tá noutro caminho, é muito fino.*

*IP - É por isso que a senhora diz que Santo não baixa?*

*MJ - Santo? Deus a livro e meu filho! Que que seria? Acho que o mundo se acabava, vem as linhas. Vem o que pode vir é os enviado deles mas deles mas eles mesmo absolutamente! Por exemplo, a gente dá o par, dá tudo, vem agora a gente pede a permissão a Jesus, a Maria Santíssima, em conformidade o médium, né? A mediunidade dele. Agora lá dos altos derrama seus raios benéficos. Um médium arre-*



cebeu um santo, mentira, nem vá nisso, pelo amor de Deus, não acredito absolutamente, não vá acreditar porque é uma injustiça, uma infâmia, porque não pode vir um espírito, mas pode vir um enviado dele com um pouquinho de luz pra ajudar. Não meu filho, não pode nem acreditar, pelo amor de Deus, nunca. Não, porque você pode ir em qualquer centro por aí e qualquer uma dessa pode dizer que abaixa né, é uma infâmia, ora. Um superior não pode baixar...

*IP - Mãe Júlia fale mais da Praia do Futuro*

*MJ -* A Praia do Futuro não era a Praia do Futuro. Era toda esburacada. Eu cansei de ir com essas meninas me atolando naquela areia tudo aquilo. Mas hoje a praia do futuro é outra. É tanto que agora dizem que vão uma Iemanjá; uma estauta muito grande de Iemanjá lá. No dia 15 de agosto. Eu já tinha dito aqui que não ia mais fazer esta festa como eu faço todos os anos. De se alugar ônibus/ vai o pessoal dos centros, tudo isso, os filiados vai tudo pracolá, pra praia. Eu já disse que não ia porque, por causa das anarquias de muitas pessoas que vai tomar banho e não respeita, se eu vou com 30 Jesus na Nossa Senhora da Glória pedir a Iemanjá pra todos... quando eu fiz a grande festa, quando houve a copa do Brasil, o Brasil ganhar o jogo eu fiz, né? Na praia foi de forma que muita gente disse: você não pode. Mas você não pode, deixar de não fazer. Ninguém tem nada com isso. É tanto que eu vários convite para a Polícia, para o Exército para a Marinha, pra tudo, tudo... isso eu faço.



*IP - E o que a senhora atribui a essa mudança que houve, porque antes não se aceitava e o poder público vinha aqui e tinha que ficar vigiando na porta enquanto fazia os trabalhos. E o que a senhora atribui que hoje aceitem isso?*

*MJ - É porque eles estão conhecendo, estão vendo. É uma coisa registrada, é uma coisa de valor e é por toda parte e não pode deixar. Porque antigamente eles querem, eles estão apreciando a festa, né? E hoje você sabe que o nosso povo é muito curioso. É por curiosidade, né? Querem ver Iemanjá, e toda essa coisa? Existe muita gente por aí trabalhando por aí bebendo, e nós aqui não admitimos viciados, e muitas vezes eles tem raiva de mim por causa disso. Me diga uma coisa, eu acho que uma pessoa por mais séria que seja pela umbanda, candomblé deve compreender que o médium que está bebendo, qual é que está, a que pertence... Porque não há de dizer assim Jorge abaixou, São Sebastião abaixou, não! São Sebastião não abaixa, São Jorge abaixa, nada disso. Agora tem os enviados dele. As falange dele. Agora me diga uma coisa, tem um irmão trabalhador, enviado de Jesus. Ele pode derramar seus raios benéficos, irmão do médium. Agora ele não admiti esteja bebendo, ele pode? O quê que o álcool dá? Ah! O álcool não pode dá nada. Bebida, essa arrumação de cachaça, essa arrumação toda é de Exu. De Exu nas encruzas, né? Bem tem tudo isso.*

*IP - Mãe Júlia a Federação ela tem ligações com outras Federações no Brasil?*

*MJ* - Tem não. Porque são um pessoal muito incompreensível, são um pessoal que deviam compreender e não compreende. Porque se nós damos uma ordem... Nós não temos tambor, há muitos anos que eu proíbo tambor pelo seguinte: O que eu acho, acho bonito o tambor. Mais que fosse terreiro assim afastado, fora. Mas assim por exemplo: Uma sra. está para descansar, a pessoa está doente com dor de cabeça, com isso tudo, aguentar tambor! Tá, tá, tá,... como eu cansei de dizer isso não fica bem. Eu não uso de acordo tambor, se vocês quiserem botar tambor, pode botar porque vocês são filiados, vocês podem botar mais não em todas horas. Assim como as 10 horas tem gente lá, ... porque não ode ir até tarde, está dando trabalho, até 10 horas. Trabalho da umbanda termina 10 horas, um pouquinho só se faz algum pedido assim.

*IP* - *Na Umbanda a hora assim de meio dia, de 6 e de meia noite, não é a hora que se pede trabalho não?*

*MJ* - Porque não pode, a não ser cura. Como seja este rapaz que chegou aí a noite. Nós somos como médico, nós temos que atender. Se alguém vier a minha procura eu tenho que levantar para atender. Tenho a obrigação de atender, por causa das minhas religião, não é? A gente tem que fazer. Nós não podemos dizer assim: Não se faz a caridade; tem que se fazer. Agora eles deixam por coberto. Você vê, a gente ascender vela pro anjo da guarda, proteger, dá força; tudo branca, nada de cor! Eu tenho verdadeiro horror a vela de cor.

*IP - Por que a Sra. não deixa acender as velas de cor?*

*MJ -* Minhas roupas, meus trajes de santos de Iemanjá é tudo branco. Ogum é que, é blusa branca e saia vermelha. Oxossi em guia de São Sebastião, saia cor da mata; saia verde, com a blusa branca. Oxum; da banda do ouro, prá nós. Amarelo e branco. Amarelo da cor de ouro; a saia. Cosme e Damião: róseo. Agora João Batista, nós fazemos trabalho com João Batista podemos botar todas cores de róseo. São João Batista também, Oxum, Iansã, é toda branca. A pessoa gosta de roupa estampada, mais as nossas é tudo assim, passa aí fora gritando Mãe Júlia? Mas isso quer dizer, que hoje em dia eu só vou procurar pessoa que eu vejo... assim como Antônio Azul, outras pessoas de responsabilidade. A não ser eu não saio da minha casa pra fazer caridade. Porque pode haver muita traição de alguns. Assim eu tenho que levantar aqueles que estão caídos; como a Pomba-Gira, do cemitério. Vamos botar aqueles Exu dos cemitérios pra botar nos encostados, nos outros pra invocação. Tudo isso é contra; tudo isso é contra pra nós. Negócio de invocação, por exemplo tem umas tal de invocação até de copos, pra que me pergunte que eu não sei. Trabalho de mata não me pergunte que eu não sei. O que eu tenho que fazer é na minha casa. Em desmancha de trabalho; uma pessoa que chega doente em minha casa; Mãe Júlia eu estou nesta situação assim, assim; então eu vou aos pés e pense em sua casa. Você vai pensar em sua



casa vê até onde você dorme. Se você trabalha fora, tem birô, tem tudo, você tem que pensar. Tem que apelar é com eles. Se tiver bem, também se não tiver eu digo. Depois daqui tem um guia de caboclo, de Exu, de outro lugar, tem que desmanchar. Eles que fizeram vem desmanchar. Nem é Oxum, nem São Sebastião, quem vai desmanchar; é eles que fizeram que vão desmanchar.

*IP - A senhora. não sai daqui pra fazer trabalho na mata?*

*MJ - Não. Se você dizer assim Mãe Júlia onde é que fica uma mata? Pode me perguntar porque eu não sei. Porque no dia que eu for numa mata pra fazer uma obrigação pra seu Oxossi, eu sei o que, que eu levo. Eu vou levar aquela obrigação pra ele; eu sei qual a obrigação que eu vou levar pra ele. Chego lá de baixo de um pé de árvore, ali eu entrego pra ele, tá Qui. Seu vinho branco, seu copo com vinho, o charuto, mais você sabe eu entrego pra ele é sua obrigação; tá qui sua obrigação. Agora tem gente que trabalha até com gato preto, com isso, com aquilo; com onça tigre, com num sei mais o quê, invocando o seu espírito na mata pra botar um encosto ali. Aquilo que eu não quero na minha casa eu não vou botar na porta do meu vizinho.*

*IP - Tem terreiros por aí que trabalham...?*

*MJ - Demais. Eu não faço meu filho; porque esse negócio de derrubar eu sou contra. Eu tenho tanto ódio, quando a pessoa invoca os espíritos, manda que eu vou*

doutrinar. Que o espírito que é invocado pra derribar, é pra deixar em ponto de bala, como esse pobre que estava aí. Tudo louco, tudo invocado, louco. Depois de ficar louco, pronto acabou. Pra você vê, acontece isso num homem louco, foi fazer operação sem ter doença nem nada; o que é isso? É as correntes, é as correntes do mal. Que aqui no nosso Ceará está um caso sério.

*IP - E porque que a senhora acha isso, que está um caso sério; por causa dessas correntes?*

*MJ -* Porque são safados, são ordinários. Querem fazer mal uns aos outros. Por exemplo? Você não tem natureza; se você não tem natureza de mandar fazer mal a esse ou a outro qualquer, se você tem, se você não tem. Chega uma acolá e tem. Porque nós não podemos, se você tem, você não vai fazer mas se o seu instinto pede pra fazer, você manda fazer. Quero isso, isso e isso; quanto é? É tanto. Eles já sabem, polícia, todo mundo sabe. E tanto quando vai por exemplo: se for um filiado aqui do centro de umbanda. Filiado aqui da Federação Espírita Cearense de Umbanda é diz na polícia. Dá onde é? É da M. J. Manda, manda, porque se seu Oxum souber e vier aqui.

*IP - As pessoas se registram aqui, preenchem livros, escrevem? Como é que uma pessoa faz para registrar um centro; quer abrir um centro como é que ela faz? Vem aqui e como é que ela conversa com a senhora?*

*MJ -* Registra. Porque outro centro não dá pra fazer, mas o que a senhora quer é registrar.

*IP - Mais o que é preciso?*

*MJ - Ela vem e fala. E se nesse dia não for possível então eu marco para outro dia pra ela vir apanhar o registro. As vezes eu entrego muitos. E às vezes tem aqueles que não tem a cabeça muito certa para ir no cartório, aí eu mesmo mando reconhecer a firma, aí dou aquele recibo. Aquela carteirinha.*

*IP - Quantos centros, Mãe Júlia tem já registrados aqui?*

*MJ - Tens uns 250. A União Espírita.*

*IP - Quer dizer que tem a Federação, tem a União?*

*MJ - Tem a Federação que a nossa foi a primeira a ser registrada. A Federação Cearense de Umbanda, que é nossa. Agora para o dia 5 de janeiro que o pessoal diz que não havia inverno. Um dia desse chegou uma sra. aqui, Mãe Júlia, eu queria saber se vai haver inverno? Você vá rezando um terço porque eu não estou pegando nada. Mais há inverno, vai chover em lugares mais do que outros. Mais inverno nós vamos ter. E nós mulher só veve pra sofrer. Aí Mãe Júlia é porque as mulher que vocês vê, hoje andam tudo nua no meio da rua e os home já sabe como é, os home não vai fazer nem questão de casar não. Eles não pensa em casar e sustentar mulher não. Eu tenho um uma família que eu trabalho aqui pra ele. Mãe Júlia. O que é que as mulher vão vender, vão cair de mais; há eu não sei não. Eu digo eu não sei; vocês vão sofrer. Eu tenho uma que chora muito,*



sabe? E quando chega a Copa do Brasil, eu tava aqui, que eu tinha um menino que era muito; gostava de jogo. Aí ele me perguntou, quem vai ganhar é a Itália ou o Brasil? Aí eu disse quem vai ganhar é o Brasil. E ele esperava mais alguma coisa. Aí eu saí daqui de dentro que eu estava orando. Eu digo olha! A Itália vai perder, quem vai ganhar é o Brasil. E eu fiquei esperando mais alguma coisa. Quando saio daqui vou pra feira. Lá vai ela atrás de mim, cadê a mãe Júlia? Lá em cima. Mãe Júlia, Mãe Júlia, mais o que; Deixa, deixa, deixa. É preciso curar tudo. E ela já estava mais ou menos. Mãe Júlia deixa eu lhe perguntar uma coisa. O Brasil ganha ou não? Ganha. O Brasil ganha. Com 3 gol a 1; o Brasil vai ganhar. Quando eu vim da feira, ele fechou o rádio e disse: a Mãe Júlia disse que o Brasil vai ganhar. Agora eu orava e podia tanto na ocasião. É assim todas essas coisas. A lua, a noção da lua, vocês estudam mais não tem estudo... Eu tô ocupada tô orando. Mãe Júlia eu queria saber se a lua apita alguma coisa. Eu lá quero saber se a lua apita alguma coisa porque a lua não apita nada, nada.

*IP - Mãe Júlia a sra. falou que aqui não usa tambor? Tambor a sra. não usa; a sra. explicou os motivos. Mais por exemplo, o tambor não faz parte do ritual, não?*

*MJ - Faz.*

*IP - E pra não usar isso, não interfere?*

*MJ - Não. A não ser que outro centro filiado e que pegue tambor, também não vou dizer que não é bom. a gente bater. Porque outro centro pode bater, mas o meu aqui*

não. Aqui também tem um pessoal que tem a arrumação de bater tambor, mas a gente não. É só umas batidinhas. Mãe Júlia. Quem quer uma, quem não quer não usa pronto... Não admito a pessoa beber e entrar aqui no centro. Nem cabelo cortado também não, aqui não é teatro. Nós somos tudo separadas. As mulheres aqui, aqui, e aqui é as cadeiras das médias. Mulher misturada com homem eu não quero. Tudo separado, mulher pracolá e o homem pra lá. Armando de jeito nenhum.

## **BIBLIOGRAFIA**

- ANDRADE, Mário de. Macunaíma, o herói sem nenhum caráter. São Paulo, Martins, 1979
- BARROSO, Oswald. Reis de Congo. Fortaleza. Museu da Imagem e do Som, 1996
- BASTIDE, Roger. Religiões Africanas no Brasil. São Paulo, EDUSP, MEC, Companhia Editora Nacional, 1978, 2 v
- \_\_\_\_\_. Ultima Scripta.. Archives de Sciences Sociales de Religions, Paris, nº 38, p. 3-47, juil-dec. 1974
- BEZERRA, Analucia S. Bastiões: memória e identidade. PPS / UFC, Fortaleza, Dissertação de Mestrado. Mimeo, 2002
- BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Porto, Difer, 1989
- BROWN, Diana. Umbanda, politics of an urban religious movements. Columbia, 1974. (Tese Ph.D. Columbia University, mimeo)
- CAMPOS, Eduardo. Revelações da condição de vida dos cativos do Ceará., Fortaleza, Secult, 1984
- CÂNDIDO, Antônio. A dialética da malandragem. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros. São Paulo, nº 8 p. 67-89, 1970
- CARNEIRO, Edison. A Sabedoria Popular. Rio de Janeiro, MEC / Instituto Nacional do Livro, 1957
- CARVALHO, Gilmar de. Publicidade em Cordel: o mote do consumo. São Paulo:Maltese,1994
- CASCUDO, Câmara. Made in África. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1969



- \_\_\_\_\_. Maleagro. Rio de Janeiro, Editora Agir, 1951
- CLASTRES, P. Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne. Paris, L'Homme, T.III, n 1, 1962
- DANTAS, Beatriz Góes. Vovó Nagô e Papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro, Graal, 1988
- DELAUNAY, Daniel. La fragilité séculaire d'une paysannerie Nordeste - le Ceará (Brésil). Paris, Editions de l'Orstom, 1988
- FERNANDES, Iaco. Notícias do povo cearense. Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceará, 1977
- FURUYA, Y. Umbandização dos cultos populares da Amazônia: a integração ao Brasil (Org) Nakamaki, H. e Pellegrini Filho. A possessão e procissão: religiosidade popular no Brasil. Osaka-Japão. Senri Ethnological Reports 1, National Museum of Ethnology, 1994
- FERRETTI, M. M. R. Desceu na Guma. São Luís, SIOGE, 1993
- GIRÃO, Raimundo. A Abolição no Ceará. Fortaleza, Editora <sup>a</sup> Batista Fontenele, 1956
- MOTTA, Roberto. A Cura no Xangô de Pernambuco. In Scott, Perry (Org) Sistemas de cura: as alternativas do povo. Recife, UFPE, 1986
- NIREZ. O balanceio de Lauro Maia. Fortaleza, Secult, 1991
- O culto da umbanda face à lei. Anônimo, Rio de Janeiro, 1942
- OLIVEIRA JR, Gerson. Torém: brincadeira de índios velhos. Reelaboração cultural e afirmação étnica entre os Tremembe de Almofala. PPS / UFC, Fortaleza, Dissertação de Mestrado, Mimeo, 1997
- ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. Petrópolis, Vozes, 1978

- PAIVA, Oliveira. D. Guidinha do Poço. São Paulo, Editora Ática, 1995
- PINHEIRO, Joceny. Arte de contar, exercício de rememorar: as narrativas dos Índios Pitaguary. PPS/ UFC, Fortaleza, Dissertação de Mestrado, Mimeo, 2002
- PERUCCI, A. Flávio. A Magia. São Paulo, Publifolha, 2001
- PORDEUS JR., Ismael. A magia do trabalho - macumba cearense e festa de possessão. São Paulo, Terceira Margem, 2000, 2ª Ed.
- \_\_\_\_\_. Uma casa Luso - Afro - Brasileira com certeza. Emigrações e metamorfoses da Umbanda em Portugal. São Paulo, Terceira Margem, 2.000
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Fontes inéditas para a história indígena do Ceará. Série Estudos e Pesquisas- Cadernos de Ciências Sociais, n20, NEPES /Mestrado em Sociologia - UFC, Fortaleza, 1992
- PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões Afro - Brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In Horizontes Antropológicos, nº 8, Porto Alegre, UFRGS, 1988
- RAMOS, Arthur. O negro brasileiro. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1934
- RÍEDEL, Oswaldo. O escravo no Ceará. In Org. Girão, Raimundo. Da senzala para os Salões, Fortaleza, SECULT, 1988
- RODRIGUES, Nina. O animismo fetichista dos negros bahianos. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Typ. Lyth, Moreira e Maximiano, 1894
- SHADEN, Egon. A mitologia heróica das tribos indígenas do Brasil. Rio de Janeiro, MEC, Serviço de Documentação, 1959
- THEBERGE, P. Esboço histórico sobre a Província do Ceará.

Fortaleza, Ed. Henriqueta Galeno, 1973

TRINDADE, Liana. A reconstrução da memória mítica umbandista. Águas de S. Pedro, 1983 (Trabalho apresentado no 7 Encontro Nacional da ANPOCS, Mimeo)

VASCONCELOS, Gilberto. Yes, nós temos malandro in Música popular: de olho na fresta. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1977

ZUMTHOR, Paul. Babel ou l'inachèvement. Paris, Éditions du Seuil, 1998

\_\_\_\_\_. Tradição e esquecimento. São Paulo, Ed. Hucitec, 1997

\_\_\_\_\_. Introduction à la poésie orale. Paris, Éditions du Seuil, 1983

### ***OUTRAS FONTES:***

Entrevistas com Dona Neide, Baba Didi, Dona Lourdes, Manuel Oliveira, Dona Nenen, José Maria, Fernanda (terreiro Mamãe Oxum), além das duas entrevistas com Mãe Júlia que estão na íntegra, no anexo.

Consulta aos jornais O Povo e Diário do Nordeste (Fortaleza).



Ismael Pordeus Jr. (Fortaleza, 1948), graduou-se em Ciências Sociais, pela UFC, e optou pela Antropologia.

Ingressou no magistério superior (UFC), cumpriu DEA, em Tours, com Jean Duvignaud, e o doutorado em Lyon, com François Laplantine. Estudou Exu e manteve suas pesquisas no campo das religiões afro-brasileiras.

A tese de professor titular em Antropologia, publicada com o título de “A Magia do Trabalho” (Fortaleza, Secult, 1993), ganhou segunda edição pela editora paulista Terceira Margem, em 2000.

Esteve, por oito anos, à frente do Acordo CAPES-COFECUB, de intercâmbio entre a UFC e a Université de Lyon, da qual foi professor visitante. Coordenou a Pós-Graduação em Sociologia da UFC. Interessou-se pelas religiões afro-brasileiras, no contexto português.

Cumpriu pós-doutorado em Lyon e conheceu Virgínia Albuquerque, portuguesa que se iniciou no Brasil, e montou o primeiro terreiro de Lisboa, protagonista de seu livro “Uma casa luso-afro-portuguesa com certeza” (São Paulo, Terceira Margem, 2000).

Deu prosseguimento às suas pesquisas, e lançou “Portugal em Transe”, pelo prestigiado selo da Imprensa de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Lisboa, em 2009, que logo ganhou uma segunda edição.

Aposentou-se da UFC, em 2008, mas continua a fazer pesquisas no Brasil e em Portugal.



## COLEÇÃO OUTRAS HISTÓRIAS

A *Coleção Outras Histórias* é um projeto editorial do Museu do Ceará, iniciado em janeiro de 2001, que busca incentivar o interesse do público amplo pelo conhecimento e reflexão sobre dimensões variadas de nossa história. Movida por um senso de responsabilidade institucional em fomentar um espaço de discussão em linguagem acessível, sem prejuízo do rigor acadêmico, a coleção assume e reitera o compromisso do Museu com uma prática educativa voltada à construção do juízo crítico.

A multiplicidade de abordagens e objetos de investigação reunidos em *Outras Histórias* encontra-se, para fins de sistematização e organicidade, dividida em três núcleos temáticos: estudos de cultura material, especialmente direcionados para o acervo da instituição; pesquisas no âmbito do conhecimento histórico, ou de áreas afins, relevantes para melhor compreensão do referido acervo; publicação comentada de documentos inéditos, de modo a promover a divulgação de vestígios e testemunhos que possam servir de subsídio a trabalhos futuros. Cada proposta de publicação é avaliada por um conselho consultivo de pesquisadores e professores do ensino superior com titulação de Doutor, nomeado especialmente para tal finalidade.









**EXPRESSÃO**  
GRÁFICA

Rua João Cordeiro, 1285  
(85) 3464.2222 • Fortaleza-CE  
[www.expressoografica.com.br](http://www.expressoografica.com.br)

FILIADA À CÂMARA BRASILEIRA DO LIVRO





Caboclos, pretos velhos e exus fazem a festa e trabalham na umbanda cearense. Durante décadas, foram um caso de polícia.

Ismael Pordeus Jr., cujos estudos remontam aos anos 1970, se volta para os tambores que rufam nesta nossa aldeia.

A umbanda ocupa o centro da cena, como religião brasileira, sistematizada na década de 30 do século XX. Mas traços, fragmentos, vestígios de cultos ancestrais já estavam no catimbó indígena. “Era de jurema o bosque sagrado” escreveu Alencar em nosso mito fundante. Iracema “trazia numa folha gotas de verde e estranho licor vazadas de igaçaba, que ela tirara do seio da terra”.

Na luta para oficializar os cultos de procedência africana, no Ceará, Mãe Júlia reivindica um pioneirismo, e tem aqui, em um anexo, duas entrevistas.

Este livro dialoga com a coleção indígena (cachimbos, machadinhas, cerâmica, urnas mortuárias, colares, flechas, arte plumária) e com os instrumentos de tortura aos escravos do acervo do Museu do Ceará.

