

OS PROCESSOS DE REETINIZAÇÃO DA UMBANDA PELOS GRUPOS INDÍGENAS NO CEARÁ

Ismael Pordeus Jr.¹

O presente estudo recai sobre os processos de reetinição da Umbanda nos grupos indígenas que reivindicam sua etnicidade no Ceará. Esse fenômeno pode ser observado entre os Pitaguaris, nas cercanias de Fortaleza, e entre os Tremembés, em Almofala, o primeiro grupo a ser reconhecido pela FUNAI, no litoral oeste do Estado. Até alguns anos, a dança do Toré, quando é utilizado o moco-ro-ro (fermentação de suco de caju), era identificada como sendo “coisa de índio velho”, servindo assim como sinal diacrítico de indianidade. Com a adesão desses grupos à Umbanda, processam-se práticas religiosas que irão reforçar, com esses sinais, a reconstrução da identidade étnica, conduzindo a novos fenômenos ainda não constatados no panorama das práticas dessa religião no Brasil.

Há algum tempo vimos refletindo sobre a problemática das identidades, caboclo/índio, assim como sobre a necessidade de nossas pesquisas acrescentarem a essas questões as especificidades culturais do Ceará com respeito ao imaginário na religião umbandista. Essas preocupações foram por mim tratadas em um ensaio, Ceará: Terra da Luz, Terra dos índios (PORDEUS, 2002)

Chamamos a atenção para dois momentos da construção da categoria cabocla. Procuramos demonstrar que, como categoria social, o caboclo não se põe de uma forma natural; é um objeto da estratégia utilizada pelos grupos sociais. Assim sendo, essa categoria é também situacional no que diz respeito às circunstâncias de favorecimento ou perdas simbólicas que trará ao grupo em questão.

Em um primeiro momento, a nomeação da categoria cabocla está impregnada no tempo, e na história econômica, a uma atividade relacionada à implantação do Pacto Colonial nos sertões no que hoje é designado de Ceará.

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

1. Professor Doutor da Universidade Federal do Ceará

na perda, sem sofrer a dominação cultural em substituição à violência e a coerção dos grupos hegemônicos.

De Índio a caboclo – A identidade fragmentada

A questão aqui é indicar 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 no novo país em benefício de um não especificado caboclo, sertanejo, marginalizado, espoliado, sem rosto.

Em um estudo antropológico sobre o campesinato nordestino, especificamente no caso do Ceará, Daniel Delaunay (1988), em um trabalho exaustivo da bibliografia clássica, demonstra como se deu o processo de mutação da população indígena: o engajamento e a transformação dessa população em caboclos.

Para o autor, o primeiro momento desse processo é a relação entre missionário e neófito, onde se esconde a relação política com características carismáticas, e a missão ou redução onde ocorre o processo de sedentarização das tribos indígenas. Os primeiros missionários possuem a virtude dos chefes – a eloquência, a generosidade e a magia, em suma, a promessa da “terra sem mal”. Impõem-se por um discreto recurso à coerção. Ao longo do tempo 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, tornava-se a ocasião das narrações místicas, a ordem do mundo e a promessa de uma terra nova” (CLASTRES, 1962).

Algumas danças caboclas permaneceram até o princípio do século XX, como a festa de caboclos da Porangaba, onde os fiéis saíam em procissão para Caucaia. Porangaba e Caucaia sendo antigos redutos indígenas hoje integrados a Fortaleza. A permanência da dança do torém entre os índios Tremembés de Almofala e entre os Pitaguaris em Maracanaú é utilizada como “afirmação étnica” na perspectiva de Gerson A. Oliveira (1997).

O Caboclo – uma identidade situacional

Nas pesquisas feitas sobre as terras indígenas entre 1706 a 1744, Sylvia Porto Alegre fez um inventário mostrando que esse período é o de implementação dos aldeamentos indígenas. Posteriormente, com a ex-

pulsão da Companhia de Jesus, “os aldeamentos missionários foram transformados em cinco vilas de índios: Arrouches (atual Porangaba), Messejana, Soure (atual Caucaia), Monte-Mor-o-Novo (atual Baturité) e Vila-Viçosa-Real (atual Viçosa). Sem estatuto de vila foram mantidos, ainda, os aldeamentos de Amofala, Monte-Mor-o-Velho (atual 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. 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 caso de dizer que no Ceará não existiu índio, isso é menos verdade, índio não, índio agente acredita que é um apelido, povos né, por exemplo nós somos Povos Tremembé, Povo Tremembé e que os índios foram disseram que deixaram de existir através do decreto declarado em mil achos que vocês sabem, em 1863, esse decreto foi que decretou que não existia mais índio, o que foi que aconteceu, nós ficamos parado escondido por de trás do decreto, após a Constituição (1988), que nos veio com vários direitos legais que, deu como bem a segurança aos povos indígenas ser reconhecidos como índio, aí foi que nós tivemos todos, tivemos a força, causa de dos nossos ancestrais e vencemos hoje e temos uma terra, a primeira terra demarcada e muitas áreas sem nenhum problema dentro da nossa área...(Pajé Mãe Preta, Tremembé, 2004).

No entanto, a questão da 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 Tremembés, Tapebas, Genipapo-Kanindés, Potiguaras e Pitaguaris, identificados em dez áreas, em 1990, pelo Conselho Indianista Missionário Regional Nordeste” (PORTO ALEGRE, Op. cit., p. 36).

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

Tendo havido uma política institucional de trazer à existência uma categoria populacional, como a do caboclo, impondo-lhe princípios e visão

de mundo, que levam à construção de uma identidade situacional única, ver-se que, hoje, o caminho é inverso. Essas populações procuram fazer, através das instituições que gozam de credibilidade, como a Igreja, a FUNAI, ONGs, o caminho de volta à identidade negada. Isso ocorre porque esse processo necessita do apoio institucional para legitimar a identidade étnica.

É pra nós a nossa religião é a verdade, é a crença né, se nós continuamos com a crença, com a verdade então nós formamos assim um grupo, uma aldeia, é pra se juntar né, com aquela crença nós chega lá. Dentro da nossa comunidade, dentro da nossa religião, nos conseguimos a terra. (Pajé Mãe Preta, Tremembé: 2004)

Essa fala nos remete diretamente a Ernest Cassirer (1992) quando este diz que consciência teórica, prática e estética, o mundo da linguagem e do conhecimento, e as formas fundamentais da comunidade e do estado se encontram, em sua origem, assentados na consciência mítico-religiosa. Assim, essa consciência religiosa será utilizada, entre outros elementos, como sinal diacrítico para demarcar a etnicidade.

O Sentido dos cabocos encantados

Em Notas sobre o Catimbó (1934), Câmara Cascudo nos mostra um dos resultados da bricolagem das religiões indígenas com o catolicismo no Nordeste e no Norte em geral. Ele mostra a interdependência – Macumba, Pajelança, Catimbó, com seu panteão constituído de mestres e encantados dando sentidos a uma visão de mundo onde sagrado e profano se encontram em constante intercomunicação e que se manifestam, principalmente, nas artes de cura, como passamos a ver na fala de Maria Bela pertencente aos Tremembés de Almofala (entrevista realizada em sua casa em setembro de 2005 narrando quando começou a ver “gente diferente” ainda menina):

Aí foram chamar o tio João Cosme, ele foi já velhinho, o bastãozinho dele na mão... Era o pajé. Aí ele chegou e disse assim “ih, mia fia, é corrente arriada, a pobre da menina... mas eu vou suspender...ele que curava...E ele trabalhava com um negócio de encantado, com esprito, o tio João Cosmo. Aí ele ajeitou essas corrente minha, aí disse “pronto, mia fia, agora você pode ir pro Maranhão, pode ir pra onde quiser. Só que quando tiver quatorze ano, que eles arriarem, é duma vez, o trabalho ta feito em você.

Minha fia, quem é do mar... quem é da terra, nasceu pra terra e quem é do mar não avoa, ta aqui, seu serviço ta feito.

D. Maria Bela nos fornece as pistas de práticas religiosas onde os fragmentos das religiões indígenas, jurema, catimbó se integram com o espiritismo e o catolicismo tradicional em uma bricolagem religiosa. Um nítido panteão de encantados e mestres manifesta-se em seus trabalhos de cura:

Aí nós fumo pro Maranhão, quando eu tinha quatorze ano... Quando foi um dia, eu fiquei doidinha dentro de casa, eu sei que, quando aquela força chegou, era d'eu arrebentar tudo, aí diz a mamãe que eu saltei e ai caboclo falou em mim e disse assim “caboco, tu ta encontrado é com o Reis da Luta!... Aí asdepois comecei a trabalhar, o trabalho tava feito, aí comecei a trabalhar, o véi tio João (o pajé) já tinha feito todo o trabalho... Tenho feito cura, graças a Deus tem servido, t'á um que eu curei... trabalhando só com o mestre que concentrou em mim. ...São os cabocos encantados, do tempo que encantava os palácio e os reis, encantava aquelas princesas bonitas, aqueles príncipe, era desse tempo.

Quando fala das curas realizadas, invoca uma história de um homem que estava muito doente e que trabalhou com o caboclo:

Aí o caboclo baixou em mim, um índio véi baixou em mim, começou a cantar dizendo assim: ‘Da onde tu veio feitiço/Da ilha do cajueiro/E eu também já vim mandado/Da ilha dos feitiçeiro/E eu também já vim mandado/Da ilha dos feitiçeiro/O meu arco é de taquara/Meu chapéu de canaê/Da onde tu veio feitiço/Da ilha do cajueiro/E eu também já vim mandado/Da ilha dos feitiçeiro’. Começou a lançar, e começou a desmanchar os feitiço do homem, e no outro dia a mulher dele pediu pra eu ir, eu fui, e o homem ficou bom.

Ainda, em sua fala, faz referência às linhas e correntes como sinônimos, e as qualifica como sendo do mar, do ar, do fogo, da mata, povoadas de nomes – de caboclo, príncipes, princesas e mesmo de o Rei D. Sebastião. Em uma linguagem “caleidoscópica” vai compondo a imagem que permite se pensar a riqueza desse imaginário caboclo relacionado às práticas de comunicação com o mundo invisível. E não irá diferir muito da mãe Júlia que criou a primeira federação de Umbanda, como veremos a seguir.

As Linhas de caboclos no espiritismo de umbanda

Quero chamar ainda a atenção sobre outro ponto: se a nomeação da categoria caboclo em um primeiro momento está impregnada no tempo a uma atividade produtiva, em um outro momento, o índio/caboclo encontraria no Espiritismo de Umbanda a possibilidade de jogar a sua duplicidade no grupo religioso, trabalhando a magia.

A religião umbandista é o espaço situacional onde vai ocorrer a (re)apropriação social, a reconquista do poder de se (re)construir a identidade indígena e ser (re)conhecido através da representação do imaginário da categoria cabocla. Assim sendo, nos dispensamos de maiores explicações sobre outras representações do panteão umbandista, e nos detemos exclusivamente na questão dos caboclos e suas linhas.

A fundadora da Federação de Umbanda no Ceará, Mãe Júlia (1979) fala 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 a mata. Quem diz Orixá diz santo, é a mesma coisa, a gente dá nome de caboclo, mas é índio. E um médio formado não pode trabalhar sem saudar à eles, recebem instruções dele e as doutrinas.

A fala de mãe Júlia, como de outras mães-de-santo, esclarece bastante a questão da ressentização índio/caboclo entre os umbandistas. D. Neide, mãe-de-santo nos diz: “A Umbanda é um culto sagrado aos Orixás, só que a gente trabalha com caboclo” (Dona Neide, 1979).

Encontramos, em nossas pesquisas, seis categorias de caboclos organizadas por linhas. Deixamos as demais categorias caboclas dos Orixás fora de nossa análise apoiados nesse argumento de D. Neide, que todo Orixá tem seus caboclos. Nessa linha de caboclo, a de Oxossi, 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).

D. Lourdes, falando da linha de caboclo, diz:

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 avoraçado, 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. E concluiu fazendo referência à música: “... pra eles a gente tem que tocar com maracá e com o triângulo, pois e com esse som que eles baiaem na eira”.

Nela encontramos caboclos/pretos velhos, como é o caso de Nêgo Gerso e ainda caboclo/exus que trabalham na Umbanda como na Quimbanda como podemos destacar nessas corimbas: “Folha por folha/ Nessa mata tem Simbamba/ folha por folha, nessa mata tem Simbamba/ A velha macumba já rolou/ a velha macumba vai rolar/ Tapuia com seu Simbamba vai trabalhar”. Encontram-se na categoria de Exu o seu Simbamba. Ainda deve ser destacado que esses caboclos cruzados trabalham na encruzilhada: “Virei, virei, virei/ e vou virar/ vou dá sete voltas, vou virar na encruzilhada/ entrando na minha aldeia flecho até os inocentes/ eu atirei, atirei e vou atirar”.

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

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 mesmos que se aproxima da identidade legítima. A identidade indígena dominada encontra a situação onde, simbolicamente, ela pode desabrochar em toda sua pujança no processo de ressemantização da identidade através da posseção dos adeptos do Espiritismo de Umbanda.

Assim como o índio teria (re)conhecida sua identidade perdida no teatro da posseção, essa identidade é (re)afirmada pela recodificação

do trabalho, repensado a partir de outra lógica corporificada em personagens místicos e religiosos.

A Umbanda no processo de reetnização

A religião, como vimos ressaltando, vai servir de apoio à conformação do mundo, à reetnização:

Nós tinha essa força e qual seria minha religião, eu falei pra eles que pelo meu entendimento que eu entendia de consciência e espiritualidade, eu vou vou subi o serrote, é agente tem a nossa terra de um lado e do outro é serrote, atravessa um córrego e um serrote, eu faço, faço minhas obrigação lá, debaixo de um pé de árvore ou numa pedra, com todas facilidades de resolver as coisa, agente fala, eu falo isso nem só de mim, mas tudo que eu aprendi... (Pajé Mãe Preta, Tremembé, 2004).

Ao mesmo tempo em que afirma suas práticas religiosas e marca fronteira com o catolicismo:

A igreja (Católica) tem papéis horrível nu meio da gente né, eles teve um papel muito ruim, que foi tirar o que era de bom da gente, num respeitar a cultura da gente, que nossa religião era coisa que não existia só acreditava se salvar agente se nos passasse para a religião deles, nem tanto era isso, porque eu ainda sigo a mesma religião de antes (dos ancestrais), com certeza ainda eu sigo meu mesmo pensamento é o de antes. E é agente sente que o a nossa, o nosso sagrado é envolve a todos com o tempo, porque agora no momento nos somos assim um grupo que quando nos fala assim bem com as nossas crença nos estamos junto, e mostrando sempre o papel que a igreja fez... (Pajé Mãe Preta, Tremembé, 2004).

Nesse processo de reetnização, a construção do campo religioso vai requerer práticas que os distinga do catolicismo. E é, com a adesão à Umbanda por esses grupos, que irão se processar práticas religiosas, para reforçar, a reconstrução da identidade étnica; conseqüentemente levando a interseção de dois campos – a Religião e o Político. A Umbanda é assim levada, como um dos instrumentos políticos, a uma reetnização, por um lado e por outro, pela própria religião, como vemos na fala do Pajé Barbosa dos índios Pitaguaris.

Passamos, então, a explorar, aqui, a fala do Pajé, na tentativa de entender a relação religião e política na reetnização. Falando da popula-

ção e da luta empreendida diz ele: “... na área de Pitaguary de Mogumba, nós somos setecentos e dois índios, nós damos uma média... as família, eu acredito que seja umas oitenta família. E nós tentamos levantar aqui nossa bandeira que é uma cultura que o tempo destruiu, né, a política implantada no Brasil, no Ceará, também destruiu...”

Quando estimulado a narrar sobre a religião, vai relacionar a Pajelança, o Torém, a Macumba e a Umbanda como sendo o que ficou dos antepassados em associação ao “Pai Tupã”.

Na busca de construir uma memória que serve de base de fundação, constrói uma tradição, atribui à Macumba e à Umbanda uma pertença indígena tanto quanto a respeito do Toré e da Pajelança:

A macumba, ela permaneceu no nosso meio, assim como o toré, o torém ficou dos nossos antepassados, às vez a gente fala Umbanda e não viu o que a gente falou da macumba e não viu o que a gente falou da pajelança, porque antes dessas duas palavra, era um mito chamado pajelança, a cultura das mata, dos nossos antepassados, dos nossos espíritos, das pedras dos nossos espíritos dos rio, dos nossos espírito do fogo e – por que não falar a palavra-chave – do nosso pai Tupã... A Umbanda, dentro da sua linguagem, ela é a força mais positiva que nós temos nas mata, porque é lá que tá todo o campo magnético juntamente da água, dos canto dos pássaro, do zumbindo dos vôo dos besouro, dos gritos dos macaco, e é onde ta a força mais rica que nós temos no mundo que é a força da natureza, que nos dá vida, né, que nos dá paz, que dá essa força da gente também ajudar o próximo.

Em outro trecho fala do papel do Pajé:

... é um lado virado, justamente, pros morto, que é chamado umbanda, que é chamado o candomblé, que é chamado a nossa macumba, né, que é o nosso tambor... e às vezes diz “por que macumba, pajé?”, porque o pajé é esse tambor mesmo, você vê o pajé... eu mesmo, se você me vê, você vai dizer o que? ... se você ver meu dia-a-dia, você vai ver o tipo de som que esse tambor Barbosa, né – que é o pajé – exala. É uma cura de quebrante, é uma dor de cabeça, é um alevanto, é um abrimento de caminho, é um ajuntamento de casal que, às vez, é só o diálogo... é uma coisa de outras fontes...

Os termos, *quebrante*, *alevante*, *é um abrimento de caminho*, demonstram a pertença da linguagem utilizada na Umbanda. Tendo nasci-

do em 1967, a sua adesão à Umbanda deu-se na adolescência, anterior a ter conhecimento de que era Pajé:

Eu não sabia que tinha nascido pajé, porque esse tempo, fez com que eu ficasse muito distante do nosso pajé que era o Zé e eu tive que recorrer a um umbandista, chamado Francisco. Mas, naquele dia aconteceu um fato bem interessante, eu já tava sentindo certos tipo de sintoma das forças oculta e vagava à noite, eu andava à noite sem destino e até, penso eu, até invisível, porque nos canto que eu andava nunca me aconteceu nada, graças a Deus. E, naquele dia, não sei, né, uma entidade me chamou, ia passando e me chamou e fez o relato do que eu tava passando no momento... a entidade é Maria, né, Maria Pomba-Gira, que pegaram essa chama, de Pomba-Gira ou Pombinha, né? E ela fez um relato do que tava acontecendo, que era necessário tomar uma posição, e que eu correria risco até de ser morto ou de ser louco, né.? Então foi quando eu comecei, assim em 84”.

O relato de adesão à Umbanda não difere de tantos outros que encontramos em inumeráveis narrações de adeptos da religião umbandista. Vale ressaltar que a revelação vem através de um personagem da Umbanda muito recorrente, a Pomba-Gira, que se encontra na categoria de exu feminino. Essa questão nos remete diretamente aos personagens que o Pajé Barbosa recebe e com quem trabalha:

vamo com Seu Arranca Toco, Seu Rompes Mata, vamo por Seu Sete Flecha, vamo por Pena Branca, né, e tudo são gente da Jurema mesmo, da mata... E canta um corimba: oi pisa, pisa vamo pisar/a folha da Jurema do Rei Jurumbá. E se volta para os Preto Velhos: vamo um pouquinho pros velho, dá muito velho, são muito velho e, portanto, eu gosto muito de trabalhar com esse povo, Vovó Sinhá, Mãe Tutu, Mãe Maria, Mãe Quiné, Mãe Quitéria, Mãe Alcina... Vem variados povo, né, que vem nos ajudar...

Ao povo de Exu, além da Pomba-Gira, à qual já havia feito referência, vai acrescentar outros exus:

Sibamba também vê esse povo, também, da riqueza que não dá valor à riqueza, prefere a humildade, que é o caso do Sibamba. A história do Sibamba é um pouco parecida com a história de São Francisco aqui, o povo dele, os pai deles é reis, é rico, mas ele prefere ta nos cantos mais humilde, bebendo seu aperitivo e con-

versando e tudo... e também tem essa parte que é, uma de linha de bebo e também de linha de Jurema e Xangô, porque o Simbamba, ele é uma pessoa especial, também, porque pinta, também, em várias linhas, na linha de exu, ele já muda de nome, não é Simbamba, é Exu Brasa, né? O Simbamba na linha do mato, né, aí já vem o povo de Ogum, né Ogum (...), Ogum Miramar, tá entendendo? Aí vem esse mito bem gostoso. Ogum também representa o povo da mata também, porque aqueles guerreiros mortos, às vez, por picada de cobra ou sede ou alguma história bem assim, que havia atritos entre uma aldeia e outra, então muitas daquelas entidade guerreira é chamada de Ogum também, né... Nessa linha de Ogum virado pra mata vem Seu Quebra Barreira, né, Seu Vira Mundo, Seu Liro, tá entendendo, Seu Sete também vem com Seu Sete Onda, né. Têm fêmeas também, Mulambo também, ela faz essa parte de mata e exu e mar também. Então com Jurema vem... do povo da Jurema, né, Iracema, que é uma história que o povo gosta de badalar, mas da cabocla Iracema tem a cabocla Jurema, tem a cabocla Julinha, a cabocla Jacira... e, de certa forma, são variadas pessoas que vêm...

Na narração vão emergindo os nomes das entidades com quem trabalha, onde se entrelaçam Exu, Caboclo, Preto Velho Orixá, uma infinidade de personagens que encontram relações plausíveis no pano de fundo de uma religiosidade difusa, como difusa é a classificação que o Pajé Barbosa faz da Pajelança, Toré, Macumba e Umbanda, como ressaltamos anteriormente:

É por isso que diz umbanda e é por isso que diz macumba, porque se eu não juntar tambor pra fazer tanto do som diferente, né, como eu acabei de falar, eu falei agora, praticamente quatro linha, e não pára, né, não pára porque não tem fim... a macumba é como número, a pajelança é aquele número, não tem fim... e às vez eu sou interpretado mal porque o povo acha que a pajelança é pajelança e a macumba é outra coisa e a umbanda é outra coisa, não, é a mesma coisa, só que tantos nomes diferentes.

Ao povo de Exu, além da Pomba-Gira, à qual já havia feito referências, vai acrescentar outros exus:

“Sibamba também, vê, esse povo, também, da riqueza que não dá valor à riqueza, prefere a humildade, que é o caso do Sibamba. A história do Sibamba é um pouco parecida com a história de São

Francisco aqui, o povo dele, os pai deles é reis, é rico, mas ele prefere tá nos cantos mais humilde, bebendo seu aperitivo e conversando... e também tem essa parte que é, uma de linha de bebo e também de linha de Jurema e Xangô, porque o Sibamba, ele é uma pessoa especial, também, porque pinta, também, em várias linhas, na linha de exu, ele já muda de nome, não é Sibamba, é Exu Brasa, né? O Sibamba na linha do mato, né, aí já vem o povo de Ogum, né, Ogum (...), Ogum Miramar, (Beira Mar) tá entendendo? Aí vem esse mito bem gostoso. Ogum também representa o povo da mata também, porque aqueles guerreiros mortos, às vez, por picada de cobra ou se de alguma história bem assim, que havia atritos entre uma aldeia e outra, então muitas daquelas entidades guerreira é chamada de Ogum também, né... Nessa linha de Ogum virado pra mata, em Seu Quebra Barreira, né, Seu Vira Mundo, Seu Liro, tá entendendo? Seu Sete também vem com Seu Sete Onda, né? Têm fêmeas também, Mulambo também, ela faz Iracema, que é uma história que o povo gosta de badalar, mas da cabocla Iracema tem a essa parte de mata e exu e mar também. Então com Jurema vem... do povo da Jurema, né, cabocla Jurema, tem a cabocla Julinha, a cabocla Jacira... E, de certa forma, são variadas pessoas que vêem..." (Pajé Barbosa idem)

Na linguagem do Pajé, todas essas religiões são a mesma, mudariam apenas as designações. Como sair, pois, do entrelaçamento, do labirinto de uma estéril relação de nomes de religião, de linhas, de mitos, de ações? Tão íntimas são as conexões, na linguagem do Pajé, entre essas religiões, que é impossível configurar o universal, distinguir qual delas encabeça a "religião do Índio".

No entanto, poderia se pensar que aqui se encontraria o caminho inverso da religião da Umbanda no Ceará, que havia antropofagizado a visão de mundo e as práticas existentes – os fragmentos da Pajelança, do Toré – ressemantizando-as, conforme se manifestam na categoria Caboclo. Na lógica do Pajé, os nomes, as linhas, os atos da Umbanda vão ser, na sua interpretação, "religião do Índio".

A Umbanda, segundo o Pajé Barbosa, permanecerá, de uma maneira genérica, entre essas etnias emergentes, como a religião que irá servir de sinal diacrítico de etnicidade. Poderíamos, assim, pensar a Umbanda: reetnicizada, a retomar as bases por meio da bricolagem religiosa anterior à "morte branca do feiticeiro negro", como se pensava na década de 70 do século XX.

Penso, então, na perspectiva das fronteiras, quando Homi K. Bhabha faz referência a um "espaço novo onde a sutileza e a abertura predomi-

nam, esse espaço permite estratégias de resistência e desenvolvimento. Será necessário examinar essas rupturas das convenções e das práticas da escrita que romperiam com o realismo para abrir outros espaços". Em seu livro *O Local da Cultura*, a propósito das diferenças culturais, ele fala de um espaço "intersticial" que "emerge" como uma indecisão ante a fronteira da "hibridação cultural".

Essa proposição permite, no nosso entender, deixar-se o pensamento binário, pois o terceiro espaço está longe de se constituir num terceiro termo, mas como "entre-lugar" que o compreende e o ultrapassa. Seria uma dimensão que se abre "além" de uma inversão de termos opostos (sujeito/objeto, dito/não-dito, senso/não-senso) para escapar da tautologia e do logocentrismo.

Pensaríamos então que a Umbanda, tal como é praticada pelo Pajé Barbosa, Mãe Preta e D. Maria Bela ocuparia esse terceiro espaço, pois, a graus diversos, a ordem reinante interrompe seu poder ou ver seu poder interrompido pela Umbanda, Pajelança, Toré e a Macumba. Percebe-se fissuras no espaço normalizado e normativo (pai-de-santo, pajé, macumbeiro, rezadeira). É, portanto, esse terceiro espaço que, irrepresentável em si, estabelece as condições discursivas de enunciação que demonstram não haver unidade ou ancoragens primordiais no sentido e nos símbolos culturais, que assim podem ser apropriados, traduzidos, re-historiados e reinterpretados.

No entanto, se por um lado a ordem reinante é interrompida nesse terceiro espaço, a tradição vê suas práticas sociais reforçadas, como se pode constatar na fala do Pajé Barbosa e pela oferta de trabalhos para solução dos problemas do cotidiano na sua comunidade.

Bibliografia

- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Edusp, Pioneira, 2 v., 1978.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Humanista/UFMG, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Porto: Difel, 1989.
- CLASTRES, P. *Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne*. Paris: L'homme, T. III, nº 1, 1962.
- DELAUNAY, Daniel. *La fragilité séculaire d'une peysannerie Nordeste le Ceará (Brésil)*. Paris: Editions de l'Orstom, 1988.
- OLIVEIRA JR, GERSON A. *TOREM: brincadeira dos índios velhos. Reelaboração cultural e afirmação étnica entre os Tremembés de Almofala*. Fortaleza: PPS/UFC, Dissertação de Mestrado. Mimeo. 1997.

- METRAUX, A. *Le caractère de la congruête jésuitique, Acta Americana*. V. I, 1943.
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Fontes inéditas para a história indígena do Ceará. In: *Série Estudos e Pesquisas – Cadernos de Ciências Sociais*, nº 20. Fortaleza: Nepes/Mestrado em Sociologia – UFC, 1992.
- PORDEUS JR, Ismael. *Uma Casa Luso-Afro-Brasileira com Certeza*. São Paulo: Terceira Margem, 2000.
- _____. *A magia do trabalho – macumba cearense e festas de possessão*. São Paulo: Terceira Margem, 2000.
- STUART Hall. *Da diáspora e dimensões culturais*. Belo Horizonte: Humanitas/UFMG, 2003.