

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
MESTRADO EM SOCIOLOGIA**

**DISSERTAÇÃO**

**“Quem é filho de Gérson não deve temer a ninguém!” - Trajetória de uma mãe-da-santo na Umbanda.**

**Jandson Ferreira da Silva**

**Fortaleza**

**Setembro de 2009**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
MESTRADO EM SOCIOLOGIA**

**DISSERTAÇÃO**

**“Quem é filho de Gérson não deve temer a ninguém!” - Trajetória de uma mãe-da-santo na Umbanda.**

**Jandson Ferreira da Silva**

Dissertação submetida à Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Sociologia, como exigência parcial para a obtenção do grau de Mestre em Sociologia.

Área de concentração: Sociologia

Orientador: Prof. Dr. Ismael Pordeus Jr.

**Fortaleza**

**Setembro de 2009.**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
MESTRADO EM SOCIOLOGIA**

**DISSERTAÇÃO**

**“Quem é filho de Gérson não deve temer a ninguém!” - Trajetória de uma mãe-da-santo na Umbanda.**

**Jandson Ferreira da Silva**

Esta dissertação foi julgada, em sua forma final, por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

---

Dr. Gilmar de Carvalho

---

Dr<sup>a</sup> Cármen Luísa Chaves

---

Dr. Antônio Wellington de  
Oliveira Júnior

**Fortaleza**

**Setembro de 2009.**

***“Lecturis Salutem”***

Ficha Catalográfica elaborada por

Telma Regina Abreu Camboim – Bibliotecária – CRB-3/593

tregina@ufc.br

Biblioteca de Ciências Humanas – UFC

S58q

Silva, Jandson Ferreira da.

“Quem é filho de Gérson não deve temer a ninguém!” [manuscrito] – trajetória de uma mãe-da-santo na umbanda / por Jandson Ferreira da Silva. – 2009.

128f. : il ; 31 cm.

Cópia de computador (printout(s)).

Dissertação(Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza(CE), 29/09/2009.

Orientação: Prof. Dr. Ismael de Andrade Pordeus Júnior.

Inclui bibliografia.

1-MÃE VALKÍRIA.2-MÃES-DE-SANTO – PIRAMBU(FORTALEZA,CE) – USOS E COSTUMES.3-MÃES-DE-SANTO – PIRAMBU(FORTALEZA,CE) – BIOGRAFIA. 4-UMBANDA – PIRAMBU(FORTALEZA,CE) – RITUAIS.5-UMBANDA – PIRAMBU (FORTALEZA,CE) – HISTÓRIA. I- Pordeus Júnior, Ismael de Andrade, orientador.

II-Universidade Federal do Ceará. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. III-Título.

CDD(22ª ed.) 299.6728098131

18/10

Dedico este trabalho a Dona Das Dores -  
mulher de fibra e única criatura encarnada  
que meus lábios chamaram verdadeiramente  
de **mãe** - por me sempre apoiar nas horas em  
que mais precisei.

*Dorme menino*

*Que lá vem Mamãe Tutú*

*Lá no mato tem um bicho*

*Chamado carrapatú*

(Canção de ninar)

## **AGRADECIMENTOS**

A meus pais Omolu e Índio da Solidão, por me acompanharem aonde quer que eu vá.

A Oxum e Seu Gérson, por abrirem sua casa e a vida de sua filha para mim.

A minha mãe Iansã e a Seu Preto Velho da Mata escura, por fazerem de sua casa, meu lar e porto seguro.

A Mãe Valkíria, por ter sido minha musa inspiradora por durante quase três anos.

A meu orientador e padrinho Prof. Ismael Pordeus, pelo inestimável esmero e paciência com os quais tratou a produção desse trabalho.

Aos professores da banca que tão gentilmente aceitaram o convite.

Aos meus colegas irmãos - Juliana, Juliano, Herbert e Monalisa - pelas indispensáveis e preciosas interlocuções cotidianas.

A meu Pai Valdo e todos meus irmãos-de-santo, por terem se tornado minha família e minha referência no mundo.

Ao Programa de Educação Tutorial, pelas sementes plantadas em meu trajeto acadêmico que reverberam até hoje

Enfim, a cada orixá e encantado, por tornarem a vida nesse mundo maluco um pouco mais colorida.

## RESUMO

A religião, como forma de conhecer e organizar as coisas do mundo, surgiu na condição de questão para a Antropologia e tem acompanhado seu desenvolvimento desde seus primórdios como ciência. Tomado como fato social total, a análise do campo religioso possibilita vislumbrar as mais variadas esferas da vida social, tais como: economia, política, estética, relações de parentesco...

Proponho aqui um estudo de caso de um terreiro de Umbanda localizado no bairro do Pirambu, em Fortaleza. A partir das narrativas - rituais e pessoais - acompanho as gerações de um grupo que não permanece o mesmo ao longo do tempo.

Ritualisticamente, alguns elementos entram; outros (já sem uso) saem; outros ainda são ressignificados, porém sem uma mudança radical da estrutura de culto. Admitindo-se que toda religião é um rearranjo de crenças preexistentes, a Umbanda somente se utiliza destas interritualidades para reafirmar sua condição desde o surgimento: uma religião flexível e em constante construção.

Palavras-Chave: Umbanda - Memória Coletiva - Performance



## **ABSTRACT**

The religion, like a form of. To know about and to organize the things of the world, appeared as question for the Anthropology and it has followed its development since its beginning as science. Like a fact social total, the analysis of the religious field makes possible to glimpse the most varied spheres of the social life, such as: economy, politics, aesthetic, blood relations...

I consider here a study of case of a place of fetishism of Umbanda located in the quarter of the Pirambu, Fortaleza. From the narratives - ritual and personal - I've followed the generations of a group that does not remain the same throughout the time.

Some elements enter; others (already without use) leave; others still are remeaning, however without a radical change of the cult structure. Admitting itself that all religion is a rearrangement of preexisting beliefs, the Umbanda is only used of these interrituals to reaffirm its condition since the sprouting: a flexible religion and in constant construction.

Key Words: Umbanda - Collective Memory -Performance

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	12
1.1 MEU BRASIL, BRASILEIRO.....	14
1.2 VOZ E CORPO NA PERFORMANCE ORAL.....	18
2 PERCURSOS.....	21
2.1 NASCE UMA MÃE-DE-SANTO.....	22
2.2 MADRINHA BAÍA.....	31
2.3 CAMBONE SÉRGIO.....	34
2.4 MÃE DULCE DO OGUM.....	37
3 NARRATIVAS RITUAIS: A BAIA.....	50
3.1 SURGIMENTO DA UMBANDA.....	50
3.2 LOCALIZAÇÃO E ESTRUTURA DO TERREIRO EM ESTUDO.....	54
3.3 ESQUEMA RITUAL.....	56
3.4 A ENTRADA: ABRINDO A BAIA.....	61
3.5 OS PONTOS CANTADOS.....	66
3.6 A CHAMADA DOS CABOCLOS.....	70
3.7 O DESENVOLVIMENTO E OS CRUZOS.....	73
3.8 OS TRABALHOS.....	79
3.9 A SAÍDA: FECHANDO A BAIA.....	80
3.10 A BAIA EM OUTROS TEMPOS.....	82
4 NARRATIVAS RITUAIS: O PANTEÃO.....	85
4.1 OS PRETOS VELHOS.....	93
4.2 A LINHA DE OGUM.....	100
4.3 CRIANÇAS DE SOMBRA.....	103
4.4 OS ÍNDIOS OU CABOCLOS DE PENA.....	104
4.5 A LINHA DAS CACHOEIRAS.....	108
4.6 A LINHA DO MAR.....	109
4.7 LINHA DE MESTRE.....	112

4.8 OS MARINHEIROS.....	114
4.9 OS BOIADEIROS.....	116
4.10 ZÉ PILINTRA.....	118
4.11 OS CIGANOS.....	120
4.12 A LINHA DE EXU.....	122
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	132
6 BIBLIOGRAFIA.....	134
7 GLOSSÁRIO.....	138

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

**FIGURA I** - Consagração de mãe-de-santo no terreiro de Pai Luis da Serrinha. - Pág. 27.

**FIGURA II** - Relações de troca no terreiro de Umbanda (BIRMAN, 1985, p. 78) - Pág. 39.

**FIGURA III** - *Cambone* Sérgio e Madrinha Baía. - Pág. 35.

**FIGURA IV** - Altar no terreiro de Mãe Valkíria - Pág. 57.

**FIGURA V** - MESA DE *CAMBONAGEM* DO TERREIRO DE MÃE VALKÍRIA - PÁG. 58.

## 1 INTRODUÇÃO

Quando nasci, meu mundo era católico! Tal catolicismo não se resumia apenas às missas dominicais, batizados e enterros, para além do eventual, estava presente em todo meu cotidiano e no de meus pares de forma recorrente. Acredito que tal quadro não destoasse muito da vida na maior parte dos lares brasileiros. Desta mesma forma, durante minha infância e boa parte da adolescência, tempo, espaço, duração, ética, corpo, estética, enfim, todo conceito utilizado para me orientar no mundo estava alicerçado num plano comum de catolicismo.

Era a Fortaleza dos anos 80, suas ruas abrigavam diversas formas de religião que, durante muito tempo, me soaram estranhas. Não que ignorasse por completo a existência delas, mas ainda não havia espaço em minha vida para gerar interesse ou fala sobre elas. Se o assunto surgia em conversas familiares, era algo eventual e o tom do discurso logo servia para demarcar bem os limites entre o Nós-estabelecidos e o Eles-*outsiders*<sup>1</sup>.

A certeza desse mundo unívoco se mantém até um primeiro encontro com a alteridade. Falo aqui de um encontro-acontecimento, onde esse Outro intima ser ouvido, ser visto, ser percebido na condição própria de diferença. É quando me percebo refém desse encontro e me reconheço como diferença também. Não tendo o conforto do desdém pela novidade ou mesmo de reconhecer a nova experiência por meio dos velhos referenciais, pois não há mais, no *nomos* formado, amparo imediato para tal angústia, apenas material a ser questionado.

Ainda no campo da religião, tal encontro se deu comigo por ocasião de uma pesquisa de campo para uma disciplina de minha graduação, Psicologia. Era primeira vez que entrava num terreiro de Umbanda: o batuque, as pessoas, os movimentos dos corpos, as vozes, as cores... Tudo era estranho para mim, muito apazível, devo confessar. Porém, o mais positivo que aquilo tudo poderia adicionar em meus valores, era a categoria do exótico. Qual não foi meu espanto ao escutar, de uma senhora ao meu lado, no meio da sessão, um canto que dizia: "Olha o tombo da jangada nas ondas do mar! / Quem quer ver Mãe Tutú trabalhar?", tempo depois, fiquei sabendo que a senhora por mim apreciada estava incorporada com uma "preta-velha" de nome Mãe-Tutú, que cantava seu *ponto* pela boca de seu *aparelho*.

---

1 Mais sobre os conceitos de Estabelecidos e *outsiders* em Elias (2000).

Logo que ouvi, lembrei da canção de ninar<sup>2</sup> que minha avó cantou, noites e mais noites, a me embalar, durante boa parte de minha infância. Naquela época, vovó já não era viva e, pelo que sabia, nunca teve ligação com Umbanda. Na verdade, não sei se pelo menos imaginava que os versos com os quais me ninava às noites falavam de uma preta-velha. Eu mesmo já não lembrava essa canção até a experiência no terreiro.

De modo que o *ponto cantado* da Mãe-Tutú teve aos meus ouvidos, o valor do instante em que a Madalena embebida em chá toca os lábios do protagonista de *Em Busca do Tempo Perdido*. Da mesma forma que este, a música me arrastou por um fluxo desenfreado de memórias recalçadas, que voltaram plenas de sabores e sentidos novos. Lembrei das histórias de engenho que minha avó contava; da migração de minha família de Barbalha a Fortaleza; de minha mãe e meus tios trabalhando como artesãos na periferia das fábricas de redes, das vezes em que minha mãe me levou criança para ser rezado como forma de afastar alguma mazela da carne. E, pela primeira vez, me dei conta do quanto de negritude existia nos interstícios daqueles trajes brancos dos quais minha família decidiu se travestir, fiados a partir do mais puro catolicismo europeu, carregado de todos os seus valores. É finalmente, quando encontro o familiar no estranho, que me percebo de todas as estranhezas que habitam as frestas do familiar.

É desse quadro confuso de afetos que nasce o desejo de fazer essa pesquisa. O texto dissertativo que aqui apresento, trata-se de um estudo de caso dentro do campo da Antropologia da Religião. Pesquisei durante os anos de 2007 e 2009 a vida de D. Valkíria, uma mãe-de-santo de Umbanda cujo terreiro fica localizado no bairro Pirambú, em Fortaleza.

A história de vida desta senhora me chamou atenção por ser plena de rupturas e mudanças bastante peculiares no caminho que percorreu até chegar à idade adulta e adquirir o cargo de mãe-de-santo na religião Umbanda. É natural do estado do Acre, de Xapuri, filha de pai judeu e médico e mãe professora, donos de latifúndios. Ainda mocinha, casa-se com um auditor fiscal federal e por conta do trabalho do marido, viaja a Manaus e daí a Fortaleza, onde vem a ficar viúva, nem bem entrou na casa dos vinte.

Nesta época lhe vêm as primeiras manifestações de uma doença cujo diagnóstico a medicina cearense não vai conseguir formalizar: ausências, desmaios, ataques epiléticos. E, buscando cura para suas mazelas, é orientada por amigos da família a procurar um pai-de-santo de Umbanda, cuja fama já se espalhava pelas camadas mais abastadas da sociedade alencarina, conhecido como Luis da Serrinha. Uma vez no terreiro de Sr. Luis, a jovem viúva,

---

2 Cujos versos foram devidamente registrados na epígrafe da presente dissertação.

católica, branca, filha de classe abastada, troca o preto do luto fechado pelo branco da farda de médium desenvolvendo de Umbanda e dá início à sua jornada para tornar-se mãe-de-santo. Anos mais tarde troca as ruas da Aldeota, bairro nobre da cidade, por um pequeno beco próximo à uma colônia de pescadores, onde funda seu primeiro centro (ativo até hoje). Em pouco tempo, torna-se uma pessoa de referência à comunidade do entorno. Branca, vinda de outro estado, filha da camada alta da sociedade acreana, de formação católica, instruída no ensino formal. Isso para citar alguns, entre uma série de predicados que quebram o estereótipo mais difundido sobre o que seja uma mãe-de-santo de Umbanda, moradora de um bairro de periferia. Além do mais, trata-se de uma senhora de 80 anos, que abriu casa nos finais da década de 50, portanto, é retrato vivo de uma época em que as casas de Umbanda começam a ganhar visibilidade por ocasião da fundação das primeiras federações. Dentre elas, a mais conhecida até hoje é a UECUM (União Espírita Cearense de Umbanda), fundada em 1954, pela portuguesa (Sic), Mãe Júlia. (PORDEUS JR., 2002).

### 1.1 MEU BRASIL, BRASILEIRO

Foram inúmeras, as mentes que tentaram dizer sobre o Brasil ao longo da história... Tantas que, creio eu, só a menção de seus sobrenomes, tomariam páginas e mais páginas de texto. Da mesma forma, foi abordado de tantas óticas - algumas próxima e outras totalmente alienígenas entre si - que qualquer tentativa contemporânea de tentar decifrá-lo, corre o risco de se fazer tarefa árdua, ingrata e por vezes até frustrada. Sobre isto, comenta o professor Diatahy:

*Inúmeras tentativas já foram realizadas em obras que se consagraram como momentos decisivos do pensamento brasileiro, compondo as pedras e a argamassa da arquitetura cognitiva que tenta dar conta do enigma 'Brasil'. Este como toda nação viva, tem escapado aos ensaios que pretendem subsumi-lo num esquema, numa tipologia, numa definição. Seja porque é próprio de enigmas suplantarem as decifrações, seja porque ainda não sedimentou-se o processo que adensa no tempo e na memória coletiva as peculiaridades da construção nacional, abrindo possibilidades para as vias que permitem rastrear o sentido do itinerário do homem brasileiro. (MENEZES, s/d).*

Aventuro-me a lançar mais um olhar sobre tal sociedade, de forma à acrescentar uma pequena contribuição à resolução desse enigma de proporções continentais. Ir pelo caminho da Economia, enfocando os meios materiais de produção do capital, provavelmente

me trariam respostas bem interessantes. Poderia concluir, por exemplo, que entre Brasil, na condição de país subdesenvolvido, e Estados Unidos, há um enorme abismo a ser superado se quisermos estabelecer condições igualitárias de concorrência nos mercados internacionais.

Poderia também, dissertar sobre a precariedade da educação, saúde e da qualidade de vida do cidadão brasileiro em geral. Entretanto, seria bem provável, que pouco apreciasse dos vetores que fazem da sociedade brasileira única, singular, ou seja, o que, mesmo partilhando formas comuns de dominação político-econômica com outras áreas subdesenvolvidas - ou “em desenvolvimento”, como queiram - faz com que o Brasil se diferencie entre as demais?

Ensaando mais uma decifração possível da sociedade brasileira, DaMatta toca nesse ponto ao conceituar o que chama de *plano de elaboração interna do sistema*, que de acordo com ele é a “zona onde se processam as escolhas que irão determinar o curso da ação após o recebimento do estímulo (seja do passado, seja do presente) e antes de se ter uma resposta”. (DAMATTA, 1997, p. 17-18). Em outras palavras, é a zona onde agem as forças mortrizes que dirigem as relações sociais por diversos canais, produzindo resultados distintos. Em nosso caso específico, é saber sobre aquilo que faz do “brasil”, Brasil.

Neste intuito resolvi estudar a religião, por acreditar que se trata de um *locus* privilegiado de observação desse plano de elaboração interna do qual fala DaMatta, na medida que fornece a seus adeptos uma possibilidade de racionalização e organização das coisas do mundo, inserido-lhes assim, no plano das plausibilidades. (BERGER, 1985).

Segundo Leach (1996), toda ação social é regida por dois aspectos que adquirem maior ou menor relevância de acordo com as circunstâncias nas quais essa ação se processa, uma primeira dimensão técnica, que diz respeito ao funcional e tudo que se faz necessário à manutenção da vida ordinária, e uma segunda dimensão ético-estética que rege a “forma de fazer” de uma sociedade.

*A técnica tem consequências materiais e econômicas que são mensuráveis e predizíveis; o ritual, por outro lado, é uma declaração simbólica que “diz” alguma coisa sobre os indivíduos envolvidos na ação. (...) Em suma, portanto, minha opinião aqui é que a ação ritual e crença devem ser entendidas como formas de afirmação simbólica sobre a ordem social (ibidem, p. 76-77).*

Como forma de ter acesso à materialidade e às verdades desse plano simbólico no grupo em que estudei, optei por me debruçar sobre as narrativas em dois aspectos fundamentais: as narrativas individuais e as narrativas rituais.



O capítulo intitulado **Percursos** é dedicado à análise das primeiras. Trago a compilação das entrevistas e conversas informais que tive com Mãe Valkíria e com algumas pessoas que acompanharam sua trajetória. As informações que seguem constituem relatos sobre a história pessoal de cada entrevistado, com ênfase nos caminhos que lhes levaram a entrar em contato com a Umbanda e, posteriormente, se iniciar. O texto segue em primeira pessoa, pois é a própria mãe-de-santo quem narra, juntamente com seus pares. Atrevo-me a uma pequena interferência num momento ou em outro quando for necessário a um melhor esclarecimento da história para fins de meu trabalho.

Sobre a categoria de lembranças que trato nesse capítulo, escreve Halbwachs:

*(...) nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É por que em realidade, nunca estamos só<sup>3</sup>. Não é necessário que outros homens estejam lá, que, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem (1990, p. 26).*

A principal tese defendida na obra de Halbwachs (ibidem) é a de que há um alicerce coletivo subjacente a toda lembrança individual, que ele vai chamar de *memória coletiva*. Esta, por sua vez, é construída a partir de quadros sociais reais, cada memória estando sempre referida a um grupo específico, limitado no tempo e no espaço.

O processo de individualização da memória, ou seja, sua “transformação” de coletiva em individual dá-se mediado por uma faculdade chamada por Halbwachs *intuição sensível*, “haveria então, na base de toda lembrança, o chamado a um estado de consciência puramente individual que - para distingui-lo das percepções onde entram elementos do pensamento social - admitiremos que se chame intuição sensível.” (ibidem, p. 37).<sup>4</sup>

Portanto, é por via da intuição sensível que se cria nas consciências dos sujeitos a ilusão de uma memória estritamente individual que, na verdade, consiste apenas no reflexo das posições dos destes dentro dos grupos aos quais essas memórias estão referidas.

Desta forma, as narrativas aqui descritas são guiadas por estas lembranças individuais que, por sua vez, são pontos de vistas sobre a memória coletiva, construídas a partir das referências e experiências próprias do grupo. Da mesma forma que lançam luz sobre certos aspectos, outros acabam sendo obscurecidos em consequência, mantendo-se assim, a relação conteúdo/continente entre memória individual e coletiva, respectivamente, propostos por Halbwachs. O que explica alguns desencontros e contradições entre os relatos

---

3 Grifo meu.

4 Grifo do autor.

quando se referem a tal ou qual fato da trajetória do terreiro.

Nesses termos, tais narrativas me ajudaram a compreender a formação do terreiro -Casa Mamãe Oxum, do grupo de iniciados que preenche a instituição e do corpo ritualístico que tem se processado no terreiro desde sua fundação. E, além da formação, servem para salientar também as mudanças e permanências que estes construtos sofreram ao longo de sua história.

O capítulo seguinte traz a segunda categoria de narrativas e aparece intitulado como **Narrativas Rituais: a Baia**. Nele tomo como exemplo a descrição de uma *gira*, ritual público realizado no terreiro de Mãe-Valkíria, como forma de dar visibilidade ao conjunto de relações que se estabelecem naquele grupo.

Ritual, aqui entendido como conduta formal que se passa num tempo separado do tempo do dia-a-dia, ou seja, trata-se de um evento extraordinário. Contudo, distingue-se de acontecimentos identificados como as “catástrofes“, “milagres” ou “golpes do destino”, pelo seu caráter prescrito. Significa dizer que, embora ocorra num tempo à parte, tem data, duração e frequências definidas no calendário do grupo. E, sua relação com o tempo cronológico, é a de demarcar seus limites e fronteiras, os retornos e as mudanças de tempo.

Van Gennep (1977) entende a sociedade como uma grande casa dividida em vários compartimentos menores, onde a passagem de um a outro é regrada por certa ascese ritual. Debruçando-se sobre o tema, classifica os chamados *Ritos de Passagem* em: *Ritos de Separação*, *Ritos de Margem* e *Ritos de Agregação*. Dito de outra forma: ritos *preliminares*, *liminares* e *pós-liminares*, ressaltando o eventual caráter autônomo do estado de margem em certos casos onde estes aparecem hipertrofiados.

Inspirado pela teoria de Van Gennep, Víctor Turner (1987) se refere a *gêneros performativos* e *gêneros liminóides* para dar nome a atividades específicas que oferecem à sociedade espaço e tempo liminares nos quais focar seus *dramas sociais*, pondo em destaque certas experiências coletivas selecionadas (como valores, conflitos, ideologias...). O ritual condiciona a experiência e a congela no tempo ou, de outra forma, coloca-a num tempo apartado do cotidiano, permitindo que o grupo possa pensar a si mesmo neste processo.

A matéria-prima da qual são construídos os rituais em nada se distingue da que tece as rotinas cotidianas. É no tempo do rito em que o grupo se volta para tudo que forma seu cotidiano e lhes concede visibilidade de uma forma ou outra, que não aquela do mundo

do trabalho. É na forma ritual que a sociedade encontra a resolução de certos problemas coletivos, performatizando-os e dando relevo àquilo que mais vale à pena reforçar, para ser lembrado e aprendido. E, por consequência, anulando aquilo que se quer esquecer e que insiste em não ser esquecido pelos meios comuns ao tempo cronológico.

É, portanto, uma ferramenta construída pela sociedade e para a sociedade, como forma de espelhar várias das relações que a constituem, dando a possibilidade de regrá-las através da dramatização (DAMATTA, op. cit.).

Nesta perspectiva, o símbolo ritual se converte num fator de ação social, uma força positiva dentro de um campo de atividade (TURNER, op.cit., 2005). Performance entendida sobretudo como um ato social de comunicação, ou seja, é a interação entre duas instâncias: um emissor (aquele que produz o enunciado) e um receptor (aquele a quem o enunciado se destina). Ainda, compõe-se de uma mensagem (o próprio enunciado, suas significações ou o efeito que ele produz), um vetor (o veículo material utilizado).

Além destes, ainda se faz necessário atender a certas condições para que a comunicação seja possível. Talvez a mais basal delas seja a de que existam certas normas codificadas que estejam partilhadas pelos termos envolvidos no processo, segundo Zumthor “ação (e dupla: emissão-recepção), a performance põe em presença atores (emissor, receptor, único ou vários e, em jogo, meios (voz, gesto, mediação)” (1997, p. 156)<sup>5</sup>.

## 1.2 VOZ E CORPO NA PERFORMANCE ORAL

Sobre a importância da voz nas religiões afro descendentes, escreve Ismael Pordeus:

*(...) a vocalidade rege todo o conhecimento tradicional, no que concerne ao valor do conteúdo de sua expressão. No universo Luso-Afro-Brasileiro, os textos são, em sua essência, vocais. O seu conhecimento implica em um exercício mnemônico imenso: suas transmissões são objeto de rituais cuidadosos que em decorrência de seu caráter sacramental necessitam de preocupações particulares. Essas memórias são transmitidas oralmente, de geração em geração, por mães e pais-de-santo aos filhos-de-santo. Essa transmissão é cercada de garantias destinadas a proteger o saber de qualquer sacrilégio. (PORDEUS JR, 2000, p. 13).<sup>6</sup>*

---

5 Grifos do autor.

6 Grifo do autor.

Como se pode observar há um plano de vocalidade que rege toda tradição afro-religiosa, portanto, seria um trabalho deveras exaustivo e ambicioso tentar apreendê-la em toda extensão de seus usos, mesmo somente dentro da Umbanda. No presente trabalho, entretanto, pretendo me deter à abordagem do *ponto cantado*, partícula essencial na composição do ato mágico umbandista, na medida em que podem ser tomados como atos de fala.

O *ponto cantando* está situado numa categoria de sentença que Austin (1990) nomeou *performativos*. São falas orientadas não propriamente a descrever, informar, relatar ou constatar algo. Servem para forjar realidades. Para tanto, o autor supõe a existência de certas ações sociais que não se completariam sem a presença de um proferimento específico, mais ainda, devido tais proferimentos, que esses atos são disparados e concretizados. Como exemplo pode-se citar: casar, batizar, apostar, desejar, sugerir, advertir, agradecer, criticar, acusar, afirmar, suplicar, prometer, desculpar-se, jurar, autorizar.

Tais proferimentos não são passíveis de julgamento através dos conceitos de “verdadeiro” ou “falso”. Como tratam de “fazer coisas”, muito mais válido que estejam classificados quanto ao seu sucesso, em “felizes” ou “infelizes”. Austin (ibidem) chama atenção para determinadas condições que devem ser satisfeitas para ter-se um performativo feliz, ou seja, cuja ação pretendida logre plena realização. No que diz respeito ao presente trabalho explicitarei essas regras propostas por Austin, na medida em que me forem necessárias à explicação da função do *ponto cantado* dentro da estrutura ritual da Umbanda.

Outro vetor semântico importante a ser abordado quando se fala de performances e rituais é o corpo. Nessa condição, faz duplo papel, o de emissor e o de receptor, na relação do homem com o mundo. “Pela corporeidade, o homem faz do mundo a extensão de sua experiência; transforma-o em tramas familiares e coerentes, disponíveis à ação e permeáveis à compreensão.” (LE BRETON, 2007, p. 8).

Não é pelo fato de conferir ao corpo uma importância central como suporte do ato performático, que se deve assumi-lo como dado de realidade, uma “coisa” preexistente às relações sociais. Pelo contrário: se existe é como realidade simbólica, produto das interações humanas. Em outras palavras: não existe corpo anterior ao discurso. Na situação específica da performance oral, tal assertiva ganha ênfase na medida em que gesto, olhar, posturas e movimentos vão se interpor ao que é falado, conferindo ao proferimentos uma estruturação corporal. É um corpo oralizado, preñado de poesia, fundado pela palavra. (ZUMTHOR, *op.*

*cit.*). Sobre o corpo como suporte ritual para as representações coletivas, escreve Douglas:

*Ainda mais direto é o simbolismo sobre o corpo humano. O corpo é um modelo que pode significar qualquer sistema limitado. Seus limites podem representar qualquer sistema limitado. Seus limites podem representar quaisquer limites que estejam precários ou ameaçados. O corpo é uma estrutura complexa. As funções de suas diferentes partes e suas relações proporcionam uma fonte de símbolos para outras estruturas complexas. Não podemos, possivelmente, interpretar rituais concernentes a excrementos, leite de peito, saliva e tudo o mais, a menos que estejamos preparados para ver no corpo um símbolo da sociedade, e os poderes e perigos creditados à estrutura social reproduzidos em miniatura no corpo humano (DOUGLAS, 1976, p. 142).*

Seguindo a linha de pensamento do que já foi explanado, tentarei explicitar as formas como o corpo do iniciado dá suporte à performance ritual, produzindo enunciados através de gestos, olhares, danças e posturas. Na parte em que trato do ritual de *desenvolvimento*, abordarei as técnicas utilizadas na produção do corpo do transe e da incorporação.

Darei continuidade à minha análise sobre as **Narrativas Rituais**, desta vez, falando sobre o panteão umbandista e sua hierarquia e dedicando o penúltimo capítulo de meu trabalho a isto. Apresento uma construção que fiz a partir, principalmente, dos *pontos cantados*.

Nas **Considerações Finais**, além de explicitar, como de praxe, a que conclusões meu trabalho me levou, aponto alguns temas de pesquisa como sugestões para algum pesquisador que leia meu trabalho e esteja interessado em dar prosseguimento ao tema.

## 2 PERCURSOS

Os relatos que seguem são frutos de entrevistas que realizei ao longo da pesquisa. Dentro de todas as que tinham comigo, estas quatro me chamaram mais atenção, por tanto, seguem aqui explicitadas. O critério que utilizei para fazer esta seleção foi a presença de informações que me levassem a uma descrição da vida ritualística do terreiro ao longo de sua história.

Utilizei o método proposto por José Carlos Sebe Bom Meihy (1991) no tratamento desses textos: transcrever, textualizar e transcriar. A primeira fase é velha conhecida dos trabalhos etnográficos: nada mais do que passar para o papel *Ipsis Litteris* o que foi mencionado em fala, sem suprimir nem acrescentar nada. A segunda etapa consiste em dois passos interdependentes: a) eliminar a voz do entrevistador, dando destaque à do narrador e b) modificar a estrutura do texto de forma conferir coerência e sonoridade à narrativa. A originalidade do método recai principalmente na terceira etapa: a transcrição. Inspirado do “teatro de linguagem” de Barthes, Meihy se propõe a teatralizar o que foi dito, resgatando seu contexto original e criando no texto uma atmosfera semelhante à experimentada durante a entrevista. Realizei essa terceira etapa através da inserção de algumas falas e informações que não estavam originalmente explícitas na entrevista original, mas que foram ditas ou insinuadas em conversas informais com os sujeitos de pesquisa ou esclarecidas em consultas posteriores.

Segue o relato de vida de Mãe Valkíria por ela mesma, a entrevista com D. Maria (a Madrinha Baía), uma de suas *cambores* antigas e a fala de Sérgio, seu *cambo* atual. Estes, falando sobre suas histórias dentro do terreiro. O quarto relato é de Mãe Dulce do Ogum, mãe-de-santo de Umbanda, iniciada por Pai Luis da Serrinha, irmã-de-santo de D. Valkíria.

Em linhas gerais, eram estes os temas discutidos nas entrevistas: I - Trajetória pessoal até a iniciação na Umbanda: qual a orientação religiosa de sua família? / Teve alguma ligação com a Umbanda ou com outra religião de matriz africana antes de conhecer a casa onde se iniciou? Qual?/ Houve algum umbandista ou alguém de outra religião de matriz africana na família? Quem foi? Qual era essa religião? / Como conheceu a Umbanda? /

Passou por outras casas antes de conhecer sua atual?/ Qual o motivo de sua iniciação? / Passou por dificuldades financeiras ou teve complicações com a saúde? / Procurou outros meios de resolução para a crise? Deram resultado positivo? Parcial, total ou nenhum? / A crise, se existiu, se resolveu com a iniciação? De que forma? / Quem lhe apresentou a casa onde se deu sua iniciação? / O que lhe motivou na escolha da casa para sua iniciação? Havia outras opções? / Houve resistência pessoal ou familiar que se fez de obstáculo à sua iniciação? Quais?; II- Vida de iniciado: Algo mudou em sua rotina de vida? O quê? / Você permanece na casa onde se iniciou? / Se não, qual o motivo? Mudou de religião? Migrou para outro terreiro? Abriu sua própria casa? Impossibilidades pessoais de manter as obrigações? Quais? Financeiras? Saúde? Divergências com pai/mãe-de-santo? / Que rituais e festas acontecem no terreiro ao qual você está ligado (a) atualmente? / Essa ritualística permanece a mesma desde a época de sua iniciação ou você observa mudanças? / Que mudanças são essas? / Consegue localizá-las no tempo? / Porque essas mudanças rituais aconteceram? Consegue relacionar as causas dessas mudanças a algum evento ocorrido no terreiro? Qual (is)?; III - Árvore familiar iniciática: Você teve mais de um (a) pai/mãe-de-santo durante sua vida religiosa? / Como era o funcionamento da casa de seu pai/mãe-de-santo? / Que rituais ele (a) realizava? / Se você tem casa aberta, quais rituais você mantém hoje em dia que identifica como herança? / Conheceu seu (sua) avô/avó-de-santo? / Qual o funcionamento da casa dele (a)? Parecia com a casa de seu (sua) pai/mãe-de-santo? / Até onde consegue voltar em sua árvore iniciática?

Todas estes eram questionamentos me acompanharam durante as conversas e orientavam minhas entrevistas. A maioria não foi feita diretamente ou de forma estruturada, estando presente, na maior parte do tempo, apenas de forma implícita, norteando minha investigação.

## 2.1 NASCE UMA MÃE-DE-SANTO

“Eu nasci e me criei em Xapuri, no Acre. Fiquei lá até casar. Lá era a coisa melhor do mundo. De ruim só tem o frio, que eu não gosto.

“Minha mãe se chamava Else, era professora lá. Meu pai era judeu e médico da região. Tinha seringal, criava gado e atendia as pessoas das redondezas. Eu sou a primeira filha dos dois juntos. Meu pai queria que nascesse um homem, aí nasceu Valkíria: ele não

gostou! Mas fazia de tudo por mim, me queria muito bem!

“Quando eu era moça menor... Assim, três ou quatro anos, ele comprou um carneirinho todo equipado e me deu de presente de aniversário. Queria que aprendesse a montar, para andar a cavalo. Porque meu pai tinha tudo: cavalo, boi... Mas como eu era muita pequena para aprender num cavalo, me treinou no carneirinho. E eu tive que aprender a montar, porque se não ele gritava: ‘Você tem que aprender a montar! Vamos! Você tem que aprender a montar! Ande’! À fina força, não? Até que aprendi mesmo!”

“Papai e mamãe tiveram Valkíria, Valmira, Valdir, Valdira e Vagner. E o Simão, que a mamãe criou. Quase todos já morreram, só fiquei eu e Valdir, meu irmão que é da Marinha. Fora esses, alguns irmãos que a gente está descobrindo agora, mas que são só por parte de pai’.

“Meu marido, conheci em Xapuri. Era um federal... Auditor fiscal! Foi servir lá, foi quando me casei. Logo depois foi transferido para Manacapuru<sup>7</sup> e de lá, para Fortaleza. Eu vim com ele. Aqui ele morreu! Era 51, o ano! E eu fiquei... Estou até hoje... Pagando”!

“A Hárima, nossa única filha, era bebê, quando aconteceu. Morávamos em Antônio Bezerra e, logo que ele faleceu, nos mudamos para Aldeota, na Lídia Valente”.

“Depois que meu marido morreu veio a doença... Sofri muito! Eu adoeci de uma tal maneira que ficava abirobada. A Hárima era pequenininha e o outro menino era menor. Eles ficavam com a empregada e eu ia receber o dinheiro da pensão. Até hoje como e bebo do que meu marido me deixou... É meu marido: cuida de mim até hoje! Eu vejo as coisas e, depois que ele se foi, ainda apareceu para mim umas três vezes, me dando aviso de doença ou de alguém que estava para morrer”.

Uma das categorias nativas que aparece referida ao longo de todo texto é a dos *Fenômenos Mediúnicos*. Por *mediunidade* se entende a capacidade que uma pessoa (ser encarnado, dotado de matéria) possui de comunicar-se com espíritos (seres imateriais, que já tiveram vida e história na terra). A *mediunidade* varia de acordo com a qualidade dessas mensagens, pode ser: auditiva, visual, de acordo com o sentido que é “tomado de empréstimo” pelos espíritos, ou incorporativa (quando a consciência pessoal fica em suspensão e o corpo do sujeito é tomado totalmente pelo ser espiritual). A presença dessa terminologia no vocabulário umbandista deve-se ao contato que tais religiões tiveram com o Kardecismo, em solo brasileiro, como dito mais a frente.

---

7 Região Metropolitana de Manaus.



Os umbandistas acreditam que o percurso que vai do nascimento à morte de um indivíduo como apenas um pequeno trajeto de sua existência. Segundo tal crença, a pessoa seria formada por duas partes: o corpo físico (também referido como *matéria*), que é perecível e provisório e a alma ou espírito, que é eterno ao tempo e as mudanças. Durante a existência, essa alma (que vai caracterizar a consciência individual do ser) adquire morada em várias formas materiais presentes na natureza como rochas, plantas e animais. A mudança de uma forma material para a outra, se dá com a destruição da matéria antigamente habitada (onde uma das formas conhecidas é a morte) e a subsequente passagem do espírito para outra forma. Acredita-se também que a alma chega a uma nova forma com consciência parcial de seu período como forma anterior e vem com uma missão específica para concluir naquela forma atual, antes de mudar para outro estágio, que obrigatoriamente é mais evoluído. Isso se dá num *continuum* evolutivo onde a forma mais avançada seria Deus, que é referido dentro da Umbanda por vários nomes.

A forma material mais avançada a ser alcançada é a de ser humano dotado de escolhas. Uma alma pode *reencarnar* por diversas vezes como ser humano, antes de completar sua escala evolutiva e todas as suas missões e *desencarnar*. O desencarne é a passagem para outro estágio da evolução, onde o espírito pode cumprir suas missões sem necessitar de uma matéria própria.

Acredita-se que as divindades reverenciadas na Umbanda são seres que já tiveram vida como humanos encarnados e que já desencarnaram. Embora não precisem de um corpo físico o tempo todo, têm como missão orientar a vida das pessoas na terra com relação aos seus estados de aflição e, em troca, poder evoluir na condição de espírito.

“Quando ia receber o dinheiro para sustentar minha família, me perdia no mundo de tal forma que desconhecia onde estava. Lembro uma vez que eu fui lá pro lado de Maranguape... Sabia nem onde era! Cheguei lá, perguntei onde é que ficava a delegacia. A mulher disse:

‘ \_ A senhora tá doida?’

‘ \_ Não!’ Eu disse. ‘Eu tô atrás de procurar aonde eu estou! Porque eu não sei aonde eu estou!’

‘ \_ Ah! A senhora não tá normal, não! Eu vou botar a senhora num ônibus. A senhora que voltar pra Fortaleza?’

‘ \_ Quero!’ Aí voltei pra Fortaleza, não levei dinheiro nem nada. “Quando foi no

outro dia eu peguei uma pessoa pra ir comigo no banco”.

“Nessa época ainda não conhecia a Umbanda... Não conhecia nada! Era católica apostólica romana, dessas que se confessam e comungam toda semana... Beata! Passei um ano de luto fechado... Não tirava nem as sobrancelhas, usava vestido preto de mangas compridas que iam até o pulso e um cabelão enorme”.

“Quando adoeci, não tive condições de ficar com as crianças: mandei chamar a mamãe no Acre para me ajudar e ela veio. Quando eu dava ataque, ficava dura, dura, dura... Sem condição de nada! A mamãe chamava a Assistência para vir em casa. Naquela época não existia ainda IJF<sup>8</sup>, esses carros de para-médicos de hoje. Chamava a Assistência e a o carro da Assistência vinha buscar em casa. Minha filha ficava agarrada com uma estátua de Nossa Senhora das Graças que tenho até hoje. Quebrou muitas vezes o pescoço dessa santa. Levavam-me ao hospital e ela ficava atracada com a santa pedindo que não levasse a mãe, que já tinha lhe levado o pai. E normalmente quebrava! Apertava tanto que quebrava o pescoço da imagem. E os médicos diziam: ‘Não é nada! Não é nada!’ E davam uma injeção pra nervos, era quando eu voltava. Passava de um médico pra outro e as pessoas não descobriam o fundamento daquela doença. Até que um alguém, conhecida da minha mãe, disse: ‘O médico já falou que não tem solução! A medicina não tem solução! Então por que é que você não procura o Espiritismo? Um centro espírita?’ E ela foi procurar... Na época tinha o Irmão Almeida, que era uma mesa Kardecista”.

“Fui a esse Irmão Almeida... Quando começou o negócio lá, comecei a gritar... Um espírito pegou... Não sei o que foi! Me senti pior e queria sair dali. Me senti pior, pior, pior”...

“Esculhambei todo mundo! Porque a mulher disse que eu estava assim porque estava namorando com homem casado. Coitada de mim! Eu nem pra namorar! Porque eu era tão doente que não tinha tempo nem pra namorar. Dei uma esculhambada! Eu falei pra ela que ela é quem devia estar doida. Eu não estava doida não, estava precisando de ajuda. Nisso, desci as escadas correndo e um senhor do bairro viu que eu tava chorando e gritando... Ainda hoje me lembro... Ele me sentou dizendo: ‘Espere que eu vou lhe dar um calmante’. E trouxe um pílula e me deu para beber. Nunca mais voltei lá”!

---

<sup>8</sup> Instituto Doutor José Frota. Hospital da Prefeitura Municipal de Fortaleza e primeiro serviço de pronto-socorro da cidade. Trata-se da mesma Assistência Pública de Fortaleza referida por D. Valkíria. A instituição foi inaugurada em 22 de agosto de 1932, em parceria com a Santa Casa de Misericórdia. Passando por várias mudanças ao longo dos anos, adquirindo o nome atual na década de 70, quando se torna uma autarquia municipal.

“Nessa época, freqüentava lá em casa um amigo de minha mãe que era sobrinho daquele empresário que morreu de desastre. Foi ter com mamãe e disse: ‘Você sabe qual é o problema? A Valkíria está precisando de um caboclo... De Umbanda! Leve-a na Umbanda que ela vai ficar boazinha’. Daí ele me levou para conhecer meu pai-de-santo que já morreu<sup>9</sup>.

“E a Umbanda dele... Ele era um Umbandista muito fino. Famoso, não sabe? Bem forte, bem alinhado, ele andava muito chique, perfumado... Foi quem me deu a vida. Foi onde fui pegar caboclo pela primeira vez e me curar dos males que passava.”

Recorrendo à linguagem do teatro, Victor Turner (1987) elabora um conceito o conceito de “drama social” que vai usar de analisador para compreender certos processos da vida coletiva, sobretudo os momentos aflitivos. Trata-se de um processo que envolve quatro momentos: a) ruptura; b) crise e intensificação da crise; c) ação reparadora e d) desfecho, com a possibilidade da reintegração à ordem social ou do reconhecimento de uma cisão irreparável.

Em boa parte das narrativas de vida as quais tié acesso no decorrer da pesquisa, no tempo que antecede a iniciação do fiel, há referências a um estado de crise denominado *cobrança*. Fenomenicamente, em nada se distingue de outros estados de aflição mais comuns ao cotidiano (doença, aflições amorosas e financeiras), salvo pela explicação apontada para a ocorrência deste: a causa espiritual. Em outras palavras, o indivíduo carrega, de vidas passadas, a missão de ajudar na incorporação dos espíritos, seja emprestando seu corpo, seja auxiliando os espíritos já incorporados. A ação reparadora, nesta situação, é a iniciação. Caso a pessoa carregue consigo uma mediunidade incorporativa, uma outra forma de se referir ao estado de *cobrança* é dizer que fulano está com as *linhas em cima*.

“Durante muito tempo, fui a segunda pessoa dele nas obrigações do terreiro. O Terreiro era cheio! Ele ficava lá dentro quando fazia a festa e a Valkíria era quem pegava o todo o abacaxi.”

---

<sup>9</sup> Senhor Luis Ladislal da Silva, conhecido com Sr. Luis da Serrinha, por ter casa no bairro da Serrinha, em Fortaleza.



“Nessa época minha filha já estudava. E era só eu, ela e o menino e uma empregada. Quando entrei, deve ter sido por volta do ano de 57. Logo depois, abandonei a Umbanda e para cuidar de casa e de minha vida pessoal. Aí eu fui convidada pra uma festa de aniversário... E eu não como carne de porco! E eu pra não fazer sujeira... Estava com esse dedo indicador inflamado. E eu, pra não fazer sujeira, comi aquele pedacinho de nada de carne de porco cozinhada. Casa de pessoal chique: não podia fazer feio! No outro dia amanheci com o corpo todo inchado, parecia um bicho!”

“Nisso, chegou-me onde estava deitada, uma entidade... Pulando e brincando e disse assim:

‘ \_ Tá doente?!’

‘ \_ Tô!’ Eu disse. ‘Me mate logo!’

‘ \_ Não! Não vim pra lhe matar não. Vim lhe firmar! Posso até matar, se você não fizer o que eu mandar!’

Sou uma pessoa que também sou vidente: o que é de lá eu enxergo.

‘ \_ Olhe’, continuou a entidade ‘eu vou deixar você boazinha amanhã mesmo, mas se você voltar pra Umbanda! Se não voltar eu passo amanhã mesmo. Eu passo você amanhã mesmo!’ E era um rapazinho! E eu disse:

‘ \_ Mas eu tenho dois filhos, não tenho marido, não tenho ninguém, não tenho com quem deixar meus filhos... Como é que eu vou deixar meus filhos sozinhos em casa esse tempo todo?’

‘ \_ É, se você voltar pra Umbanda você vai ficar boa. Mas se não voltar, amanhã mesmo eu lhe carrego!’ Aí eu só tive esse jeito: voltar!

‘ \_ Agora voltar pra nunca mais sair, só sair quando eu disser. (...) E aí? Você vai voltar?’ Eu disse:

‘ \_ É o jeito! Qual é o outro jeito que eu tenho? É esse! Tenho que voltar!’

‘ \_ Pois bem, amanhã você se levanta, dá banho, veste a roupa branca e procura um lugar pra fazer uma fé, um trabalho... Rezar, receber seu *caboclo* lá! Eu vou lhe orientar onde é. Você quer ficar boa?’

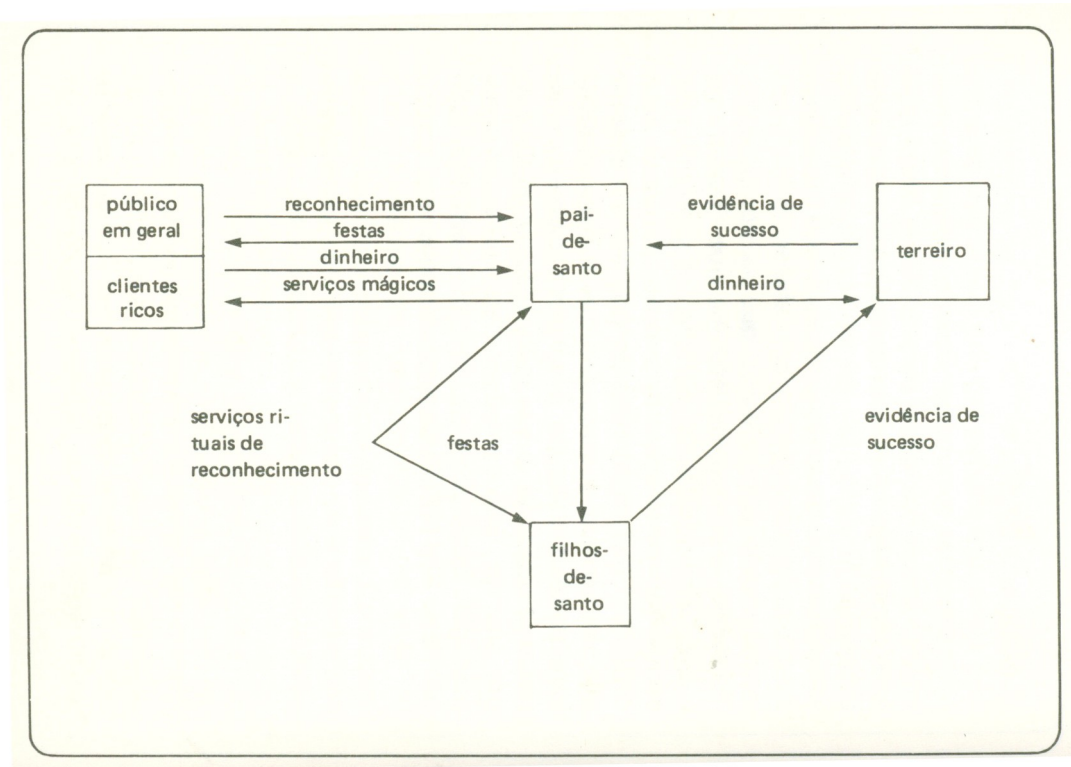
‘ \_ Quero!’ Mandou fazer um chá assim, assim, assim! Eu tinha minha empregada, acordei a pobre da empregada pra fazer o chá.

‘ \_ Faça o chá pra eu beber todo dia!’ Era mais ou menos... Era de manhã! Eu estava deitada entra a vida e a morte, tive de escolher’! Voltei para Umbanda’!

A mediunidade é encarada pelos féis como um dom inato, um presente de Deus e algo que vem acompanhada de uma “missão“. Em minhas entrevistas, é recorrente a fala do umbandista carregada de imperativos quanto ao uso da mediunidade, a exemplo: “Deve ser usada para a caridade!”, “Filho de caboclo tem uma missão: fazer o bem!” ou “Cuidar dos aflitos é nossa sina!”. São comuns histórias de pessoas que entraram pra Umbanda e que, depois de iniciadas, abandonam a religião passam a sofrer com um novo estado de *cobrança*. Temos assim, um recomeço do ciclo do drama social descrito acima, quando há o afastamento das funções religiosas (ruptura); o consequente estado de *cobrança* (crise e intensificação da crise); por vezes, o retorno à religião (ação reparadora) e o apaziguamento das forças que geram aflição (desfecho).

Isso nos remete ao sistema de prestações totais que Marcel Mauss (1974) enuncia em seu *Ensaio sobre a Dádiva*. O esquema dar-receber-retribuir aparece implícito nesses discursos, uma vez que o dom recebido de deus precisa ser retribuído através do seu uso contínuo na caridade. Àqueles que têm suas aflições aliviadas graças aos poderes curativos dos *médiuns* são os clientes (pela relação mercadológica e eventual que estabelecem com a religião). É de praxe que estes últimos retornem sua gratidão ao terreiro através de bens materiais (como pagamento pelos serviços mágicos ou donativos para a comunidade do terreiro) e/ou de forma simbólica (através do reconhecimento da eficácia dos serviços mágicos do pai/mãe-de-santo e dos *médiuns* que compõem seu terreiro, concedendo-lhes prestígio perante a sociedade). Criando, desta forma, uma rede de relações em torno da

atividade religiosa, como mostra a figura abaixo.



“Fui à casa de uma senhora que permitisse chamar meu caboclo. Chamei meu caboclo, ele pediu permissão... Ela ficou feliz, satisfeita, porque as minhas entidades são nobres, são boas... Faz em nome de Deus”!

“Lá na Lídia Valente eu já *trabalhava*, tinha clientes, filhos-de-santo... Mas minha mãe comprou um barraco na Joaquim Lino, bairro do Pirambu, e insistiu muito para que mudássemos. Comprou uma casa de barraco ali, essa de barraco acolá, aí me deu. Foi quando nos mudamos. Melhor do que ficar na Aldeota, pagando um horror de dinheiro. Pronto, nesse mesmo endereço, desde 61. Desde 8 de dezembro de 61 até hoje”.

“De início, era só uma casa. O primeiro *terreiro* era onde hoje fica a garagem e a gente morava do outro lado da rua, numa casa de esquina, onde hoje é uma lanchonete.. Logo depois, mamãe comprou mais três casas ao lado e me deu. Vendemos a casa da esquina e passamos a morar embaixo e o *terreiro* subiu, ficou a um andar do chão: Seu Gérson não gostou! Reclamava muito e dizia que não tava certo isso, que a casa tinha que ser embaixo, no chão. É de onde a energia telúrica brota: da terra. Tinha que ficar embaixo. No chão! De onde brota energia! Aí a gente veio morar ocupando os andares de cima, três no total. Até hoje a construção desses ainda está por terminar”.

“A *Baia* aqui é aos domingos. Nesse dia se canta para caboclo, se recebe e eles

vêm fazer o que tem para fazer. A exceção são os trabalhos particulares e as obrigações de filhos-de-santo. Para esses, geralmente se marca um dia da semana, porque às vezes têm de ser feito fora do terreiro”.

Como descrevo no capítulo seguinte, a Umbanda surge nos finais do século XIX, início do século XX, numa sociedade em processo de urbanização e industrialização. Gênese, em parte, impulsionada por mudanças sócio-econômicas ocorridas nas décadas anteriores. As de maior relevância seriam: a abolição das escravidão; a migração de europeus para o Brasil e a necessidade de mão-de-obra especializada nas operações das novas indústrias, em parte, suprida pela mão de obra estrangeira. Era um novo mundo do trabalho que se formava do qual o negro recém-liberto e seus descendentes estavam alheios, excluídos ou deslocados para posições periféricas (como subempregos, por exemplo).

Se nos detivermos um instante nas nomenclaturas utilizadas para designar os elementos rituais na Umbanda, vamos encontrar refletido todo contexto histórico no qual surge a religião e que colocava o mundo do trabalho como questão central da vida cotidiana. E é esta mesma sociedade que aparece codificada nos termos umbandistas (PORDEUS JR., 1993). Desta forma, *trabalho* é o termo utilizado para designar o ato mágico em geral. O *médium* incorporado é chamado de *cavalo* ou *aparelho*, como referência um instrumento de ofício. *Baia* ou *corrente* é como chamam as duas filas paralelas formadas pelos *médiuns* durante o ritual. É referência indireta à “baia”, local de trabalho dos funcionários nas firmas e repartições e também pode ser interpretado com o lugar no estábulo onde fica o cavalo. Dois dos instrumentos mais comuns de *trabalho* são os *pontos cantados*, preces cantadas, entoadas pelas entidades, e os *pontos riscados*, sobreposições de desenhos geométricos feitos no chão com *pemba*<sup>10</sup>. Ambos são referências ao ponto de trabalho do operário de chão de fábrica. As roupas utilizadas durante os rituais são chamadas *fardas*.

“Fazemos três festas comemorando as datas litúrgicas principais. A primeira do ano é a de Iemanjá, no dia 15 de agosto. O povo daqui do Ceará vai à praia para *baiar*, eu não vou! Fui três vezes, mas não vou mais: na praia da muita confusão e eu não gosto de chafurdo. A segunda é a de Cosme e Damião, no dia 21 de setembro, quando louvamos as crianças na Umbanda. A terceira é a festa maior do *terreiro* porque é a do santo da casa, no dia 8 de dezembro, a festa de *Oxum*, meu *orixá*. Quando meu pai-de-santo era vivo, ele vinha me ajudar na festa de *Oxum*. A gente combinava: dia 4 de dezembro ele batia para Santa Bárbara

---

<sup>10</sup> Giz utilizado em certos rituais de religiões de matriz africana. É encontrado no mercado em várias cores. A cor utilizada varia conforme a necessidade do ritual.

na casa dele e eu ia ajudar; quatro dias depois, ele que vinha na minha festa”.

“Quando meu pai-de-santo morreu, eu fui à Bahia. Tive de ir à Bahia para tirar a *Mão-de-Vumbe*. Isso foi no final da década de 80, creio. Quem me levou foi o pai do meu neto Hassam. Acompanhei-o numa viagem à Bahia e lá procuramos uma pessoa que pudesse fazer o ritual em minha cabeça. Fiquei sete dias comendo só bolacha *Cream-Craker* bebendo chá. Foi na floresta que dei minha cabeça. Lá tem um lugar apropriado para isso. Tem até polícia! É cheio de policial em volta, como fosse um parque”.

Nas religiões de matriz africana, invariavelmente, a cabeça é considerada a parte mais importante do corpo, por isso, a mais carregada de simbolismos e objeto central de vasta ritualística. A exemplo do Candomblé, as deidades cultuadas recebem o nome de *orixás*. Do iorubá: *Ori* (cabeça); *Isa* (guardião). A cabeça é sua morada, ligação com sagrado por excelência. É por esse motivo que antes processo de iniciação do Candomblé, chamado *Feitura*, o fiel passa por um ritual chamado *Bori*. Em iorubá, *Bori* poder ser traduzido como “dar comida à cabeça”<sup>11</sup>. O ato está alicerçado na crença de que a cabeça precisa ser preparada para entrar em contato com a energia sagrada - *Orixá* - sendo fortalecida com comidas sagradas.

Usa-se a expressão *mão na cabeça* para se referir à família religiosa de um iniciado. Portanto, se digo que Luis tem a *mão na cabeça* de Valkíria, estarei dizendo que Vakíria foi iniciada na religião por Luis, sendo este, seu pai-de-santo. Quando um pai ou mãe-de-santo falece, diz-se que seu espírito ainda permanece sobre as cabeças dos que foram por ele iniciados de forma parasitária, sugando as forças e se alimentando de toda a comida que se dá a essas cabeças. Para se livrar dessa influência maligna, o iniciado deve procurar outro pai ou mãe-de-santo, que seja mais velho dentro da religião, disposto a renovar-lhe as *obrigações*<sup>12</sup>, numa espécie de adoção ritual. Tal ato recebe o nome de *tirar a mão do morto* ou *tirar a Mão-de-Vumbe*.

## 2.2 MADRINHA BAÍA

“Sou natural de Baturité, mas moro em Fortaleza desde que tinha oito anos de

---

11 Corruptela das palavras *Ebó* (comida) e *Ori* (cabeça).

12 Nome dado aos sacramentos recebidos nas religiões de matriz africana no geral.



idade. Casei aos vinte e dois e, logo então, veio a doença... Nessa época, minha mãe rezava. Ela era de mesa branca<sup>13</sup>! Quando eu passava mal, ela rezava, aí pronto: eu melhorava!”

“Foi para tentar me curar que também fui procurar uma mesa branca. Encontrei uma que ficava no Pirambu. Quando cheguei lá, o mestre do recinto mandou me botar na ponta da mesa. Depois de acabada a sessão, ele chegou e disse ao meu cunhado: ‘Irmão Raimundo, essa senhora não é de mesa branca. É da Umbanda! Procure um *terreiro*! Eu vou lhe dar o nome de um *terreiro*’. Então me indicou o nome da Madrinha Valkíria. Isso aconteceu numa sexta-feira! No domingo, eu fui”...

No Brasil, relação do Kardecismo com a Umbanda sempre foi estreita e, ao mesmo tempo, contraditória, por se tratar de uma religião onde incorporação também tem um lugar privilegiado no rito. As manifestações caboclas, de entidades que remetiam à brasilidade, insistiam em acontecer nas mesas brancas. As respostas que os centro kardecistas davam eram as mais diversas. Alguns tentavam doutrinar o *médium* de forma que controlasse sua incorporação, restringindo-a aos *boca-funda* - categoria utilizada para classificar um espírito recém-desencarnado, a quem são destinadas as sessões de mesa branca. Outros doutrinavam os espíritos caboclos a somente se manifestar em determinado dia da semana, quando o ocorria uma sessão especial, com a finalidade de atender somente a esses espíritos. Geralmente eram sessões secretas ao grande público, acessíveis apenas a uma elite mediúnica já preparada do centro. Havia ainda os que encaminhavam o *médium* para se desenvolver nos terreiros de Umbanda. Noto que estas três ações visam fazer certa ascese ritualística, de forma que o rito kardecista ficasse preservado e não sofresse influência dos meios umbandistas.

“Quando cheguei na porta do terreiro, o *Seu Gérson*, incorporado na Madrinha Valkíria, vinha chegando, ele falou: ‘Se tu não morreu até ontem, de hoje em diante tu não morre mais!’ Aí eu já entrei para me desenvolver”...

“Não dei trabalho no desenvolvimento: com dois desenvolvimentos, já peguei caboclo. Com um me que estava no terreiro, o caboclo já cantou, já dançou, já bebeu cachaça, já bebeu café... Eu sou filha de *preto-velho*, mas trabalhava com o *Raimundão*. *Na minha cabeça*, ele bebia cachaça, bebia vinho... Bebia o que desse”!

“Eu era *cabona* e meu marido o *cabono*<sup>14</sup>. Ele, filho de tranca-ruas e eu, filha de preto-velho. Aí pronto: ele recebia o caboclo dele, eu recebia o meu. Às vezes eu estava meio

---

13 Ritual do Kardecismo onde a incorporação acontece. Tem como uns dos objetivos doutrinar espíritos desencarnados para que estes continuem seu caminho evolutivo.

14 Formas aporuguesadas do termo *canbone*.

assim... Ela mandava logo eu trabalhar pra poder receber a *corrente*, pra poder ficar ajudando ela no *desenvolvimento* do povo. Depois que despertava, ajudava no desenvolvimento do povo”.

“Depois que a gente estava bem firme no caboclo, começavam os *cruzos*. Se fosse *preto-velho*, tinha a obrigação de *preto-velho*! Tinha a oferenda de *preto-velho*, o café, o cachimbo, farofa... Essas coisas assim! Eu sou cruzada em todas as linhas... Mas só depois que eu estava bem firme, foi que pude receber cruzo. Não era ela quem dava a odre, era Seu Gérson. Quando estava no tempo, ele falava: ‘Maria, tu vais te cruzar tal dia! Te limpa, não venhas suja!’ Quem viesse ajudar se preparava, se isolava das farras, das bebedeiras... Como eu era a *cambona* da casa, toda obrigação que tivesse, eu passava a noite com a Madrinha. Só voltava para casa depois das quatro da madrugada. Dormia no terreiro, no chão. Daí eu fui *pembada* na cabeça, nas costas, na frente, nos lados... Esse era o *cruzo*”!

“Seu Pedro e eu acompanhávamos a madrinha a todos os lados. Nessas andanças, conheci inclusive o Seu Luis da Serrinha. O terreiro dele era muito bonito. Nas festas, lotava de gente! E lá a gente sempre foi muito bem recebido, davam tudo na mão: comida, bebida, assento... Era muita gente que ela levava! A madrinha que abria o trabalho - por ser filha-de-santo dele - e ele fechava”.

“A madrinha sempre gostou de fazer as coisas certas! Desde que o terreiro abriu, somos registrados na Federação. Ela dizia que ia A esses cantos para tirar a licença para podermos trabalhar em paz, sem ser perturbado por polícia. Desta forma, nunca tivemos problema! Os policia entravam, falavam com a madrinha... O *caboclo* na cabeça da madrinha sempre foi muito amigo! Eles olhavam unicamente se tinha a bebida. Como não viam, iam embora. Pronto! Quanto a isso, nunca deram flagrante: os nossos *caboclos* trabalhavam com a garrafa escondida embaixo da roupa, enrolada num pano”.

O surgimento das federações de Umbanda pelo país vem atender a duas demandas específicas. A primeira delas diz respeito a legalidade da religião: a força da instituição juridicamente alicerçada iria conferir armas no combate às medidas discriminatórias e repressivas que, muitas vezes, eram implementadas pelo próprio Estado. A segunda era tentar trabalhar no rumo oposto ao da segmentação e da dispersão da religião, ou seja, era num longo prazo, tornar a Umbanda como a religião legitimamente brasileira. (BIRMAN, 1985)

Para tanto, o cuidado para que sua difusão pelo território nacional seguisse certa homogeneidade era primordial. Uma das medidas para assegurar tal homogeneidade era

elaborar um modelo ritual, composto de normas que passavam a ser seguidas pelos filiados a essas instituições, em troca da proteção judicial no que diz respeito à liberdade de prática religiosa. Práticas como a Macumba, o Terecô e o Camtibó, que remetiam a um passado “étnico” (como uma identificação com os povos africanos ou indígenas, a exemplo) eram rejeitadas ou, por vezes, fagocitadas e incorporadas pelo panteão umbandista. No Ceará, esse movimento se inicia com a fundação da UECUM (União Espírita Cearense de Umbanda), em 1954. Foi esta a primeira instituição da classe a emitir alvará de funcionamento para os terreiros.

Elementos que remetiam à Macumba (a exemplo da bebida, como bem destaca D. Maria) eram condenáveis. Cabia à instituição eliminá-las ou corrigi-las. O nome “Centro Espírita de Umbanda” era preferido outras denominações comuns - a saber: tenda, cabana, terreiro etc. Nas palavras do professor Ismael Pordeus: “o que nos leva a pensar naquilo que concerne às tentativas de legitimação e codificação da religião umbandista - a Macumba utiliza o nome Umbanda para se legitimar, do mesmo modo que a Umbanda utiliza a designação espírita com objetivos similares, em relação ao Espiritismo Kardecista” (PORDEUS JR., 2003, p. 13).

“E assim seguimos durante muito tempo: eu sempre como a pessoa de confiança da madrinha. Quando ela viajou pra Salvador, eu que fiquei tomando conta das coisas aqui. A ordem que ela saiu dando era a ordem que era cumprida. Ela telefona, falava comigo, dizia como queria que as coisas fossem feitas e eu fazia. Eu que abria os trabalhos, fechava, acendia os pontos, cuidava dos assentamentos... E assim se passaram os meses em que ela esteve fora. Quando voltou, entreguei a ela o *terreiro* da mesma forma que estava quando ela saiu”.

### 2.3 CAMBONE SÉRGIO

“Nasci no Rio de Janeiro. Aliás, no que hoje chamam de Rio de Janeiro! Naquela época, era estado da Guanabara. Minha infância foi boa... Convivi com minha família até os dezenove anos, quando saí de casa para morar num *terreiro* de Umbanda. Meu pai era funcionário público e minha mãe, dona de casa. Tiveram eu, o único filho homem, e mais duas mulheres, minhas irmãs, que ainda hoje moram por lá.”



“Larguei o estudo cedo por causa de farra. Na época tinha discotecas, seresta, samba... Tudo perto de casa, vizinho... A gente conhecia de tudo! Não tinha coisa certa! Muita bagunça! Por causa disso, tive de começar a trabalhar cedo também.”

“Minha mãe vivia na Umbanda e eu sempre acompanhava. Certo dia, por causa de briga e bebida, fiquei com um inchaço muito grande no braço... Ela me levou vou a um *terreiro*, para rezar. Daí eu gostei e fiquei!”

“A mãe-de-santo se chamava Sílvia. Lá era uma mistura! Porque ela era de Candomblé e o marido dela, meu padrinho era de Umbanda. Para não desfazer dele, ela misturou. Daí ficou, como se chama: Omolocô. Ficou aquela Umbanda traçada... Candomblé traçado”...

A fala de Sérgio me remete à constatação de Prandi quando, ao abordar o cenário religioso no sudeste brasileiro, diz:

*Durante os anos 1960, alguma coisa surpreendente começou a acontecer. Com a larga migração do Nordeste em busca das grandes cidades industrializadas no Sudeste, o candomblé começou a penetrar o bem estabelecido território da umbanda, e velhos umbandistas começaram a se iniciar no candomblé, muitos deles abandonando os ritos da umbanda para se estabelecer como pais e mães-de-santo das modalidades mais tradicionais de culto aos orixás. Neste movimento, a*

*umbanda é remetida de novo ao candomblé, sua velha e "verdadeira" raiz original, considerada pelos novos seguidores como sendo mais misteriosa, mais forte, mais poderosa que sua moderna e embranquecida descendente. (Prandi, 2009)*

Este movimento de adesão ao Candomblé por parte dos umbandistas fez com que o próprio rito umbandista absorvesse elementos rituais próprios do Candomblé. Esse movimento elevado à máxima potência deu origem a religiões híbridas, chamadas de Umbandomblé, Omolocô ou Umbanda traçada.

“Foi lá que eu conheci a Hárima. O ex-marido dela era meu irmão-de-santo. Ela era da marinha e viaja muito. Foi viajando que eles se conheceram. Quando ele convidou-a para conhecer a casa da Madrinha Sílvia, eles já tinham o Hassam. Foi aí que fizemos aquela amizade... Algum tem depois, eles viajaram para Fortaleza e fizeram o convite para eu ir também. Eu vim só e estou aqui até hoje. Fiquei morando! Desde a década de 70! Nesse tempo que passou, fiquei pelo menos uns vinte anos morando fora. Casei, tive filho, saparei, voltei a morar no *terreiro*... Assim: passei vinte anos só morando fora, porque deixar as funções, nunca deixei. Sempre vinha, ajudava e voltava para casa. Também nunca saí do bairro, morava aqui próximo”.

“O *terreiro* ficava no meio do quarteirão, onde é hoje, e a gente morava mais para lá, numa outra casa, na esquina. Com o tempo, foi preciso vender a casa e usar o dinheiro na reforma e na construção de outras instalações. A estrutura era totalmente diferente: onde hoje é o *terreiro*, ficavam o quarto da *Oxum*, o quarto de *Oxalá* e a *camarinha*. Os trabalhos eram realizados no local onde hoje em dia é a garagem e a escada que dá para os cômodos superiores. Mais para trás ficavam o quarto de *Exu* e o quarto do *Seu Gérson*”.

“O ritual também era diferente... Antes era mais puxado na Umbanda pura, tradicional. Principalmente a abertura: vinham os *rondas* abrir o trabalho. Passavam três *rondas*, às vezes quatro... Variava! Dependia muito de como a casa estivesse na ocasião. Quando nós chegamos do Rio, já começamos a modificar alguma coisa. O ritual era mais voltado para os *caboclos*, os *orixás* vieram com a mistura”.<sup>15</sup>

“Hoje em dia, ela começa despachando *Exu*. Louva *Ogum*, que é o homem da casa. *Xangô*, as santas e, no final, *Oxalá*. O pessoal até se admira porque, se *Oxalá* é o supremo, deveria ser o primeiro. Mas *Oxalá* é sempre o último. Porque primeiro sempre vem o povo da rua, que é quem toma conta do trabalho e da casa. Eles que são os guardiões da casa, por isso tem que cantar pra eles primeiro”.

---

15 Falo no capítulo seguinte sobre essas mudanças na estrutura do ritual.

“A gente saía pouco, passava mais tempo dentro do terreiro, fazendo as obrigações. Antigamente, tinha baia três vezes na semana: na terça, na quinta e no domingo. A macumba acontecia a partir da orientação do *Seu Gérson*, que dizia em qual *linha* trabalhar: se era mata, se era água, se era *Ogum*... Aos domingos, geralmente aconteciam os desenvolvimentos e, na última baia do mês, geralmente era *Exu*”.

“Ela desenvolveu muita gente! Tem pai e mãe-de-santo desenvolvido por ela até morando no exterior. Gente com terreiro aberto, gente que desenvolveu gente... Hoje em dia, o *terreiro* é pequeno. Uns se foram, outros morreram, outros deixaram a religião, outros abriram casa”...

“Agora ela não dá mais cruzo, porque não tem *médium* com preparo para receber *cruzo*. Eu não sei o que acontece... Parece que os *caboclos* estão mais maneiros hoje. Não duvido dos *caboclos*, não é questão de fé, não é isso! A minha fé está mantida! Mas não vejo mais, hoje em dia, *caboclo* fazer como fazia antigamente. No canto em frente à dispensa, fica a *pedra da peia*. Quando o *caboclo* queria disciplinar o filho por alguma coisa que estivesse fazendo de errado, batia com as mãos deste na pedra até sair sangue. A pancada era forte. A gente olhava e se arrepiava todo, sentia a energia...<sup>16</sup> Sabia que o *caboclo* estava lá mesmo! O cavalo ia embora com as mãos inchadas, tal quilo um sapo cururu: grossa e cheia de bolha das pancadas. Hoje eu não vejo mais isso... O *caboclo* pede licença pra disciplinar o filho e só faz alisar a pedra. Parece que está só limpando, tirando a poeira... Quando a gente ia trabalhar fora, na encruzilhada ou nas matas, tinha *Exu* que matava galinha no dente. Tinha um filho-de-santo que trabalhava com o *Exu Gato Preto*... Diversas vezes ele despertava em cima de uma árvore, porque o *Exu* subia e não descia mais. Hoje não tem mais isso”.

## 2.4 MÃE DULCE DO OGUM

Chego à casa de Mãe Valkíria para realizar minha pesquisa num tempo em que seu terreiro está bem reduzido. A maioria dos *médiuns* que *trabalham* nas *baias* são pessoas oriundas de outros terreiros, que já chegaram lá pais ou mães-de-santo, carregando os trejeitos

---

<sup>16</sup> A *pedra da peia* é um paralelepípedo, de aproximadamente meio metro de aresta, na frente do qual o *caboclo* se ajoelhava para castigar o *médium* que não estivesse cumprindo com suas obrigações religiosas. O castigo era aplicado batendo repetidamente as palmas e as costas das mãos e a cabeça na pedra, até verter sangue.

de seus grupos de origens. Os poucos *médiuns* da *corrente* que eram seus filhos originalmente, ainda estavam se *desenvolvendo*. Ganhou independência religiosa cedo, em 61, quando funda seu terreiro. Passa desta forma, à condição de mãe-de-santo, de forma que as responsabilidades com sua casa e seus filhos-de-santo acabam por apartá-la da convivência cotidiana com seu pai-de-santo, na condição de filha/aprendiz. O contato dos dois, a partir de então, fica restrito a umas poucas datas festivas, onde um chegava à casa do outro, como uma visita querida e distante.

Halbwacs (op.cit.) fala que os quadros sociais precisam se manter próximos no tempo para que a memória não se desarticule, caso o contrário, ocorre um esquecimento pelo afastamento do grupo. Creio que as mudanças nos rituais na casa de Mãe Valkíria, as quais descrevo no próximo capítulo, ocorreram por causa deste fenômeno, que foi se intensificando ao longo dos anos, à medida que esta mantém contato com outras tradições religiosas - e por conseqüência, outros grupos, outras memórias - que acabam sobrecodificando experiências anteriores. De modo que, no tempo da pesquisa, a única testemunha do tempo de Mãe Vakíria no terreiro de Sr. Luis da Serrinha é ela própria.

Neste sentido, o encontro com Mãe Dulce de Ogum me foi de extrema importância para o desfecho deste trabalho. Trata-se de uma senhora que acompanhou Pai Luis até seus últimos dias de vida e que veio abrir terreiro muito recentemente. No momento que tive com ela, pude perceber uma memória de sua árvore iniciativa ainda muito viva. De tal forma que pude comparar as formas de rito presente nos dois terreiros e perceber as mudanças e as permanências descritas por Sérgio no relato anterior.

“Sou a mais velha de quatro irmãos! Até os onze anos de vida, eu não conhecia Umbanda! Filha de mãe dona de casa e cantora de igreja! A minha mãe era prima do Padre Tito de Fortaleza e da Madre Fé, que era diretora do Colégio das Dorotéias. Morava em Messejana! Meu pai era comerciante! Era um homem de muitos recursos e, graças à sua boa condição financeira, vivíamos muito bem, nessa época”.

“Foi por essa idade que comecei a me sentir doente! Eu não sentia nada! Apaguei de tudo! Fiquei dentro de uma rede, sem comer e sem beber... Aí foram pra médico, fizeram exame... Naquele tempo a medicina era mais fraca, não tinha os recursos, nem as máquinas que têm hoje... Um primo meu médico... Ele se aposentou como coronel do exército, mas nessa época ele não era coronel, disse: ‘Leve pra morrer em casa’! Porque eu não comia, não bebia, não conhecia pai, não conhecia mãe! Aí a lavadeira da minha avó, D. Laura - ela vou

roupa pra minha avó vinte e cinco anos - disse:

‘ \_ Essa menina tá doente? Isso é coisa é de caboclo’!

“Aí minha avó disse: ‘ \_ E o que é caboclo’?”

“Uma família muito católica, muito religiosa. Que se fazia o terço às primeiras sextas-feiras, às segundas-feiras... A minha mãe era cantora praticante da Igreja! E a gente tudo dentro! Negócio de Macumba era coisa do Cão, do Satanás! Ave-Maria! Não se ouvia falar disso”!

“Minha avó disse: ‘Bem, se é da minha neta morrer, a gente leva ela pra qualquer canto’! Nessa época a minha avó tinha uma Rural com motorista. Me deitaram dentro, me levaram no terreiro do Luís Ladislau da Silva, o Pai Luís da Serrinha, como ele era conhecido”.

“Foi em 1964! E lá me deitaram no chão: ele rezou e defumou e recebeu Ogum Beira-Mar, que era o guia dele, o guia de consulta, o dono da casa dele... E fez uma cura em mim! Quando terminou, que acordei, estava lá dentro! Nessa época o terreiro dele o piso era de barro, as paredes eram de taipa e o telhado era de palha. Era bem simples o terreiro dele. E a irmã dele, que já é falecida, a D. Rita, veio me servir uma xícara de caldo, que eu tomei com uma fome muito grande. E ele disse pra minha que eu era *médium* de nascença e que eu tinha que seguir a minha trajetória, que Deus tinha escolhido, porque senão era arriscado até eu ficar louca. Quando minha avó chegou em casa e contou pra minha mãe, minha mãe disse: ‘Mais antes ver minha filha morta, do que metida nas coisas do Satanás!’ Foi essa a expressão da minha mãe. Só que a minha avó fez as minhas *fardas*, e minhas coisas todas ficaram dentro da casa dela. Na semana, eu estudava. Nos fins-de-semana, ficava com ela em sua casa no Bairro de Fátima. E era aos domingos que ela aproveitava para me levar na *baia* de meu pai, escondido da minha mãe”.

“Lá os trabalhos eram quartas e domingos. Começavam às três da tarde. Dia de domingo era Linha do Mar e dia de quarta-feira era Pretos-Velhos... Aí uma semana ele abria com Preto, tinha semana que era com Xangô... Nas quartas! Agora o domingo sempre era Linha do Mar”.

Os espíritos ritualizados se encontram organizados em *linhas*. Tais categorias nativas vão conferir organicidade e hierarquia ao panteão. De um terreiro a outro, são invariáveis em número: sempre sete. Contudo, há uma enorme variedade de nomes. Os critérios adotados para rotular as *linhas* também são diversos: por vezes, carregam o nome do



orixá que a chefia; outras dão idéias que locais externos ao terreiro, onde se realizam ritos específicos. Cito como exemplo a experiência de pesquisa do Professor Ismael:

*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. (PORDEUS JR., Op. Cit., p.16)*

Os nomes das sete *linhas* cultuadas nos terreiros descendentes da tradição de Pai Luis da Serrinha são: *Linha de Preto Velho, Linha das Matas* (regida por *Oxóssi*), *Linha de Ogum, Linha das Cachoeiras* (regida por *Xangô*), *Linha de Exu, Linha de Mestre e Linha do Mar* (regida por *Iemanjá*). É importante destacar que a classificação das entidades em *linhas* é extremamente dinâmica, uma vez que a *linha* descreve a função que a entidade está exercendo naquele momento, sendo possível um deslocamento da mesma entidade por várias *linhas*. Sendo assim, *Mãe Maria*, uma *preta velha*, pode passar na *Linha de Exu* quando vai fazer ou desfazer uma feitiçaria. Da mesma forma, a *Cabocla Braba*, que é uma índia, pode vir na *Linha de Xangô* quando quer pedir justiça para os filhos.

“Casei em 71, Casei e meu marido disse... Eu contei tudo pra ele, que eu era umbandista. ‘Pois se você é umbandista, você vai seguir. Você não tem o que se esconder de ninguém’! Meu marido era uma pessoa que viajava muito: era motorista! O pai dele tinha frota de caminhão e ele dirigia um carro e o irmão, outro. Eles andavam muito, o que fez com que ele conhecesse a Macumba do Maranhão. Por isso, aceitou a Umbanda muito bem e passou a freqüentar a casa do meu pai-de-santo comigo”.

“Meu pai tinha muito clientes particulares! A casa era lotada! Ele vendia uma ficha pra consulta. Pra saúde, ele não cobrava nada. A pessoa podia chegar muito doente, ele fazia aquela caridade, o que ele tivesse na casa dele, ele fazia. Agora se fosse pra amor, pra comércio ou pra alguma coisa, ele cobrava. Porque ele vivia da Umbanda e tinha uma família pra sustentar. Clientela de todo o tipo: tinha o preto, o branco, o doutor, e tinha a doutora. De manhã à noite, não se tinha tempo pra nada! As filhas-de-santo viviam ajudando lá, porque lá era gente demais”.

“Tinha uma *cambone* que ficava com ele dentro do quarto de consulta. Chama-se D. Raimundinha! Inclusive ela ainda é viva, mas é uma senhora muito doente! Ela vem a minha festa que eu faço de Oxum todo ano. Quando ela vem, ela chora, ela relembra. Porque ela passou a vida inteira *cambonando* às consultas particulares do Seu Ogum Beira-Mar na

cabeça do meu pai. Tinha uma saleta, e ela ia chamando de cinco em cinco pessoas, trazendo de dentro do terreiro, e botando lá nessa saleta e as pessoas iam entrando. Vi muitas curas que meu pai fez... Muitas mesmo! Curas de pessoas que não andavam, pessoas doentes. Chegaram muitas pessoas obsediadas lá, que ele curava. E depois algumas passaram a fazer parte do corpo mediúnico da casa”.

Durkheim (1989) define religião como um conjunto de crenças e práticas que tem por objetivo manter em separado dois planos: o sagrado e o profano. Mais do que mantê-los em separado, há uma preocupação constante com o trânsito das coisas do mundo entre estes dois planos. Tais intercâmbios não se fazem sem um *quantum* de perigo envolvido. Daí a necessidade de cercar a feitura do sagrado de regras e o acesso a ele, pelos seres profanos, de proibições.

*A própria palavra latina sacer, por exemplo, tem este significado de restrição totalmente pertencente aos deuses. (...) Similarmente, a raiz hebraica de h-d-sh, que usualmente é traduzida como Santo baseia-se na idéia de separação. Ronald Knox, sabendo da dificuldade de traduzir literalmente k-d-sh para Santo, utiliza em sua versão do Velho Testamento “posto à parte” (DOUGLAS, Op. Cit., p. 21).*

Baseado nessa idéia de sagrado como algo apartado e cercado de perigos, Durkheim classifica os ritos em: positivos, quando constituem numa ação ou num conjunto de ações seriadas sobre o mundo e negativos, onde se classificam os tabus, as proibições e interdições rituais. Tudo arrumado de forma a se precaver contra os perigos que a própria condição de manipulação do sagrado impõe.

No que diz respeito à Umbanda, creio que seja válido descrever e classificar os perigos rituais que consegui identificar durante meu trabalho. Faço isso agora, pois tratam-se de categorias nativas que aparecem referidas por diversas vezes ao longo do texto. De outra forma, correria o risco de um não entendimento de certas passagens por parte de um leitor leigo a respeito da religião.

O primeiro desses riscos é a *demanda*. Trata-se de um ato mágico<sup>17</sup> por meio do qual o mago causa um malefício voluntário a outrem.

A *virada* é uma categoria derivada da primeira, pois consiste na mudança de objeto de um malefício para seu feitor original, o tornado alvo de sua própria magia. É feita por outro mago que, voluntariamente, “manda o feitiço de volta para quem o fez”. As tecnologias utilizadas para *virar* um feitiço são chamadas *pontos virados*.

A *obsessão* é uma categoria que entra na Umbanda por influência do kardecista.

---

<sup>17</sup> Ainda compreendendo magia com Durkheim (*Op. Cit.*), conjunto de crenças e práticas que têm como efeito a interpenetração dos planos sagrado e profano.

Ocorre quando um espírito desencarnado, por razões variadas, não consegue seguir seu caminho evolutivo e fica ligado à terra por meio da proximidade de uma pessoa encarnada. Tal espírito é denominado *obsessor* e passa a agir de forma maléfica na vida do indivíduo que lhe serve de elo à vida terrena, voluntária ou involuntariamente. Os indícios de uma *obsessão* são comportamentos moralmente reprováveis, tais como vícios por álcool, drogas, comidas, sexo, jogo; comportamento agressivo; mudanças repentinas de comportamento e doenças físicas (geralmente uma doença da qual o espírito era acometido quando em vida) e/ou mentais. A ação reparadora de um quadro de *obsessão* chamada *desobsessão*. Por meio dela o espírito restituído ao seu correto caminho evolutivo - o termo utilizado é *doutrinar o espírito*.

O *mau-olhado* é herança da influência européia ibérica sobre a religião e consiste uma ação involuntária da psique de um indivíduo sobre o outro. Seu desencadear é atribuído em geral a fatores afetivos, tais como inveja, fúria e rancor do indivíduo emissor ao receptor.

O *carrego* é uma categoria de perigo que pode ser enquadradas no gênero *poluição*. Sobre a poluição, escreve Mary Douglas:

*No meu modo de ver, poluição é uma fonte de perigos numa classe totalmente diferente: as distinções entre voluntário, involuntário, interno, externo, não são relevantes. A poluição precisa ser identificada de uma maneira diferente. (...) Admitido que todos os poderes são partes do sistema social. Expressam-no e fornecem instituições para manipulá-lo. Isto significa que o poder, no universo, é em última análise preso à sociedade, visto que tantas mudanças de sorte são causadas por pessoas, numa ou noutra posição social. Mas, existem outros perigos para serem levados em conta, os quais, as pessoas podem provocar conscientemente ou inconscientemente, que não são parte da psique e não devem ser comprados ou aprendidos pó iniciação ou treino. Estes são poderes da poluição inerentes à própria estrutura das idéias e que punem uma quebra simbólica daquilo que deveria estar separado. Resulta daí que a poluição é um tipo de perigo incomum de ocorrer, exceto onde as linhas da estrutura, cósmica ou social, são claramente definidas (Douglas, ibidem, p. 123 - 139)*

A não observância de certos princípios rituais que visam demarcar os espaços sagrados pode resultar num *carrego* por parte do fiel. Por exemplo, dar oferenda de sangue Exu, na sexta-feira, dia consagrado a Oxalá (considerados potências opostas). Outro exemplo é a não observância com certos cuidados com o corpo que se deve ter de modo a prepará-lo para a hora-ritual. Como não beber, fazer sexo ou ir às festas nas horas que antecedem a *baia*. Portanto, “uma pessoa que polui está sempre em erro. Desenvolveu alguma condição indevida ou, simplesmente, cruzou alguma linha que não deveria ter sido cruzada, e este desvia desencadeia perigo para alguém” (Ibidem, p. 139).

Obstáculos de qualquer natureza à conclusão de um *trabalho* são chamados *nós* ou *contrários*. Da mesma forma, dificuldades na execução de projetos da vida cotidiana (tais

como: doenças físico-mentais, mau-logro de atividades financeiras, sucessivos fracassos na afetiva ou até a morte súbita do alvo, por desastre, doença, assassinato ou causa ignorada) que tenham sua origem ligada a algo do mundo espiritual são chamados *atrapalhos*.

“Ele fez muitos filhos-de-santo! Tem a Olendina, do José Walter; tem a Valkíria, do Pirambu; tem Carmina, da Caio Prado... Teve a Odilha Barata, que essa já falecida. Teve a Gercina, que era do Carlito Pamplona. O Moreira, do Carlito Pamplona. A Lindalva, que hoje deixou a Umbanda: é evangélica! Também era mãe-de-santo, filha-de-santo dele. Teve o Ananías, que esse faleceu de desastre. Teve a Itamar que era mãe-de-santo consagrada por ele. Que essa também é falecida, tá com dois anos ela faleceu de um AVC! A D. Isabel, da Serrinha, que é muito conhecida! Que é aí próximo da UECE, ali. Tanto ela, quando o marido dela, que já é falecido, Sr. Augusto, faziam parte do corpo da casa, dos *médiuns*. Hoje ela tem o canto dela, que ela dá consultas particulares e atende baralho. Então, foram muitos filhos-de-santo... Ele tinha no Canindé umas três casas de filhos-de-santo abertas”.

“Passei vinte e anos na casa do meu pai-de-santo. Quando ele operou-se de um câncer nos rins e veio a falecer, sete meses depois da cirurgia. Antes de morrer, me chamou para entregar a casa a mim. Mas eu sabia que eu ia enfrentar muitas barreiras com pessoas da própria família dele que ficaram tomando conta do *congá*, porque muitos não eram umbandistas. Moravam lá, mas não aceitavam bem a Umbanda. Então, eu não quis isso para mim”.

“Ele casou-se com uma senhora chamada Valkíria, que eu não a conheci porque quando eu cheguei na casa dele, já tinha acontecido o casamento e até a separação. E desse casamento ele teve um filho chamado Micías. Depois ele adotou uma menina de nome Sandra. E depois um menino de nome André Luiz. E quando ele faleceu, eu abri a minha casa. Ele faleceu em janeiro e eu abri a minha casa no dia 8 de dezembro”.

“Ele sempre contava a história de como se iniciou na Umbanda... Dizia que ficou meio desorientado da cabeça e começou a andar nos terreiros... Porque nessa época era proibido, a polícia perseguia muito! Até que ele foi parar no Zé Bruno do Maranhão, numa cidadezinha chamada Nazaré do Bruno”<sup>18</sup>.

“Eu estive com ele em 1976. Nós passamos: eu, meu esposo, ele... Nós passamos 15 dias em Nazaré do Bruno, com o Pai Zé. Lá tem a casa dele e perto têm muitos quartos. Toda pessoa que chega à cidade... Não sei hoje, mas estou me referindo a 76, todo mundo tinha que se hospedar naqueles quartos deles. Era café, almoço e janta que a pessoa pagava

18 Na realidade, um povoado da cidade de Caxias - MA.

da hospedagem. Ali você ficava, ali era chegando aqueles carros, era com bombeiro, era com tudo”...

“Vizinho a casa dele, tinha a Igreja São Luiz de Gonzaga. Nessa igreja, o padre vinha uma vez no mês, só batizava, só fazia a primeira comunhão, só casava quem o Pai Zé Bruno mandasse. E lá, essas terras, quase todas, eram dele, Zé Bruno. E ele dava um pedaço pra um, um pedaço pra outro. Para os próprios filhos-de-santo dele, os que ajudavam na casa”.

Creio que não cometo um pecado acadêmico tão grave ao comparar a forma de dominação exercida por Zé Bruno sobre sua cidade com o coronelismo. Defendo-me: as semelhanças são várias! Senão, vejamos...

O Coronel era uma figura que, independente de possuir ou não patente militar, detinha reconhecida autoridade e prestígio sobre uma determinada localidade, tendo a capacidade de atender as demandas de sua clientela, fossem públicas ou privadas.

*Solidamente enraizada na proteção e na lealdade, a sociedade rural repousava na troca de favores, de homem. O Coronel oferecia proteção e exigia irrestrita adesão. Em algumas localidades isoladas, o chefe comportava-se como um pequeno senhor feudal, chegando alguns a ter força armada própria (JANOTTI, 1992, p.57).*

Quando se fala do coronelismo, logo se tende a associá-lo ao controle das forças políticas de uma determinada população. Como aparece explícito na citação anterior, o domínio do Coronel ia muito além, capilarizando-se até na vida ordinária de seus apadrinhados.

Os historiadores consideram-no como um fenômeno de transição do Império pra a República. Desta forma, classificar o quadro descrito por Mãe Dulce como exemplo de coronelismo seria, no mínimo, um anacronismo, já que estamos falando da década de 70 do século XX. Contudo, creio que todas estas semelhanças não se dão por acaso: há a permanência de uma estética coronelista nas relações exercidas por Zé Bruno com relação ao seu povo.

“Lá você encontrava uma casazinha de taipa, coberta de palha, o piso de barro. Ali era a casa da raiz eira, que era uma mulher que fazia banhos, fazia garrafadas, orientava o *médium* ali. Outra casa que tinha era a casa da D. Constância - que eu lembro bem -, a casa da D. Constância, era a velha das orações. Ela que ensinava as orações, como pra quebranto, pra cobreiro, pra erisipela. Era a casa das orações... Qualquer tipo de oração, essa senhora, D. Constância, ela sabia. E assim, tinha a casa de cada um, que era uma coisa”!

O ofício do rezador abarca desde o diagnóstico até o tratamento de enfermidades

às quais cada oração se destina resolver. Dentre essas enfermidades, posso citar: íngua, erisipela, carne cortada, ventre virado, espinhela caída, arca aberta, peito aberto, quebranto, murrinha... Cada qual com sua sintomalogia bem definida e decorada pelos especialistas.

“Os tambores dele, os atabaques, eram feitos de tronco de mangueira ou de cajueiro, cobertos com couro, plantados no chão. Eram tocados deitados. Eram quatro ou cinco tambores”.

“Ele tinha dois terreiros: um grande e um menor. No menor, ele usava muito a *baia* do *Terecô*. Como é essa *baia* do *Terecô*? Os *médiuns* todos *fardados*, ao redor de uma *guma* feita de tronco de carnaúba. E cantando e batendo palma pra poder tirar as correntes negativas, tirar a negatividade de uma pessoa, ajudar no desenvolvimento, a pessoa pegar força... E ele sentado numa espreguiçadeira, fumando o cachimbo dele ali. Aos domingos a *baia* era no terreiro grande, e era tocada no ritmo da Macumba de meu pai”.

Mãe Júlia é a grande representante do movimento de institucionalização do Espiritismo de Umbanda no Ceará. Como dito anteriormente, os partidários movimento visava concediam a legitimidade jurídica ao terreiro que, em troca, moldasse seu corpo ritualismo de forma a eliminar gradativamente elementos que dessem relevo à origem “étnica” da Umbanda (leia-se: elementos africanos e ameríndios). A presença de bebida alcoólica como parte do ritual, por exemplo, era condenável. Outro elemento problemático era a figura do *Exu*, pois era uma referência direta ao passado africano da religião. Por outro lado, não podia ser eliminado por completo, pois cumpria função importante dentro do ritual: a de mensageiro por excelência, entre os dois mundos. Não por acaso, dentro dos terreiros, à um ditado que diz: “Sem *exu* não se faz nada”! Esse paradoxo foi resolvido tornando os *exus*, figuras periféricas dentro do Espiritismo de Umbanda, dando-lhe uma menor visibilidade dentro dos rituais.

Não se colocava imagens de *exus* nos terreiros. O *médium* cujo *guia* fosse um *exu*, logo este era trocado por outro. Era reservado um dia da semana para o *trabalho* com os *exus*, geralmente, acessível somente a *médiuns* experientes e escolhidos a dedo pelo dirigente do terreiro.

Num tempo anterior à chegada de Mãe Júlia no Ceará, alguns pais-de-santo maranhenses percorreram as terras de Iracema com objetivo de expandir seu capital religioso: conquistando clientes e filhos-de-santo por onde passavam. Alguns de seus nomes ainda são conhecidos: Zé Bruno, Zé Negreiros, João Cobra... O modelo de Umbanda que estes senhores

professavam no rumo exatamente oposto ao da idéia do espiritismo de Umbanda. Os elementos que o último objetivava esconder eram enaltecidos pelo primeiro. Mesmo depois da institucionalização da Umbanda no Ceará, ainda é possível reconhecer terreiros da tradição maranhense a partir da permanência de alguns elementos. Um destes é tocado por Mãe Dulce quando descreve o Terecô: num determinado momento do ritual, as duas *correntes* se desfazem, formando uma espécie de ciranda, onde um *médium* dança atrás do outro, cantando e batendo os pés no chão e girando no sentido horário.

“Mais um pouco adiante da casa dele, tinha um olho d’água. Contam lá, que em 58 foi uma seca muito grande... E ele se ajoelhava meio-dia em ponto, pedindo a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro; água, porque senão o povo dele ia morrer. E, de repente, brotou essa água. Isso é o que contam lá: não sei se é lenda ou se é verídico. Eu vi, com os meus olhos, o buraco no chão: você tira aqui dois baldes d’água e na mesma hora está cheio. Todo o tempo brotando aquele olho d’água... E lá ao lado, tem o banheiro masculino e o banheiro feminino. Dentro desses banheiros, são feitos uns tanques onde eles põem raízes. Quando a gente está lá, que está de *obrigação* ou doente, a gente toma aqueles banhos. Toma os banhos e depois termina com a água da fonte. Vizinho a essa fonte, ele mandou construir uma capelinha, pequenininha, de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, em agradecimento a ter aparecido aquela fonte. Depois disso, lá eles não tiveram mais precisão de tanta água”.

“Ele era um homem muito sábio! Era um preto, muito alto! Ele sentava cinco horas da tarde, todo dia, na calçada da casa dele e, se tivesse pessoas, iam fazendo a fila. Ele olhava pra você e dizia a sua vida. Dizia a vida olhando, não era incorporado com nenhuma entidade: ele mesmo contava a vida das pessoas. Ele gostava muito de tomar cinzano. Um golinho ou dois de cinzano pra molhar ali a garganta, ele dizia que era pra tomar banho, pra ir jantar”.

“Ele tinha uma mania de fazer uma oração num cordão... Perguntava seu nome e fazia uma oração num cordão. Ele fez pro meu esposo! Dizia assim: ‘Tá aí! Leve! Enquanto essa oração durar você será defendido de tudo... De desastre, de *virada*, de faca, de bala!’ Muitos anos duraram essa oração! Era num cordão grosso, antigo... Com o tempo, destruiu! Mas ele tinha esse negócio de dar essa oração às pessoas que ele simpatizava”.

“A casa de meu pai também era muito festiva! As maiores festas eram as de *Oxum* e a de São Jorge Guerreiro. Eram festas grandes, que ele fazia vinte e quatro. Também tinha a de *Oxóssi* e a de *Preto-Velho*, que ele gostava de fazer festas boas. Mas essas não eram

menores em duração. Vinte e quatro horas de festa na casa dele, era a de São Jorge e a de *Oxum*. E, como tempo, ele acabou a de São Jorge, ficou só a de *Oxum*. Eu repito a festa da *Oxum* e São Jorge, porque eu sou filha de *Ogum* e *Oxum*. Então, faço o mesmo ritual na minha casa, a festa da *Oxum* e a de São Jorge Guerreiro... Todos os anos, enquanto eu tiver vida e saúde”.

“E como é essa festa? Você inicia com um terço. Depois do terço, o Ofício da Imaculada Conceição. Isso era um hábito que meu pai tinha de rezar todos os dias: o Ofício da Imaculada Conceição! E depois se reza a Prece de Cáritas. Aí se dá por aberta a comemoração da festa de *Oxum*”.

“E depois se vai fazer ronda com Exu. Quando dá uma hora da manhã, encerra e todos os *médiuns* vão deitar no chão, na sua esteira, no seu cantinho, no seu local... Cinco horas da manhã levanta, até as sete e meia da manhã se faz uma ronda de índio. Sete e meia, toma-se café, para começar a botar as coisas no fogo, que é para a comida da festa. Porque é naquele dia que se abre ao público, a partir das três horas da tarde”.

“Às dez horas da manhã, os *médiuns* retornam ao terreiro... Vão trabalhar com Pretos-Velhos, com Boiadeiro, com Xangô... A *linha* fica liberta! O meio-dia pára para o almoço dentro do terreiro, todos no chão como manda o figurino da Umbanda! E quando termina a comida, todo mundo tem direito de sair e repousar. Aí às quatro horas da tarde, volta todo mundo a casa e o trabalho é aberto na Linha de *Ogum*. Às seis horas, uma *médium* fica sendo preparada durante sessenta dias, com obrigações pra *Oxum*. E ela vem e ela senta em um lugar específico pra fazer a bênção das águas em cada uma das pessoas. E aí a festa termina e aí vai todo mundo comer, beber alguma coisa em comemoração à festa”.

“É uma festa cansativa, mas é uma festa bonita, é uma festa que a gente se sente feliz! A minha filha, Amanda, quem me ajuda hoje na minha casa muito... Ela diz:

‘\_Mãe, a senhora devia fazer essa festa, três dias!’ Eu respondo:

‘\_ Minha filha, se eu fizer uma festa dessa três dias, quando eu terminar eu vou pro cemitério! Porque é cansativo”!

“Mas antes de todas as festas grandes da casa, se mata para Exu. Não mato pra Exu na sexta-feira! Na quinta-feira, a gente faz toda a obrigação de matança de Exu. A gente faz na quinta à noite anterior a todas as festas grandes. Não nas pequenas comemorações, mas em todas as festas grandes, a gente faz primeiro a festa do Exu pra o caminho ficar livre, ficar abençoado”.



“Eu resido neste terreiro desde 2004. Antes, morava perto! Meu marido comprou o terreno inicialmente para servir como garagem dos caminhões dele. Os caminhões passavam o dia trabalhando e à noite, iam dormir lá com o vigia. Aí, quando o meu pai-de-santo morreu, fiquei sem lugar pra ficar... Porque eu andei em outros terreiros com objetivo de ficar agregada naquelas casas. Mas meu coração não se abria! Não desmerecendo nenhuma casa: de maneira nenhuma! Porque eu não me sentia à vontade! Aí meu marido foi e disse:

‘ \_ Minha filha, você já é preparada! Por que é que você não abre sua casa?’

Respondi:

‘ \_ Eu não queria abriar casa! É tanto trabalho, tanta responsabilidade!’

‘ \_ Mas se você não está se agradando de canto nenhum, então é melhor você abrir!’ Então, meu marido construiu para mim o meu terreiro e me deu na minha mão a chave.

‘ \_ Tome, minha filha! Vá cuidar da sua Umbanda, que aqui é seu! Quem grita, quem manda é você’!

“E foi assim: inaugurado no dia 8 de dezembro de 86. E convidei o pessoal do meu pai-de-santo pra virem. Porque eu era benquista por todos lá da casa deles, dos familiares dele. E a *cambone* do terreiro dele, que era quem tomava conta de tudo na casa dele, chamava-se Maria de Fátima Rosa. Que ela era sobrinha dele e nasceu na casa dele e ficou com ele até ele falecer, ajudando a ele. E ela veio aqui, chorou muito nesse dia, recordando as coisas de lá. E eu convidei pra ela ser minha *cambone*. Ela disse que não! Não queria se meter mais muito com a Umbanda muito na! Já que o tio dela tinha falecido, ela não tinha mais graça pra isso; Mas com uma semana ela me telefonou e perguntou se o convite ainda estava de pé. E eu respondi que estava. Ela disse: ‘Pois eu vou *cambonar* a sua casa até o dia que Deus quiser!’ E realmente ela *cambonou* até o dia em que ela faleceu mesmo... Não até o dia que faleceu, porque ela adoeceu e, no processo de doença, teve de se afastar da casa. Faleceu em 5 de fevereiro de 2005. Mas ela me ajudou muito na minha casa, porque era o mesmo regime da casa do meu pai. Eu aplicava aquilo que aprendi... Prático! Então ela sabia tudo o que era necessário para ajudar nos trabalhos. Foi uma grande amiga! Até hoje, até o presente momento, ainda não achei nenhuma pessoa pra substituí-la à altura. Ninguém que chegasse nem à metade do que ela era”.

“Nesses vinte e poucos anos, um bocado de gente já passou por minha casa. Já desenvolvi um bocado de gente. Tenho uma ata com os nomes dessas pessoas, que já estiverem na minha casa: umas que já são mães-de-santo, outras que abandonaram, outras que

deixaram pra ser evangélicas, outras que deixaram o meu terreiro pra ir pra outro terreiro... Isso na Umbanda existe muito! Às vezes a pessoa não está satisfeita num canto, segue pra outro. Segue! Deus acompanhe! Nossa Senhora lhe guie! Fique aonde quiser, onde tiver vontade! Porque esse é um direito que a gente tem: de estar aonde estiver se sentido bem! Não é isso”?

“Tenho um bocado de clientes também. Amigos, amigos de outra amiga... Um vem, o outro traz, o outro convida... Tá entendendo? Porque realmente aqui, o meu terreiro eu não divulgo. Assim, porque tem gente que divulga com panfleto ou de outra forma... Eu não! Não tenho nenhum tipo de divulgação! A minha divulgação aqui do meu centro, do meu local é um amiga que traz uma amiga, outra traz outra... Uma vem jogar um baralho: ‘\_ Ai, gostei do baralho! ‘Aí traz outra pra jogar baralho, porque eu jogo baralho já há trinta anos. Jogo aquele baralho, o *Magia Cigana*. Consulto tanto com baralho, quanto incorporada. As entidades que dão consulta em minha cabeça são o *Cigano Tubá*, que é meu *guia de consulta* e o *Exu Tranca-Ruas das Almas*, que é meu *exu*”.

### **3 NARRATIVAS RITUAIS: A *BAIA***

Após sucessivas observações das sessões abertas realizadas aos domingos na casa de Mãe Valkíria, elaborei um tipo ideal de sessão que aqui segue descrita. Minha intenção primeira é lançar uma visão sobre o ritual, de forma a tornar evidente os símbolos que estão implicados nele.

Com Turner, acredito que o símbolo é a menor unidade do ritual que, contudo, conserva as propriedades específicas da conduta ritual. Símbolo é algo que se crê tipificar naturalmente ou representa ou recorda algo, seja por possuir qualidades análogas, seja por associação de ato ou pensamento (TURNER, 2005).

Os símbolos que tomo para compreender o esquema ritual são os mais variados: objetos, gestos, orações-canções, adereços de vestuário, divisões do espaço... Além de descrevê-los dentro do ritual, tento abordá-los em sua construção histórica, dentro de uma linha de tempo. Em outras palavras: uma de meus objetivos é acompanhar a migração de significado que tais símbolos fazem ao longo da história da religião, observando que novos significados vão sendo agregados ao mesmo símbolo com o passar do tempo.

Início com uma breve descrição sobre o surgimento da Umbanda, de forma a acompanharmos a construção do terreno propício para a emergência dos símbolos dos quais vou falar.

#### **3.1 SURGIMENTO DA UMBANDA: INOVAÇÕES NO CENÁRIO RELIGIOSO BRASILEIRO**

Apesar dos efeitos destrutivos do tráfico e do sistema escravocrata, a presença africana conseguiu sedimentar muito de sua herança cultural em terras brasileiras, transformando aos poucos essa herança negra e estrangeira em produções afro-brasileiras. São

inegáveis suas marcas na língua, valores, estruturas mentais, estética, arquitetura, culinária, dentre outros campos. Essa contribuição provavelmente veio com mais força na música e na religião.

Durante quase quatro séculos, negros africanos foram caçados e levados ao Brasil para trabalhar como escravos. Separados para sempre de suas famílias, de seu povo, do seu solo (de fato apenas alguns poucos conseguiram retornar depois da abolição da escravidão), os africanos foram aos poucos se adaptando a uma nova língua, novos costumes, novo país. Foram se misturando com os brancos europeus colonizadores e com os índios da terra, formando, como disse, a população brasileira e sua cultura, como também aconteceu em outros países da América (PRANDI, 2009).

Apesar dos efeitos destrutivos do tráfico e do sistema escravocrata, a presença africana conseguiu sedimentar muito de sua herança cultural em terras brasileiras, transformando aos poucos essa herança negra e estrangeira em produções afro-brasileiras. São inegáveis suas marcas na língua, valores, estruturas mentais, estética, arquitetura, culinária, dentre outros campos. Essa contribuição provavelmente veio com mais força na música e nas religiões.

Cabe salientar que essa influência não se dá de uma forma homogênea por todo território nacional, pois ocorreu ao sabor das diversas etnias que aqui aportaram. Do ponto de vista religioso, costuma-se concebê-la a partir de três grandes grupos: os sudaneses, os islâmicos e os bantos (ORTIZ, 1999).

Tais grupos chegam ao Brasil em momentos distintos, de acordo com a demanda por mão-de-obra escrava que variava de região para região, de acordo com os diferentes ciclos econômicos e do que se passava na África em termo de domínio colonial europeu. Dessa forma, em diversas cidades surgiram grupos que reconstruíram no Brasil as manifestações culturais da África. Essas manifestações não se restringiram à religião, como dissemos, contudo, a estrutura religiosa serviu de continente adequado para preservar diversos outros aspectos da vida africana. De acordo com a localidade, esses novos construtos religiosos ganhavam nomes diferentes. Assim temos: Candomblé na Bahia, Xangô em Pernambuco, Tambor-de-Mina no Maranhão, Batuque no Rio Grande Sul... (PRANDI, op. cit.).

Em meados do século XIX, o país começa a sofrer transformações econômicas e políticas que vão desembocar numa desvalorização do mundo do negro e numa gradativa desagregação dessa memória coletiva construída no período colonial.

A elevação do Brasil a Vice-Reino, em 1808, vem demarcar uma mudança na administração dos recursos do país por Portugal. Com a chegada da família real ao rio de

Janeiro, portanto, a mudança da sede administrativa do Império Português, as práticas predatórias de exploração da terra perdem o sentido. A necessidade agora era forjar em terras latinas o mesmo conforto e desenvolvimento tecnológico dos quais os nobres desfrutavam em Portugal. (SCHWARCZ, 1995).

Época da fundação dos primeiros museus etnográficos, institutos históricos e geográficos, da Imprensa Régia, das primeiras faculdades. O Brasil precisava ser mostrado, seu nome tinha de reverberar nos meios científicos internacionais, enfrenta a outras nações. A ciência era a instância máxima de legitimação dos saberes e anda de mãos dadas com o ideal de progresso almejado pelos políticos positivistas. Era um tempo em que se buscava através das instituições de pesquisa científica conferir uma identidade nacional ao homem brasileiro, transformando estas terras num verdadeiro laboratório racial (foi quando também as primeiras idéias naturalistas e eugenistas por aqui passaram).

Anos mais tarde, a Primeira República trouxe consigo agitações entre três correntes políticas (a saber: liberais, jacobinos e positivistas) que se arvoravam, cada uma a seu modo, o direito de compôr as novas cores da nação, através da composição de símbolos nacionais que sintetizassem os parâmetros de civilidade almejados pelos novos dirigentes da nação. A exemplo: hino nacional, uma bandeira, heróis da luta pela independência. (CARVALHO, 2006)

Em épocas pós-Abolição, o trabalho negro, outrora valorizado como principal motor da economia colonial, agora perdia seu valor de mercado. O novo mundo do trabalho clama por operários, e a mão de obra especializada vem, sobretudo, das famílias de imigrantes europeus, recém-chegadas ao país. O negro vê seu mundo pela segunda vez se desagregar desde a Diáspora Africana. Aos escravos recém-libertos e seus descendentes só resta a condição de subempregados (quando muito), operando nas periferias dos centros urbanos.

Todos esses saberes e movimentos sociais são transpassados por uma linha comum: a idéia de que é preciso higienizar o Brasil. E, no que diz respeito à constituição do seu povo, higienizar adquire o sentido de embraquecer, para que o país pudesse progredir, acompanhando as grandes nações européias. Nesse sentido, o mundo negro se torna um obstáculo ao avanço. Os valores que remetam à origem africana do brasileiro são paulatinamente desvalorizados e a religião afro-descendente, como conservatório principal destes, torna-se um dos principais alvos dos defensores do branqueamento. As idéias européias são exaltadas nas mais diversas áreas e a figura do mulato surge como imagem ideal

da atualidade brasileira, caminho transitório para o branqueamento gradativo da "raça brasileira" e seu conseqüente progresso (SCHWARCZ, op.cit.). O cenário da fé também não escapa impune a esses, idéias de branqueamento. O mundo religioso brasileiro parecia clamar por uma nova estética que acompanhasse o ritmo frenético e a cientificidade da nova ordem social trazida com o Capital Industrial.

O crescimento das cidades, deslocamento do eixo econômico da zona rural para a zona urbana, o êxodo rural e entrada de imigrantes europeus ocasionaram uma hipertrofia das zonas suburbanas. A periferia se torna, nas palavras de Ortiz (op. cit., p. 35): "o foco do feitiço, ou em outros termos, o lugar onde se agrupa uma classe marginal à sociedade, que tem como único consolo a religião e as práticas mágicas que se enriquecem na medida em que cada povo traz a sua contribuição".

Nos finais do século XIX, início do século XX, já se tinha a notícia de práticas religiosas incorporativas conhecidas genericamente pelo nome de *Macumba* (Berkenrock, 1999). Entidades caboclas já são mencionadas incorporando nas periferias dos terreiros de Candomblé ditos fora da tradição Yorubana (LANDES, 2002). Essas práticas aconteciam de forma fragmentada, sem um nome que trouxesse a homogeneidade da instituição. Representavam a transição entre um passado colonial, saturado de tradição ruralista (como o catolicismo ibérico e os candomblés baianos, por exemplo) e a criação de uma nova tradição, repleta dos ares da urbanidade e da industrialização (a exemplo do Espiritismo Kardecista e da Umbanda). Ainda com Ortiz (ibidem, p. 32) "a formação da Umbanda segue linhas traçadas pelas mudanças sociais. Ao movimento de desagregação social corresponde um desenvolvimento larvar da religião, enquanto que ao movimento da consolidação da nova ordem social corresponde a organização da nova religião".

Nesse campo, o processo de *embranquecimento* reverbera de duas formas principais: (a) pela gradativa desvalorização dos elementos afro-religiosos; (b) pelo surgimento de lideranças religiosas brancas nas religiões caboclas. Além desse fenômeno (*embranquecimento*), Ortiz (op. cit.) ainda identifica outro, paralelo, chamado *emprethecimento*. Este último é nada mais, do que reconhecer a presença do preto na nova estética religiosa que emergia. Aqui, o preto de opõe ao negro, pois não se trata de um retorno às tradições africanas, mas da aceitação do fato social da raça (entendida como fenótipo, a despeito dos valores culturais) segundo a conveniência de uma cultura branca. Isso vai permitir que diversos desses elementos apareçam reinterpretados dentro da nova religião -

como descrevo a seguir.

### 3.2 LOCALIZAÇÃO E ESTRUTURA DO TERREIRO EM ESTUDO

A Casa de Umbanda Mamãe Oxum fica localizada na Rua General Costa Matos, 217, bairro do Pirambú. O bairro carrega esse nome devido a um peixe outra abundante na região, o Sargo-de-beiço (*Anisotremus surinamensis*). O nome em tupi-guarani tem pode ser traduzido aproximadamente por “peixe grande” ou “abundância”.

O bairro teve seu início em 1911, como um povoado habitado por índios da região e depois por uma colônia de pescadores seminômades.

No início do século XX, Fortaleza, que desenvolvia como pólo de importância comercial, começou a atrair um grande número de trabalhadores rurais, fugidos da seca. Diante da política de segregação espacial existente naquela época, tais indivíduos foram banidos para aquela região da Zona Oeste, ainda pouco habitada, que se constituiu como “depósito” de tudo aquilo que deveria ser “varrido” do lado rico da cidade. Era uma região de difícil acesso, com pouca infra-estrutura, onde se concentravam as indústrias (e, por conseguinte, seus poluentes), o leprozário, o lazareto e tudo considerado contrário a uma cidade em próspero desenvolvimento.

Aos poucos, a comunidade do Pirambu apresentou outra face: com o desenvolvimento do turismo, por volta de 1930, os olhares se voltam para todo o litoral cearense.

Na década de 40, após o governo de Getúlio Vargas, disseminou-se por todo o Brasil um forte clima democrático. Os movimentos populares atingiam um crescimento expressivo: os trabalhadores das fábricas já começavam a se organizar em sindicatos e a influência do Partido Comunista era notável em todo este processo, bem como a atuação social da Igreja.

O Pirambu começa a se destacar diante desse contexto. Há uma crescente ligação entre o Partido Comunista e os moradores, consolidada através da criação do Comitê Democrático Nacional, da Sociedade Feminina do Pirambu e da Sociedade de Defesa do Pirambu, de onde surgiram as futuras associações de moradores do bairro.

Aspectos relacionados à precária realidade do bairro, como a questão fundi[ária], da eletricidade e do transporte passam a ser bastante discutidos entre os moradores do bairro, repercutindo em outros bairros devido à boa circulação do jornal *O Democrata*.

Em 1962, ocorre uma manifestação que veio a se tornar marco na história do bairro, conhecida por Grande Marcha. Teve como objetivo chamar sobre as autoridades competentes as responsabilidades sobre os problemas do lugar. Trouxe como resultado a desapropriação do terreno pelo governo e sua entrega à Igreja. A administração era feita por meio de um conselho comunitário onde o pároco era o presidente. Data desta época também a composição do hino do bairro.

De um plano onde a religiosidade é umas das principais forças motrizes das relações sociais, surge, nos anos 50, uma liderança de imagem extremamente controversa e que divide opiniões: o Padre Hélio Campos. Há quem defenda a idéia de que sua presença representou uma estratégia da Igreja Católica para diminuir a influência que o Partido Comunista exercia no bairro. Por outro lado, grande parte dos moradores advogam que Pe. Hélio foi fundamental na consolidação do processo de luta comunitária. O grupo de oração que ele coordenava constituiu não apenas um espaço de celebração religiosa, mas também de discussão acerca dos problemas locais e de deliberação de ações concretas para a solução dos mesmos. Em 1964, o padre, trabalhando em conjunto com assistentes sociais e com o povo, funda o Centro Social Paroquial Lar de Todos (CSPLT). Frutos desse trabalho são: o Conselho Comunitário, a Associação Cooperativa de Peixes; o Sindicato dos Pescadores; o Grupo de Mulheres.

Com intuito de facilitar o trabalho do CSPLT, o Pirambu foi dividido em quatro zonas, a saber: Arpoadores, Casa Nova, Japão e João XXIII. Tais regiões correspondem aos bairros Nossa Senhora das Graças, Cristo Redentor, Jacarecanga, Barra do Ceará e Novo Pirambu na divisão feita pelo governo do Estado e pela Prefeitura Municipal (CPDOC, s/d).

A Casa de Umbanda Mamãe Oxum fica localizada na porção pertencente ao Nossa Senhora das Graças. É uma construção de três andares. O superior é destinado aos quartos dos residentes, a saber: a Mãe-de-Santo; Hárima, sua única filha carnal; Hassam, seu neto; Jane, esposa de Hassam; Emir, seu sobrinho; o *cabone* Sérgio e três garotos que estão sendo cuidados por D. Valkíria, de chamados Leonardo, Foguinho e Victor<sup>19</sup>. No piso do

---

<sup>19</sup> Os templos das religiões de matriz africana, em sua esmagadora maioria, são utilizados também como moradia tanto pela família de seu dirigente, quanto por pessoas que se agregam à religião como forma de sobrevivência, buscando melhores condições de vida no aconchego proporcionado por uma comunidade de terreiro. Desta forma, afasta-se



meio, fica a cozinha e uma sala de estar com uma pequena sacada voltada para a rua defronte à casa. O térreo é destinado às funções sagradas.

### 3.3 ESQUEMA RITUAL

Antes de cruzar a porta da rua em direção ao interior da casa, é de praxe que cada pessoa espera outra, lhe receba pelo lado de dentro, jogar a água de uma quartinha branca por três vezes na calçada, como forma de *cortar* qualquer *carrego* que acompanhe quem entra, de modo que não entre com a pessoa, poluindo o ambiente da casa. Logo que se dá o primeiro passo para dentro, antes de se chegar ao barracão, do lado direito de quem entra, está a escada que dá acesso aos pisos superiores. Do lado esquerdo fica o *assentamento*<sup>20</sup> do Exu Tranca-Ruas, entidade guardião da casa. Quem entra deve se virar de frente para o *assentamento*, se curvar e tocar os lados dos pulsos um no outro, três vezes, de forma alternada e dizer: *Laroiyê, Exu!* Desta forma, pedindo-lhe licença e aviando de sua entrada.

O *barracão* ou *terreiro propriamente dito* é um espaço retangular bem amplo com duas colunas de sustentação em seu meio. Numa das extremidades há um altar de dois patamares. Várias imagens são organizadas, como num *continuum* que vai do mais sagrado (em cima) até o mais profano (em baixo). O patamar mais alto é dedicado a Oxalá, demonstrando, pela sua posição acima dos outros, a superioridade hierárquica do orixá no panteão afro-descendente. Vários objetos tradicionalmente consagrados a ele identificam esta pertença: a estátua de Jesus Cristo (que, no sincretismo é Oxalá); vasos com rosas brancas; uma quartinha de louça branca. Neste patamar também fica um adjá, instrumento utilizado no candomblé para chamar os orixás à incorporação. No patamar do meio, dividem o espaço imagens de entidades caboclas e santos católicos, da esquerda para a direita: Nossa Senhora da Conceição, representando Oxum, orixá da mãe-de-santo da casa; Seu Nêgo Gérson guia espiritual da mãe-de-santo, chefe/dono da casa; São Gerônimo, representando *Xangô*; *Sibamba*, espírito de marinheiro, chefe da *Linha do Mar*; *Iemanjá*, orixás das águas salgadas, de grande popularidade na Umbanda cearense. No chão, embaixo do altar, fica a imagem da

---

do modelo jurídico de templo religioso vigente no Brasil, que reza que não pode servir como residência.

<sup>20</sup> Representação física da deidade. Local onde são colocadas as oferendas destinadas à ela.

*Tapuia*, entidade infantil, *criança de sombra* da mãe-de-santo. Bombons e bonecas são colocados ali como presentes que se ofertam a ela. Copos com água e velas acesas também se encontram dispostos ao longo dos três níveis do altar. Uma vela é acesa em frente a uma determinada imagem como forma de pedir proteção àquela entidade em questão. As velas todas têm de estar acesas no início dos trabalhos de forma para que as energias a quem elas se dirigem se ponham em movimento, na defesa da casa. Lembro, certa vez, em que uma das velas caiu do altar, apagando-se. Mãe Valkíria exclamou para mim: “Você está vendo? Alguma coisa ruim acabou de passar por ali”!



Do lado esquerdo do altar está uma poltrona reservada à mãe-de-santo, onde esta permanece sentada no início e fim das sessões, quando não está incorporada com alguma entidade<sup>21</sup>. Do lado esquerdo, fica a *cambonagem*, uma pequena mesa de gavetas onde se encontram materiais diversos dos quais os espíritos incorporados nos *médiuns* vão se servir enquanto trabalham. Tais objetos têm uma grande variedade, a título de exemplo, pode-se contar com: chapéus, cachimbos, fumo, café, chá, copos, cigarros, charutos, bombons, perfumes, bebidas alcoólicas... Ao lado da *cambonagem* se posta o *cambone* Sérgio, cuja função é servir as entidades com o material à medida que o requisitam. O termo *cambone* é

21 Nome genérico dado no Brasil às divindades dos cultos afro-religiosos.

herdado de uma tradição jeje-nagô que deu origem à macumba carioca, chamado cabula. Descreve Ortiz:

*As sessões de cabula chamavam-se mesa, eram secretas, e se praticavam no bosque, onde, sob uma árvore, improvisava-se um altar. Um espírito chamado tata encarnava nos indivíduos e os dirigia em suas necessidades temporais e espirituais. O chefe de cada mesa chamava-se embanda e era secundado pelo cambone; a reunião dos adeptos formava a engira (Ortiz, op. cit. P. 37).*

De maneira análoga ao cabula, o *cabone* de Umbanda secunda o pai/mãe-de-santo. É chamado também *ponta-de-mesa* e, durante a incorporação do pai/mãe-de-santo, adquire a função de sacrificador, organizando as pessoas nas *correntes*, controlando o tempo da *baia*, orientando qual caboclo deve cantar seu *ponto* naquela vez... Quando em terra, é ao *cambone* que as entidades se dirigem.



Antes de entrar para a *baia*, cada iniciado deve manter certos cuidados com o corpo a fim de afastar os perigos rituais descritos no capítulo anterior, bem como colocá-lo num estado de maior contato com as potências sagradas. Pede-se que resguarde nas horas que antecedem ao ritual - desde o dia anterior até a hora da gira - de álcool, festas, sexo e que, momento antes de entrar para a corrente se banhe com uma mistura de ervas previamente preparada.

Os filhos/filhas-de-santo trajam *fardas* usualmente brancas. Os formatos variam muito, a única constante é: saias para as mulheres e calças para os homens. Anáguas, rendas, bordados são apenas alguns dentre os vários detalhes que se juntam para compôr a diversidade do vestuário. Uma das formas usuais de se referir à Umbanda é *A Lei de Oxalá*, é em homenagem a este orixá que se adota a cor branca padrão no terreiro de Mãe Valkíria.

Adereços que lembrem a vida comum - tais como: bonés, maquiagem, brincos, calçados - são proibidos de serem usados durante as *baias*. Lembro de uma ocasião, no término de um *trabalho*, uma filha-de-santo, maquiada foi tomar a bênção a Mãe Valkíria. Estava eu próximo então e pude escutar as palavras que a sacerdotisa lhe dirigiu: “Não venha mais assim: pintada! Isso não é bom!” Logo após, virou-se para mim dizendo: “Ela é tão bonita! Não precisa estragar o rosto desse jeito!” Uma das virtudes mais celebradas pelo discurso dos umbandistas é a humildade. Um fala muito recorrente é a de quê: “*Médium* pintado quer aparecer, não tem humildade!” O mesmo vale para os pés descalços: são considerados sinais de humildade. Em termos usuais: “Caboclo bom, é caboclo de cara limpa e de pé no chão!” No meu modo de entender, creio que se trata de uma forma de coação para manter o tempo do sagrado afastado do tempo comum, pois não vi igual repreensão com o argumento da humildade, à pompa das vestimentas rituais, por exemplo.

Um a um, os filhos e filhas-de-santo vão tomar a bênção à mãe-de-santo, se ajoelham à sua frente e entregam em suas mãos suas *guias*, colares enormes feitos de miçangas coloridas e que vão definir (de acordo com as cores e formato utilizados) sua posição na comunidade religiosa, bem como a entidade a quem o pertence. Sementes arroxeadas para os filhos de preto-velho, contas de louça verde ou amarela para os filhos de índio e azuis para os filhos de marujo ou de outra entidade ligada à linha do mar. A mãe-de-santo, por sua, vez fixa os colares um a um em volta do pescoço do filho ajoelhado e responde a bênção com um “Oxalá que te dê paz, força e tranqüilidade. Que coloque o que tu desejas na palma da tua mão!” Depois disso, o filho ou filha toma sua posição na *corrente mediúnica*.

As *correntes mediúnicas* correspondem a duas filas paralelas, dispostas ao longo do terreiro. Uma feminina, que se inicia da poltrona da mãe-de-santo e segue em direção à porta de saída, seguindo assim a hierarquia da filha mais graduada na religião àquela que está de iniciando ou é cliente. O mesmo se dá com a *corrente* masculina, que se coloca em frente à primeira, do lado oposto do terreiro e tem seu início marcado pela mesa de *cambonagem*.

O termo *corrente* pode adquirir também outra conotação: os fluídos energéticos

referentes às *entidades caboclas* ritualizadas. Formas comuns de se referir ao estado de tontura que antecede o transe são: “Fulano está com as *correntes* todas em cima”! ou “Está *irradiado*”! Ou ainda “Está *sombreado*”! Vejo aqui, uma terminologia muito próxima à que é utilizada por engenheiros e eletricitistas... É sabido que a *corrente mediúnica* deve ser formada para que as energias dos caboclos percorram livres, de um lado a outro, até que se concentrem num determinado indivíduo e este incorpore (as pessoas funcionam como “condutores” desta energia). Se alguém cruza os membros ou fecha as mãos, a condução é interrompida, cortada, pára ali (como um fio que se parte) e a energia passa a não ter por onde fluir, dificultando assim o bom desempenho do *trabalho*. Não quero com isso supor que na fundação da Umbanda, existiram intelectuais letrados em eletricidade ou termodinâmica, que lançaram mão das técnicas aprendidas em seus ofícios na hora, construir um dialeto específico da religião.

Contudo, alguns anos de leitura em Psicanálise me levam a desconfiar que a palavra aponta sempre para algo a mais do que o que está explícito no primeiro momento. No que diz respeito às minhas suspeitas, creio que há uma “Estética do Progresso” endógena à Umbanda, herança do contexto de urbanidade e industrialização pelo qual passava o Brasil na época do surgimento da religião. Isto explicaria a presença da nomenclatura do mundo do trabalho na linguagem religiosa e a boa aceitação das idéias kardecistas de evolução da alma, em detrimento noção de temporalidade cíclica presente em outras religiões de matriz africana, como Candomblé, por exemplo. Explica também a substituição das performances circulares (presentes em outras tantas tradições das quais sofreu influência, como a indígena e a africana) por formas mais retas, como retângulos, linhas e quadrados. A meu ver, todos estes fenômenos apontam para um plano simbólico comum, presente na religião e do qual emergem. É este plano que chamei “Estética do Progresso”.

Na extremidade oposta ao altar, se localizam os instrumentos de percussão que vão acompanhar o ritual: um tambor, símbolo da influência africana sobre a religião e um par de maracás, símbolo da influência ameríndia. Em outras casas, é comum também ver presente um triângulo, um agogô ou outros tambores, compondo uma bateria sagrada. O tambor é tocado por uma moça de nome Raquel, que tem cargo de *ogã* da casa (portanto, a responsabilidade sobre o tambor é exclusividade sua), posição considerada de destaque pela importância do instrumento no ritual. Os maracás têm função secundária, apenas de se juntar ao toque do tambor, floreando e estendendo-lhe a batida. É indiferente se há ou não alguém a

tocá-los, ou quem seja esta pessoa (geralmente um ou dois se revezam nesta tarefa).

*Ogã* é palavra utilizada para identificar uma das funções na casa de Candomblé. É um título dado aos iniciados, do sexo masculino, que não incorporam. É considerada uma posição de autoridade dentro da casa onde “nasceu para o santo” e até perante a sociedade mais ampla da religião, pois lhe são destinadas tarefas de essenciais na realização da maioria dos rituais. Tais tarefas são consideradas masculinas e o título de *Ogã* varia conforme a que lhe é designada. Desta forma: o *Axogun* é responsável pelos sacrifícios de animais; o *Alagbê* toca os instrumentos de percussão (atabaques e agogô); o *Olossaim* é responsável por colher e tratar as folhas rituais... Como a função de *Alagbê* é a mais visível para o grande público, ocorre que, muitas vezes, se diz de forma errônea que a função do *Ogã* é somente tocar os atabaques. É desta forma que este termo entra na Umbanda: em substituto ao termo antigo utilizado para designar os tocadores de tambor, o de *tambozeiro*.

### 3.4 A ENTRADA: ABRINDO A BAIÁ

Antes de o tambor começar a bater, se reza duas orações católicas: o *Pai Nosso* e a *Ave Maria*, para então dar início ao ritual de *despachar a porta*. A mãe-de-santo então saúda Exu e se dirige até a porta de entrada do terreiro levando *pemba* branca, cachaça e água. Materiais que devem ser jogados à frente da porta para o lado de fora da casa, assim *despachando a porta* ou *pondo Exu em movimento*. Ou seja, espera-se que Exu proteja o lugar do rito enquanto a sessão correr e defenda de toda impureza vinda do lado de fora, evite a contaminação dos espaços sagrados por energias profanas. Note que Exu aqui é a grande potência liminar, pois é aquele responsável por guardar as fronteiras. Por sua ligação com a rua e o “fora” é o mais indicado para realizar o papel de guardião do terreiro. Portanto, é o primeiro que deve ser saudado para o bom desenrolar do ritual. Enquanto isso se processa, as *correntes* cantam em coro, voltadas para a porta:

*Deu meia-noite*

*A Lua se escondeu*

*Lá na encruzilhada,*

*dando sua gargalhada*

*Tranca-Ruas apareceu!*  
*Anaruê! Anaruê! Anaruê!*  
*Ê Mojibá! Ê Mojibá! Ê Mojibá!*  
*Qual é o homem que confia em Tranca-Ruas?*  
*É só pedir que ele dá!*

*Pomba-Gira Malelê!*  
*Malelê! Maleleá!*  
*Ô Malelê, malelê. Malelê, Maleleá!*  
*Ô Malelê, malelê. Malelê, Maleleá!*

*Me ajoelhei na encruzilhada à meia-noite*  
*para pedir o seu perdão*  
*Ah, Exu! Me livra dos meus inimigos!*  
*E vem abrir os meus caminhos*  
*E me livrar dos perigos!*

Cuidados com a porta feitos é hora de defumar o terreiro. A mãe-de-santo toma nas mãos um fogareiro improvisado com lata de leite e arame, em brasas, onde queima ervas cheirosas, chamado *defumador*. Sacode o construto de um lado para o outro de forma que a fumaça gerada pela combustão possa preencher todo o ambiente, levando as impurezas que porventura ainda persistam no local. Defuma em seqüência o altar, os objetos ritualísticos (que serão usados por suas entidades tão logo estejam *em terra*, incorporadas), cada pessoa das *correntes*, o tambor e, por fim, a porta da rua, como que varrendo a sujeira pelo ar. Logo que a fumaça assa, o *cambone* Sérgio passa com uma garrafa cheia de um preparo de ervas e perfumes e despeja um pouco do líquido nas mãos de cada integrante da *corrente* que passa nos braços e por sobre a cabeça, tirando assim também as impurezas residuais do próprio corpo. Esse ritual é acompanhado pelos cânticos:

*Meu pai Oxóssi*  
*daí-me licença para defumar!*  
*Eu defumo, eu defumo*

*essa aldeia real!*

E, depois de concluída a defumação:

*Essa casa foi defumada  
Foi São Miguel/ quem a defumou!  
Os contrários que tinha na casa  
Anjo Miguel com a espada levou  
Casa de Deus/ de Nossa Senhora  
contrário aqui não entra  
Se entrar, eu mando embora!*

Antes de chamar os espíritos caboclos à terra, deve-se saudar os orixás, como que pedindo-lhes a permissão para enviar “os seus” ao mundo físico. Sendo mais um das várias influências do Candomblé de origem iorubana sobre a Umbanda, os nomes dos orixás passam a substituir gradativamente os dos ancestrais bantos. As entidades passam então a se organizar em *falanges* ou *linhas*, que são chefiadas por um orixá específico, como descrevi no capítulo anterior. A entrada dos elementos iorubanos nos rituais banto-descendentes acontece sem uma mudança na estrutura do culto. É comum encontrar autores que concordam que a presença dos orixás nestes cultos é meramente (sic) simbólica (PRANDI, s/d). Portanto, acredita-se que, se um espírito vem de *Aruanda* (morada mítica dos orixás e dos caboclos) incorporar em um *médium*, é porque o orixá que lhe chefia permitiu, para que venha fazer seus mandados - já que o mesmo não pode fazê-los, pois não incorpora na Umbanda. Cada filho (a) vai tomar a bênção novamente à mãe-de-santo, na hora em que a saudação a seu orixá é entoada, como atitude de respeito e devoção àquela *entidade* que lhe adotou no mundo espiritual.

Na seqüência são:

- *Ogum*: Deus da agricultura, dos metais e da guerra. É sincretizado com São Jorge. Sua saudação é *Ogum Yê*. Comanda uma *falange* de espíritos guerreiros que vêm à terra vencer às *demandas*, ou seja, feitiçarias que têm como objetivo causar malefícios. Seu cântico:

*Ogum não devia beber*



*Ogum não devia fumar  
A fumaça é a nuvem que passa  
e a cerveja é a espuma do mar!*

- *Oxóssi*: Deus da caça e da fartura. Sincretizado com São Sebastião. Comanda uma falange de espíritos índios. Sua saudação é *Oxóssi Ê!* Seu cântico:

*Se você não sabe eu vou dizer:  
Oxóssi Odé é o Rei Sebastião  
Ele é o dono da lavoura e do campo  
Ele o dono da fartura e do pão  
Para sua vida melhorar  
e nunca lhe faltar o que comer  
Acenda uma vela lá na mata pra Oxossi  
e peça que ele vai lhe socorrer!*

- *Xangô*: Orixá da justiça e da burocracia. Sincretizado com São Gerônimo ou São João Batista. Sua saudação é *Kaô Kabecile* e seu cântico:

*Meu pai São João Batista é Xangô!  
É dono da coroa até o fim!  
Enquanto me faltar a fé no meu senhor  
Derruba essa pedreira sobre mim.*

- *Iemanjá*: Rainha das águas e da maternidade. Sincretizada com Nossa Senhora dos Navegantes e, no Ceará, com Nossa Senhora da Assunção. Sua saudação é *Odó Iá*. Essa divindade tem uma popularidade tão grande na Umbanda, que é o único *orixá* a ter representação pictórica específica da religião. Uma construção que coloca a deusa a meio caminho entre uma *iabá* e uma santa católica. Na imagem, apesar de conservar alguns caracteres que realçam a sexualidade - como os seios e os quadris em relevo, por baixo de um justo vestido azul - a face é branca e não negra, como era de se esperar de uma deusa africana. As feições são delgadas e possui longos cabelos

castanhos e lisos. Em sua personalidade, é descrita como a mãe boa, paciente, zelosa e devotada aos filhos. Retiraram-lhe quase todos os caracteres mais explicitamente sexuais que seu mito ainda conserva no Candomblé. Provavelmente é a prova mais relevante da moralização acentuada a qual o mito tem sido submetido, apontada por Roger Bastide (1971). O autor associa o fenômeno ao sincretismo com Nossa Senhora.

*Iemanjá! Iemanjá!*

*No fundo do mar tem areia*

*Areia no fundo do mar*

*Em cima do mar têm as ondas*

*As ondas que vão me levar*

*O mar enfeitado de flores*

*Para saudar a Rainha do Mar:*

*Iemanjá!*

- *Oxum*: Orixá feminino, protetora do parto e do lar. Deusa das águas doces, das cachoeiras, da riqueza, da beleza e da vaidade. Sincretizada com Nossa Senhora da Conceição. Sua saudação é *Ora Iê Iê*. É também o Orixá da de D. Valkíria, portanto, na hora em que se está cantando para Oxum, todos da *correntes* devem, por ordem hierárquica, ir até ela e tomar-lhe a bênção novamente. Seu cântico:

*Eu vi Mamãe Oxum na cachoeira*

*Sentada na beira do rio*

*Colhendo o lírio, lírio ê*

*Colhendo o lírio, lírio a*

*Colhendo o lírio pra enfeitar nosso congá.*

- *Oxalá*: O Grande Pai Branco. Regente de todos os orixás e deus da paz. Sua saudação é *Êpa Babá*. Sincretizado com Jesus Cristo. Na hora em que se entoia seu cântico, todos os filhos e filhas se prostram no chão em sinal de respeito e submissão.

*Oxalá, Oxalá!*

*Venha me valer!*

*Venha me valer, Oxalá!*

*Venha me valer!*

*Meu Oxalá! Oh, meu Oxalá!*

*Venha nos abençoar!*

*Me tira do que está errado!*

*Me mostra o que está escondido!*

*Oxalá, oh meu Oxalá!*

*Eu quero você comigo!*

*Está nos olhos de quem ama!*

*No fundo do coração*

*Foi a Mãe Natureza*

*Quem me ensinou essa reza-oração!*

*Oxalá, meu pai!*

*Tenha pena de nós!*

*Tenha dó!*

*A volta do mundo é grande!*

*O poder de Deus ainda é maior!*

### 3.5 OS PONTOS CANTADOS

Como dissemos antes, o *ponto cantado* tem valor *performativo*, ou seja, visa fazer algo, agir sobre a realidade e é partícula central no ato mágico umbandista. Além disso, identifica a entidade, pois cada espírito, da infinidade que incorporam a Umbanda, tem seu conjunto de *pontos cantados*. Muitas vezes a letra desses *pontos* também descreve características pessoais da entidade que canta. Características como sexo, idade, casta, ocupação que teve em vida... Daí o seu valor mnemônico de extrema importância na construção e permanência do panteão umbandista, pois cria uma identidade para o espírito e faz com que ela fique congelada no tempo.

Na condição de performativo, o *ponto cantado* precisa atender certas condições para que logre êxito em sua ação. A primeira delas, diz respeito às circunstâncias em que o proferimento é feito:

*Deve existir um proferimento convencionalmente aceito, que apresente um determinado afeito convencional e que inclua o proferimento de certas palavras, por certas pessoas, e em certas circunstâncias; e além disso, que as pessoas e circunstâncias particulares, em cada caso, devem ser adequadas ao procedimento específico invocado. (AUSTIN, Op. Cit., 31)*

Para existir tal consenso, é necessário a existência de um código comum e partilhado pelo grupo. Esse papel, não é preenchido totalmente pela gramática da língua oficial, mesmo que todos os envolvidos sejam falantes dela. Trata-se de um código utilizado para a comunicação na situação específica e que se adequa a esta. No caso da Umbanda, engloba todos os gestos e categorias nativas que são utilizadas para compor o linguajar ritualístico.

Quem fala/canta tem que ser referendado pelo grupo para isso. Ou seja, não se trata somente do “que” se fala, mas, principalmente de “quem” fala.

*Cumprindo um ato ilocucionário, o locutor exprime um certo papel e designa ao auditor um outro papel complementar; o locutor exprime sua vontade de que o auditor siga uma dada conduta, colocando-se como possuidor de uma autoridade que deixa o auditor se conduzir de determinada maneira, simplesmente porque é vontade do locutor. O papel social assumido pelo locutor, quando emite uma ordem, é o de superior hierárquico institucionalizado (PORDEUS JR., 2000, p. 12).*

Situações de contrato social ritualizado, que para acontecerem, deve existir um exercício de uma competência social específica, a competência do locutor legítimo. Portanto, “eu te batizo”, “eu vos declaro marido e mulher”, “eu aposto”, “faça-se luz”, “declaro aberta a sessão”..., não são proferidos ao acaso, senão por locutores cheios de autoridade, legitimados pelo seu Outro, ou seja, o grupo receptor. Caso contrário tais sentenças se esvaem de seu valor performativo.

Da mesma forma, o *ponto cantado* é “feito” para ser proferido pelo caboclo incorporado, de outra forma, terão um valor performativo diferente. É o que acontece, por exemplo, com as rezas aos orixás descritas acima: de acordo com o exposto, estão classificadas como louvações (como objetivo de enaltecer) e não conjurações (com objetivo de forjar realidades).

Portanto, o *ponto cantado* adquire o valor de discurso jurídico, na medida em que, lançando mão da infinita capacidade generativa da língua faz existir aquilo que enuncia e, para que logre êxito, necessita da aprovação entre locutor e ouvinte sobre suas posições dentro

do jogo performático. Austin (op.cit., p. 31) ressalta que “o procedimento tem de ser executado, por todos os participantes, de modo correto e completo”.

Para se falar de uma performance plena, esta deve ser pública aos seus participantes e as rotinas relacionadas à teatralização do proferimento precisam ser rigorosamente cumpridas.

Um exemplo disso é a expectativa depositada nos ouvintes... Quando o *ponto* é *puxado* pelo caboclo, precisa ser entoado várias vezes, como resposta, de forma repetitiva pela *corrente*. Todas de forma correta, sem errar palavra, para ser *firmado*. Caso o procedimento seja interrompido antes de sua conclusão, deve-se iniciar novamente a cantiga, pois aquela certamente não alcançará o objetivo desejado.

Tais rotinas não se reduzem apenas à voz, mas também ao corpo dos participantes. Um Preto-Velho que realiza um ritual de cura em determinado indivíduo, por exemplo, deve, além de entoar seu *ponto* de cura, realizar uma série de movimentos corporais para que a performance produza o efeito desejado, como: banhar de perfumes a parte enferma do corpo; fazer sobre esta, movimentos repetitivos em cruz com as mãos (os *passes*); sacudir sobre o membro enfermo folhas plantas sagradas (como arruda, pião-roxo ou pau d’Angola); soltar baforadas de cachimbo ou charuto sobre a parte enferma...

As respostas dos ouvintes também são coreografadas. A primeira indicação para quem está na *corrente* é a de que se mantenha sempre em movimento, para que a energia que passa por eles também se ponha em movimento. Quando uma reza de caboclo falar em vencer *demanda* tirar os contrários, se espera que as pessoas que estão na *corrente* dêem uma volta completa em torno de seu corpo e parem com a frente voltada para a porta da rua, encerrando com uma forte batida de pé no chão. Quando o *ponto* menciona o pedido de coisas boas, se coloca as duas mãos abertas, paralelas ao chão e com as palmas voltadas para cima, como que numa espera de agarrar as bonança, tão logo caiam do céu. Quando o *ponto* menciona vitória ou sucesso, se ergue o braço direito logo em frente à face, com o punho fechado e se bate com força o pé no chão, num gesto de triunfo. Mimetizando, desta forma, o que é dito na canção.

E é exatamente por serem *cantados* e não *ditos*, que os *pontos* reforçam a presença física daquele que canta, dando uma importância central a tais gestos/coreografias no acabamento da performance. Sobre esta oposição, escreve Zumthor (*Op. Cit.*, p.188):

*No dito, a presença física do locutor se atenua mais ou menos, tendendo assim a se diluir nas circunstâncias. No canto, ela se afirma, reivindicando a totalidade do seu espaço. Por isso, a maior parte das performances poéticas, em todas as civilizações, sempre foram cantadas; e, por isso, no mundo de hoje, a canção,*

*apesar de sua banalização pelo comércio, constitui a única e verdadeira poesia de massa. Portanto, é pela relação de oposição entre dito e cantado que defino o modo da performance.*

Da mesma forma, a postura, os trejeitos e o timbre de voz assumidos pelo *cavalo* incorporado são componentes importantes dessa performance. Vão agir na construção da imagem que se tem daquela determinada *entidade*, de forma que se garanta que essa imagem possa perdurar ao tempo quando for transmitida de uma geração de iniciados à outra, mantendo-se, esta forma, a tradição a partir das memórias construídas no ritual.

Neste contexto, os sons percussivos que dão ritmo ao canto também são narrativas, pois são fonte e modelo mítico do discurso que configura a religião. Há um entrelace entre som e linguagem que forma um “estilo oral rítmico”, que faz com que os atabaques e maracás sejam componentes de um gênero poético particular. Os instrumentos são dotados de uma fala que se manteve ao longo do tempo em sua qualidade de música (*idem*).

É sobre este tripé que os *pontos cantados* tecem o panteão umbandista é construído: narrativas orais propriamente ditas, as narrativas orais percussivas e as narrativas corporais. De forma mais precisa, posso dizer que o ritual é o próprio panteão, inspirado por Leach, quando este diz: “O mito, em minha terminologia, é a contrapartida do ritual; mito implica ritual, ritual, implica mito, ambos são uma só e a mesma coisa” (LEACH, Op. Cit., p. 76). Contrariando, desta maneira, uma tendência clássica da antropologia social inglesa de tomar o ritual é como a dramatização do mito e o mito como uma justificativa do ritual (*ibidem*).

Ainda me detendo em Austin e as condições que se deve atender para que se formem performativos felizes:

*Nos casos em que, como ocorre com frequência, o procedimento visa às pessoas com seus pensamentos e sentimentos, ou visa à instauração de uma conduta correspondente por parte de alguns dos participantes devem ter a intenção de se conduzirem de maneira adequada, e, além disso, devem realmente conduzir-se dessa maneira subsequentemente (AUSTIN, Op. Cit, p. 31).*

Pode ocorrer que uma pessoa, agindo de má fé, durante a *sessão*, finja estar incorporada, de forma a convencer os outros membros da *corrente* e os espectadores do ritual da veracidade de seu transe. Tal feito é chamado *ekê*, no linguajar religioso e é visto de forma extremamente pejorativa pela comunidade de fiéis. Os atos concretizados por um indivíduo que esteja *dando ekê* não são dignos de crédito, nem deles se espera eficácia.

### 3.6 A CHAMADA DOS CABOCLOS

Uma vez saudados todos os orixás, é hora de chamar os caboclos chefes da casa para declararem os trabalhos abertos. Respeitada a hierarquia, os primeiros a passar são sempre os caboclos chefes da casa, *na cabeça*<sup>22</sup> da mãe-de-santo. Esta segue até o altar, fecha os olhos e franze a testa em sinal de concentração. Ergue a cabeça um pouco, como estivesse esperando algo vindo de cima. De repente, seu corpo começa a tremer em movimentos epilepsiformes, cessados por um firme pisão de seu pé direito contra o chão. Sua face adquire feições masculinas e sua voz se torna grave e firme. Nessa hora não é mais Mãe Valkíria quem está no comando, mas *Tapinaré* (ou *Rei dos Índios*, como também é conhecido), o *flecheiro*<sup>23</sup> da mãe-de-santo. Ao chegar em terra, o *cabone* lhe entrega os instrumentos que são seus: uma faixa de tecido branco que este coloca por sobre o ombro e o cigarro aceso.

Antes de tudo, cumpre protocolo cabível a todo caboclo, se dirige ao *cambone* dando graças: “Louvado seja Deus”! A resposta: “Para sempre seja louvado!” (acompanhada do *sinal da cruz* católico). E saúda: “Salve Deus!” A resposta: “Salve!” (acompanhada por palmas). Facultando-se aqui, acrescentar a esta, saudações a outras pessoas/elementos, conforme a necessidade. A exemplo, a entidade pode saudar: o grande dia de hoje, *ogã*, os pais e mães-de-santo que estão no reino, os filhos da casa, quem tem fé, quem não tem fé, o seu chefe superior; todas estas respondidas com um “Salve”! acompanhado de palmas. Finalmente, pede licença para *trabalhar*: “Daí-me a permissão”! A resposta: “Dada por Deus e a Virgem da Conceição”! E canta:

*Sou eu um caboclo índio*  
*Eu sou filho do Pará*  
*Eu sou um caboclo guerreiro, meu pai*  
*Nasci para guerrear*  
*A flecha que eu atirar, meu pai*  
*Só Deus quem pode tirar!*

---

<sup>22</sup> Quando um determinado *médium* incorpora um espírito, diz-se que aquele espírito está *na cabeça* ou *na coroa* do *médium*.

<sup>23</sup> *Flecheiro* é o nome dado ao caboclo chefe da linha das matas.

Finda sua passagem saudando todos que estão presentes e declarando: “Abertos sejam nossos trabalhos de paz, luz e caridade. E até a minha volta, se Deus permitir.”

A cena de espasmos se repete no corpo da mãe-de-santo. *Tapinaré* vai-se embora, dando lugar a outra *entidade*. A posição ortopédica do corpo dá lugar a movimentos cambaleantes, imitando os de um bêbado. Logo que percebe sua presença, o *cambone* retira-lhe dos ombros a faixa de tecido branco pertencente ao índio e lhe dá outro cigarro aceso, um copo de uísque e um chapéu de marinheiro. Foi o marujo *Sibamba*, chefe da linha do mar, que chegou ao terreiro. Repete-se então, a cena a cena anterior até a *entidade* cantar seu *ponto*:

*É de paz, é de paz!*  
*É de paz, meu senhor!*  
*Alegria do povo,*  
*O Sibamba chegou!*

Como de praxe, depois que o marinheiro anuncia sua chegada, todos silenciam para ouvir as mensagens e as ordens que este traz do mundo espiritual. Tem por hábito derramar um pouco do uísque que está bebendo na palma da mão de uma pessoa, gesto que simbolizada a entrega de um presente trazido dos céus para a vida daquele indivíduo. Terminada a pequena conferência, o espírito canta mais um pouco para *firmar* o *trabalho* que veio realizar:

*Meu Mestre me mandou,*  
*Eu vim foi levantar!*  
*O Sibamba é bebarrão,*  
*Não promete pra faltar!*  
*Com seu garrafão de pinga!*  
*Bebe aqui, cai acolá!*

*Pisa no Massapê,*  
*Escorrega!*  
*Quem não sabe andar*



*Cai no chão!*  
*Simbamba das sete ondas*  
*Ô, Sibamba,*  
*Bebe até rolar pelo chão!*

*Folha por folha,*  
*Lá das matas vem Sibamba,*  
*Olha o bebo na Macumba já rolou!*  
*Olha o bebo na Macumba vai rolar!*  
*Embola, embola é na Macumba auê!*  
*É na Macumba, auê! É na macumba, auá!*

O terceiro espírito a chegar à *cabeça* de D. Valkíria é *Seu Nêgo Gérson*, *guia* da mãe-de-santo. O *cabone* cuida para que o chapéu de marinheiro seja trocado por um gorro branco pertencente à *entidade*, para que o cigarro seja trocado por um charuto e para que o pequeno copo não fique totalmente vazio de uísque. Cumprido mais uma vez o protocolo de chegada, é hora do espírito anunciar sua chegada em música:

*Eu tava longe, eu*  
*Tava longe, eu*  
*Tava longe*  
*Dessa terra!*

Ao que as pessoas respondem:

*Tava longe, ele*  
*Tava longe, ele*  
*Tava longe*  
*está em terra!*

Cumprimenta os componentes da sessão, um a um. Observando de forma zelosa quem é visita, quem é amigo antigo do terreiro, quem é cliente e quem está na *eira* pela

primeira vez, dando a cada um o tratamento e atenção que lhe são devidos (na condição de chefe espiritual da casa, é de bom tom que faça as honras de recepção).

Observa também se há alguém na *corrente* que esteja em *desenvolvimento*. O *médium* em *desenvolvimento* é aquele que possui a missão de *trabalhar* com caboclos, mas que ainda não incorpora, portanto, sua incorporação precisa ser treinada. Via de regra, são pessoas que entraram para a religião há pouco tempo, sendo esta a primeira fase de sua iniciação.

### 3.7 O DESENVOLVIMENTO E OS CRUZOS

Os *desenvolventes* são chamados um por vez. O filho saúda o altar tocando-lhe a cabeça num dos patamares; saúda o tambor tocando-lhe o chão com a mão e depois, a própria cabeça; ajoelha-se aos pés de *Seu Gérson* para tomar-lhe a bênção. Este, por sua vez, o *sarava*<sup>24</sup> e o conduz ao centro do terreiro ordenando: “Pense em Deus!” A ordem soa como aval para o desenvolvente começar a se concentrar. Forma-se ao seu redor um círculo composto pelas pessoas que vão ajudar no processo.

Tão logo o novo *médium* esteja de olhos fechados, *Seu Gérson* começa a cantar os *pontos de chamada - pontos cantados* que têm por objetivo convocar os caboclos da *corrente* que o novo *médium* *carrega* a se manifestarem por meio da incorporação. Tais orações variam de um terreiro a outro. Abaixo transcrevo algumas das que escutei no período de campo:

*Se eu chamar ele vem!*

*Se eu mandar ele vai!*

*Sustenta a Gira, Caboclo!*

*Filho de Umbanda não cai!*

*Bota esses médiuns para trabalhar!*

*Pra ver a força que a Jurema tem!*

*Jurema! Ô, Jurema!*

*Ela é uma linda cabocla de penas!*

---

<sup>24</sup> *Saravá* - Bantunização da palavra “salve” (LOPES, 2003). Gesto de cumprimento utilizado nos terreiros de Umbanda. Realizado fazendo seu ombro tocar o ombro oposto de outrem, de ambos os lados, enquanto lhe aperta as mãos ou no decorrer de um abraço.

*Aiô, Juremeiro!*  
*Aiô, Juremá!*  
*A folha caiu serena, Jurema,*  
*dentro desse conga*  
*A folha caiu serena, Jurema,*  
*Dentro desse conga*  
*Vou chamar todos caboclos de pena*  
*Para trabalhar!*

*Oxalá chamou*  
*E já mandou buscar*  
*Os caboclos da Jurema*  
*No seu Juremá!*  
*Pai Oxalá,*  
*Que é rei do mundo inteiro*  
*Já deu ordens pra Jurema*  
*Mandar seus capangueiros*  
*Mandai, mandai!*  
*Linda Cabocla Jurema,*  
*Os seus guerreiros!*  
*Essa é a ordem suprema!*  
*Oxalá chamou!*

*Arreia capangueiro!*  
*Capangueiro da Jurema!*  
*Arreia Capangueiro!*  
*Arreia na santa paz!*

*Seu Rei dos Índios*  
*Chama os índios é pra aldeia*  
*É pra aldeia, caboclo!*

*É pra aldeia!*

*Caboclo não tem caminho para caminhar*

*Caminha por cima,*

*Por baixo da folha,*

*Em qualquer lugar*

*Okê, caboclo!*

*A Jurema mandou dizer*

*Que na sua aldeia ainda tem caboclo*

*Pisa no rastro do outro, caboclo!*

*Pisa no rastro do outro!*

*Eu já selei meu cavalo sopra não andar a pé*

*A minha casa é num morro de areia*

*É céu! É mar!*

*É morro e não é maré!*

*Olha palha do coqueiro, orirê!*

*Olha palha do coqueiro, orirá!*

*Orirê! Orirá!*

*Se a sua banda não vier,*

*Eu vou buscar!*

*Abre essa porta,*

*Eu não mandei porta fechar,*

*Quem tem sangue de caboclo*

*Tá na hora de baiar!*

O corpo do *desenvolvente* no centro do terreiro, antes em repouso, começa a demonstrar tímidos movimentos: breves contrações dos músculos da testa, pequenos tremores nos ombros e nas pernas, um balanço pendular do tronco para frente e para trás... Conforme as

canções avançam, tais movimentos vão ganhando intensidade até se transformarem em verdadeiros espasmos que colocam o *médium* para rodar incessantemente, percorrendo, de forma irregular, todo o espaço do terreiro. As pessoas que se colocam em sua volta abrem os braços de forma a aparar seu corpo, impedindo com isso que se machuque, escorregando, caindo ou tombando com algum obstáculo (como pilastras, o altar, cadeiras ou outras pessoas). Relata-se que, durante este estado de semi-transe, os sentidos adormecem, sobretudo o tato. Portanto, é comum que se machuque enquanto se roda, chegando até a verter sangue por conta de uma pancada numa zona mais delicada do corpo, e só vir a sentir as consequências do acidente horas mais tarde.

A sessão de *desenvolvimento* continua por dez ou quinze minutos, até que *Seu Gérson* indique que já é o bastante. Toma o *desenvolvente* em seus braços, como num abraço e lhe sopra em cada um dos ouvidos para que este torne ao estado de consciência desperto.

Pode levar meses ou até anos para o primeiro espírito tomar por completo corpo e mente de um indivíduo, necessitando passar por várias sessões de *desenvolvimento*. O primeiro espírito a incorporar no *cavalo* de forma completa o suficiente para conseguir cantar o *ponto* por sua boca é chamado *guia* ou *caboclo da direita*. Acredita-se que este acompanha o *médium* a todo o momento, como um duplo espiritual. É ele que *abre as linhas*, ou seja, que abre (e mantém aberto) o canal de comunicação do corpo físico do *médium* com o plano espiritual. Portanto, todas as outras entidades que incorporarem naquele *cavalo*, só o farão com a permissão de seu *guia*. Este, por sua vez, funciona como uma espécie de zelador da cabeça de seu *aparelho*, fechando-lhe o corpo para quaisquer energias indesejáveis.

Certa vez, foi-me contada uma história de uma garota que já *trabalhava* de caboclo há certo tempo, mas não estava cumprindo com as ordens passadas por seu *guia*... Receio que havia algo relacionado com afastar-se de festas e álcool ou resguardos semelhantes. Seu *guia* aproveitou-se da ocasião de uma *baia* para vir *em sua cabeça* e disse em alto e bom tom (provavelmente se dirigindo ao *cambone*, porém, quem estava presente também escutou): “Diga a meu *cavalo* que não sou menino pra ficar dizendo uma coisa e ela se fazer de surda! De hoje em diante eu não venho mais *na cabeça dela*! Se ela me der uma cabeça de boi como sacrifício, talvez eu até volte, antes disso não!” E a garota, nunca mais incorporou!

Espírito e *matéria* (corpo físico) são potências estranhas entre si. O processo de *desenvolvimento* consiste numa gradativa aproximação das duas metades de um modo que

possam se conhecer aos poucos e criar vínculos cada vez mais fortes. Para tanto, a Umbanda lança mão de várias técnicas que agem tanto sobre o corpo do iniciante, quando sobre a potência sagrada a qual se quer acessar. Tais técnicas transcendem o espaço do *terreiro* e o tempo da *baia*, incidindo inclusive na vida comum do sujeito. A exemplo: *banhos de força* (banhos de ervas que têm por função preparar o corpo para a aproximação do *guia*), orações, velas e oferendas para seu *guia*. A forma e a frequência dessas técnicas auxiliares são definidas e ensinadas por *Seu Gérson* e variam dependendo da pessoa e dos caboclos que ela carrega.

O *status* de *desenvolvente* é considerado uma condição liminar, pois seu corpo está se abrindo para as energias sagradas, porém, seu caboclo ainda não está em plena harmonia com o corpo físico para defendê-lo de quaisquer malefícios. Como o *médium* se encontra numa posição espiritualmente fragilizada, as precauções contra os perigos rituais são redobradas e as medidas de ascese religiosa que descrevi anteriormente se tornam ainda mais imperativas neste período.

Nas primeiras incorporações de um *médium*, o espírito ainda não tem o total controle de seu corpo, porque ainda não se acostumou totalmente com ele. Vem com movimentos robóticos, sem equilíbrio e, muitas vezes, mudo. Cabe às pessoas que estão dando assistência orientá-lo ordenando: “Dê sustento à matéria!”; “Cuidado com seu *aparelho*! Não precisa maltratar!”; “Pode cantar, meu velho! Seu *cavalo* tem boca!”; “Abra a boca do *cavalo*! Comece o *ponto*, que a gente ajuda”!

Pode acontecer também uma disputada entre dois ou mais espíritos pelo domínio de um *aparelho*. Nesses casos, é tarefa do pai ou mãe-de-santo ou d’alguma *entidade em sua cabeça* intervir, resolvendo a disputa. Sobre isto, uma vez *Seu Gérson* incorporado em Mãe Valkíria, por ocasião de uma sessão de *desenvolvimento*, virou-se para mim e explicou a situação do *médium* que era jogado de um canto a outro do *terreiro* na intenção de incorporar: “Tem dois caboclos querendo a cabeça desse menino! Estão em guerra! Eu que tenho de resolver isso: tenho que passar um dos dois pra frente, pra toma conta da cabeça e o outro fica em segundo”!

Uma vez que a incorporação já tenha se dado, o processo de educação do corpo em transe ainda não termina. As entidades que ocupam o corpo do *médium* precisam ser ensinadas a se portar. Portanto, faz parte também do processo de desenvolvimento, treinar o corpo em transe a adquirir comportamentos que vão caracterizar cada entidade e diferencia-

lãs entre si. Fazem parte dessa pedagogia: ensinar aos pretos-velhos a fumarem cachimbo, tomarem chá e café; às *crianças de sombra* a pedirem moedas e bombons...

Quando a incorporação do *médium* já está bem treinada e as entidades vêm em seu corpo com movimentos mais definidos e seguros, o fiel passa da categoria de *desenvolvente* a *trabalhador*. Nessa nova condição, tem por obrigação *trabalhar* nas *baías*.

Conforme o iniciado vai avançando na religião, vai passando por sacramentos por nome *cruzos*. São sete ao todo, cada um correspondente a uma das *linhas* da Umbanda. Os *cruzos* têm a função de consagrar o *médium* à energia referida pela *linha*, conferindo-lhe mais controle sobre seu acesso e manipulação desta.

A hora de dar o *cruzo* é dita por um caboclo incorporado na mãe-de-santo ou no próprio *médium* a ser cruzado e este tempo varia muito de um *médium* para outro. Varia também a ordem deles. Portanto, não é porque um fiel é cruzado na *Linha das Matas* antes de fazê-lo na *Linha de Preto-Velho*, que a mesma ordem valha como regra para outro filho-de-santo. Nisto se diferencia do Candomblé, onde as obrigações são datadas no tempo contado a partir da *feitura*<sup>25</sup>. A exemplo do Candomblé Ketu, temos obrigações com um, três, sete, quatorze e vinte e um anos.

O ritual de *cruzar* um *médium* é feito à parte da *baía*, a portas fechadas, pois é secreto. Só iniciados escolhidos a dedo pela mãe-de-santo (ou por seu caboclo) podem assistir a um *médium* ser *cruzado*.

Cada *médium* possui uma *entidade* que responde por cada *linha* na qual foi *cruzado*. Estas *entidades* são chamadas *chefes* de *linha*. Na hora de receber o *cruzo*, é chamada a entidade que vai ser *chefe* daquela *linha* que está sendo *cruzada* naquele *médium*. Há também o caso de *entidades* híbridas que, por sua própria caracterização, podem trabalhar em mais de uma *linha*. Nestes casos, pode ocorrer, por exemplo, de *Sibamba*, que é um Mestre, ser o *chefe* da *Linha de Mestre* numa cabeça porque foi a *entidade* que respondeu à *chamada* quando aquele indivíduo fio *cruzado* na *linha*. De outra forma, por ser marujo e passar também na *Linha do Mar*, pode chefiar esta quando *em outra cabeça*, desde que tenha respondido na hora de dar o *cruzo* referente.

Sendo assim, o processo iniciático na Umbanda segue a fórmula “vários espíritos numa só cabeça” (BIRMAN, op. cit., p. 23), fundando, desta forma, o corpo-iniciado como palco de um teatro afetivo (LÉVI-STRAUSS, 1996) onde será encenado o drama mítico das narrativas que constituem a religião.

<sup>25</sup> Nome dado à iniciação no Candomblé.

### 3.8 OS TRABALHOS

Na Umbanda, a incorporação tem um valor mais central do que em outras religiões das quais sofreu influência. No Candomblé, os atos mais valorizados são aqueles ligados aos ritos sacrificiais realizados *assentamentos* dos orixás, quando, via de regra, só se fazem presentes os iniciados ou um e outro amigo mais íntimo da casa. A festa pública, quando os orixás baixam e vêm dançar, é considerada de menor importância. É referida muitas vezes como um suplemento ou uma consequência do que se passou nos dias anteriores, uma espécie de satisfação que se dá à sociedade e não aos orixás. A *mesa branca* kardecista tem como principais objetivos a orientação espiritual dos seres, estejam estes encarnados ou não. Porém, nestes processos, a *mediunidade incorporativa* tem tanto valor quanto outras formas de *mediunidade*, sendo facultado ao *médium de mesa branca* incorporar ou não.

Existe também um ditado comum neste meio que diz: “O telefone só toca de lá para cá!” Como o recurso da *mesa branca* fosse utilizado apenas em casos extremos, por exemplo: na *desobsessão* de um espírito que atrasado que já deu provas de sua presença nociva ou no caso de um espírito de luz querer se comunicar com os fiéis para passar-lhes alguma orientação.

Portanto, nas *mesas* kardecistas, não há o equivalente à *chamada* na Umbanda e os espíritos não são invocados para solucionar aflições corriqueiras de forma imediatista. Na Umbanda, por sua vez, se diz que: “Sem caboclo não há *trabalho*”. A evolução dos *médiuns* dentro da religião só é possível através de seu constante exercício durante as *baias*. A presença dos *médiuns* nas *baias* (sejam elas quinzenais, semanais ou de maior frequência) é observada com rigor semelhante à que se verifica à de um trabalhador numa empresa. Pois se crê que em todo dia de *baia* há algo a se fazer, mesmo que não haja clientes na casa.

A prática da caridade é talvez o argumento mais comumente invocado para justificar a centralidade da incorporação na religião. Ouvi certa vez de *Seu Gérson*: “Filho de caboclo tem mais é que vir pro terreiro *baiar*. Uma Umbanda é muito bonita pra ajudar o próximo! Por isso, quem tem seu caboclo, se bem souber, vai estar sempre na casa do seu pai-de-santo, da sua mãe-de-santo recebendo seus *guias* pra ajudar quem precisa. A caridade



fortalece e deixa o *médium* humilde”! Outra vez, ouvi do caboclo *Zé Pilintra*: “Orar e vigiar sempre! Enquanto o filho estiver dentro do terreiro fazendo o bem, mal nenhum encosta”!

Depois de terminado o *desenvolvimento*, chega a vez dos *médiuns* que já são preparados chamarem seus caboclos para realizarem os *trabalhos* do dia. A categoria de entidade a ser chamada varia de acordo com a ordem deixada por *Seu Gérson*.

Da mesma forma que os *desenvolventes*, os *médiuns preparados* saúdam na ordem: altar, tambor e *Seu Gérson*. Posicionam-se um ao lado do outros, em frente ao tambor, de olhos fechados, se concentrando para chamar os *entidades* à terra.

Um a um, o corpo dos filhos sai do repouso, envergando para um dos lados e maneira brusca, tal como se fossem arrastados por uma ventania forte. E, deste impulso inicial, começam a rodar e rodar, para então parar bruscamente, ainda com os olhos fechados, com o corpo voltado para o altar: sinal de que o espírito chegou.

O *cambone* se encarrega de despejar nas mãos de cada um, um pouco de perfume, que o caboclo joga por sobre a cabeça do *cavalo* que está a ocupar, *descarregando a matéria* para que possa usá-la em seu *trabalho*.

Na ordem em que incorporam, têm a permissão para cantar seus *pontos* e consultar quem quer que esteja na casa necessitando de seus auxílios. Assim vão chegando e *passando* os espíritos que vêm *trabalhar*.. Um mesmo *médium* pode receber um número enorme de espíritos numa mesma sessão (diferente, por exemplo, do Candomblé onde não é comum um filho receber mais de um orixá num mesmo ritual). É nessa hora da *baia* que *Seu Gérson* também atende aqueles que vieram em busca de sua ajuda, chamando um a um, num espaço reservado ao lado do *terreiro*. Quando termina de atender a todos, geralmente traz mais uma ou duas *entidades na cabeça* da mãe-de-santo, antes de despertá-la. A forma como estes *trabalhos* prosseguem é por mim descrita no próximo capítulo, quando vou abordar a função de cada elemento do panteão dentro da religião.

### 3.9 A SAÍDA: FECHANDO A BAIÁ

Já decorrido o tempo de *trabalho* determinado pela mãe-de-santo, lá pelas oito e meia da noite, o *cambone* dá o comando: “Tá na hora de encerrar! Cada um trazendo o *guia*

do *cavalo* para despertar!” Uma vez que as *entidades* já tiveram tempo e oportunidade para cumprir com suas obrigações na terra, não se faz necessário que permaneçam por mais tempo.

Os *médiuns* que ainda estiverem incorporados trazem seus *guias*. Depois de cantar seu ponto o *guia* vai embora e o corpo do *cavalo* começa dar voltas novamente, em torno do eixo da coluna, como se fosse incorporar uma nova entidade. Desta vez, pára arqueado para trás, com os braços derreados ao lado do corpo e o quadril esticado para frente, para dar-lhe equilíbrio. Desperta de um solavanco violento para frente. É necessário que uma ou duas pessoas estejam próximas para lhe dar sustento e evitar um possível acidente. O filho desperta do transe resfolegante, com os cabelos desgrenhados, suado e sem lembra-se de nada do que passou durante o tempo em que seus caboclos lhe usavam o corpo para *trabalhar*.

Os filhos, um a um, retornam aos pés da mãe de santo (já fora do transe), para que esta lhes retire os colares dos pescoços, demarcando assim o retorno à vida profana. Depois tomando à bênção ao *cambone*, à *ogã* e aos irmãos mais velhos, nesta ordem.

Depois de terminada a pequena “procissão”, todos dão as mãos para rezar a Oração de São Francisco:

*Senhor, fazei-me instrumento de Vossa Paz!*  
*Onde houver ódio, que eu leve o amor;*  
*Onde houver ofensa, que eu leve o perdão;*  
*Onde houver discórdia, que eu leve a união;*  
*Onde houver dívida, que eu leve a fé;*  
*Onde houver erro, que eu leve a verdade;*  
*Onde houver desespero, que eu leve a esperança;*  
*Onde houver tristeza, que eu leve a alegria;*  
*Onde houver trevas, que eu leve a luz.*  
*Ó Mestre, Fazei que eu procure mais*  
*Consolar, que ser consolado;*  
*Compreender, que ser compreendido;*  
*Amar, que ser amado.*  
*Pois, é dando que se recebe,*  
*É perdoando que se é perdoado,*  
*E é morrendo que se vive para a vida eterna.*

E depois, numa última saudação à deusa Oxum, cantam a louvação a seguir, antes de se despedirem da *baia*:

*Salve a Oxum!*  
*Ela é a deusa mais querida*  
*Salve a Oxum!*  
*Ela é a deusa mais bonita!*  
*Mamãe Oxum*  
*Que ilumina nossa vida!*  
*Mamãe Oxum!*  
*Ela é a deusa mais querida!*

### 3.10 A BAIÁ EM OUTROS TEMPOS

A partir dos relatos do *cabone* Sérgio fiquei sabendo que aquele ritual que observava durante vários domingos, nem sempre foi realizado daquela forma. Como me proponho a estudar memória, julguei importante construir um modelo do que teria sido a *baia* realizada no Terreiro Mamãe Oxum, na época de sua implantação. Dessa forma, poderia observar de forma mais minuciosa mudanças e permanências dos elementos rituais ao longo de sua história.

É um trabalho deveras delicado, pois se trata de um esforço arqueológico: tentar reconstruir um quadro no qual não estive presente como observador direto. O material que tive acesso para fazer essa reconstrução, também era escasso, pois poucas eram as pessoas que viveram o tempo que tento remontar e ainda freqüentam o *terreiro*. E mesmo estas já não lembravam todos os detalhes que estavam bastante afastados no tempo.

Neste aspecto, o contato com Mãe Dulce do Ogum - irmã-de-santo de Mãe Valkíria - foi extremamente importante. Pelos mesmos motivos que relato no capítulo anterior, a conversa com ela me ajudou a preencher algumas lacunas deixadas pela fala de Sérgio, D.

Baía e Mãe Valkíria, esclarecendo fatos que as entrevistas com eles só apontavam.

A maior diferença entre a forma antiga e a atual está na presença dos *rondas*: caboclos cuja função era vigiar e proteger a casa de perigos espirituais durante a realização dos *trabalhos*.

A abertura começa da mesma forma até a hora da defumação. Logo em seguida, a mãe-de-santo já chama o um espírito para abrir o trabalho, que pode vir em qualquer *linha*. Depois de cantar seu *ponto*, declara: “Abertos sejam os *trabalhos* do dia, na força e na luz!” O segundo caboclo a *baixar* é sempre o dono da casa, *guia* da Mãe-de-Santo. Quando este chega, todos os filhos tocam o chão com os dois joelhos, em sinal de reverência. Logo em seguida, em ordem hierárquica, as pessoas que estiverem no *terreiro* devem tomar a bênção ao *guia* em terra: do *cambone* ao tambozeiro (inclusive os clientes, visitantes e curiosos que por ventura ocupem a casa no momento). É neste o momento que se aproveita para se consultar ou pedir algo ao espírito chefe da casa. Somente depois de ter falado com todo mundo é que este *sobe*. As *entidades* que vêm em seguida são os *rondas*. O número é variável, podem *passar* três, quatro ou até mais *rondas* na abertura de um trabalho (não há um critério específico para definir esta quantidade). A estes não se toma a bênção ou se consulta, sua única função é *passar* e proteger o *terreiro* durante a duração da *baia*. Só quem tem a permissão de se dirigir a eles, muito rapidamente, é a pessoa que estiver *cambonando* os *trabalhos*, mas apenas para lhes servir alguma coisa que necessitem, como cigarro ou bebida, por exemplo. Quando último *ronda* *passa*, anuncia declarando: “*Rondado* é o reino! *Rondados* estão os filhos!” É o comando para todos que estão na *corrente* darem uma volta em torno do corpo, indicando que serão defendidos, a partir daquele momento, por todos os lados.

Terminada a *passagem dos rondas*, os *médiuns* já estão autorizados a incorporar. Não se pode tirar os *rondas* de sua função de vigília para ocupá-los em outra tarefa enquanto a *baia* não estiver encerrada, portanto é proibido uma nova incorporação deles, seja em que *médium* for. Os *trabalhos* prosseguem sem diferir em nada dos que são realizados hoje em dia na casa. Diferindo apenas na hora de encerrar os trabalhos, quando o *guia* volta à terra *na cabeça* da mãe-de-santo para declarar: “Encerrados estão os *trabalhos* de hoje e *suspensos* estão os *rondas*”!

Como podemos ver, a maior alteração nas rotinas da *baia* é na abertura, onde a *ronda* com os espíritos é substituída por louvações aos orixás, na ordem que vai de *Exu* a

*Oxalá*, seguindo o modelo de um *xirê* de Candomblé. Contudo, a entrada destes novos elementos não altera a função que este momento tem na cerimônia: a de garantir uma passagem segura da vida comum para a vida sagrada, minimizando a ação dos perigos que esta implica.

#### 4 NARRATIVAS RITUAIS: O PANTEÃO

Nestas poucas linhas, apresento um modelo para o panteão umbandista que montei durante as observações de campo. Tentei construí-lo como uma derivação direta das práticas cerimoniais com as quais tive contato. Cabe salientar que se trata de uma mera virtualidade pois, como aponte antes, na prática, ritualística e mitologia coincidem.

Como todo modelo, é impreciso e sujeito a falhas. Essa limitação se torna ainda mais forte quando se fala de uma religião de matriz africana, onde o saber oral é pedra angular de todo ato. Onde não há propriamente um regimento universal, nem se trata de uma instituição de administração centralizada (como é o caso da Igreja Católica, por exemplo), tampouco há texto ou prescrições escritas a serem seguidas por seus fiéis. Tais características fazem com que a Umbanda seja uma religião em constante construção, de modo que o modelo que segue não tem a pretensão de ser definitivo.

No topo da hierarquia celeste está um deus único e supremo. Adquire vários nomes, oriundos de diferentes tradições, sem critério definitivo quanto a seus usos, como: *Zâmbi*, *Olorum*, *Olodumare*, *Tupã* ou simplesmente *Deus*. Sua importância não é negada, contudo, é pouco ritualizado. É distante e sua influência no cotidiano dos fiéis parece ser mínima. Na maioria das vezes, só é lembrado na hora das rezas de abertura e encerramento das *baias* ou quando eventualmente um de seus muitos nomes aparece mencionado num *ponto* de algum caboclo que está em terra. Transcrevo alguns desses momentos abaixo:

*Eu dou viva a Zâmbi!*

*Eu dou viva a Glória!*

*Eu dou viva ao Rosário de Nossa Senhora!*

*A quem Zâmbi promete, tudo!*

*É só ter paciência e esperar!*

*Corimba com eu!*

*Corimba!*

*Foi Zâmbi quem criou o mundo!*

*É Zâmbi que vem governar!*

*Foi Zâmbi quem criou as estrelas,  
Iluminou Oxóssi,  
Lá no Juremá!*

*- Saravá Tupã!*

*- Tupã é Deus!*

Os orixás, já descritos no capítulo anterior, são forças da natureza que têm por missão mediar as vontades de Deus na terra. Embora não incorporem na Umbanda, é comum serem ritualizados com presentes/ofereidas em diversos momentos e sua presença ganha cada vez mais espaço dentro da religião. A cada orixá foi dado uma parcela do mundo para presidir, no qual este é *encantado*. É nestes respectivos domínios onde geralmente se realiza estas oferendas. A citação de Berkenrock (*Op. Cit.*, p.222) aponta de forma sucinta a função que lhes é designada: “A bondade de *Olorum* não alcança, porém, os seres humanos e o *Ayiê*<sup>26</sup> de uma forma direta. Entre *Olorum* e o *Ayiê* estão os Orixás, como mediadores ou administradores dos bens de *Olorum*”<sup>27</sup>

Um fenômeno bastante comum é encontrar imagens de santos católicos em altares umbandistas. Como explicitado anteriormente, herança de uma colonização ibérica e consequência da grande influência cristã/católica formação do Brasil, sobretudo na cultura das etnias negras que aqui desembarcaram. Como essa influência se deu de forma ampla e irregular ao longo da história, seus efeitos na construção das **brasilidades** são plurais. Dessa forma, os santos católicos aparecem cumprindo as mais variadas funções na Umbanda, sendo frustrada a tentativa de encontrar-lhes um lugar único no panteão, já que, na realidade, ocupam mais de um.

O primeiro digno de nota é o de equivalente aos orixás. Por conta do sincretismo, é comum encontrarmos, dentre os santos mais cultuados, São Jorge, Nossa Senhora da Imaculada Conceição, Sant’Ana, São Lázaro, São Roque, Santa Bárbara, São Sebastião, São Gerônimo. É comum, por exemplo, encontrar *terreiros* onde alguns destes são regentes de *linhas*. Exemplos de *pontos* nos quais este aparecem:

*Para quem não conhece*

---

26 Mundo físico, da matéria. Oposto ao *Orum*, mundo espiritual.

27 Grifos meus.

*Eu vou dizer:  
 Oxóssi-ode é São Sebastião!  
 Ele é o dono da lavoura e do campo!  
 É o dono da fartura e do pão!  
 Para a sua vida melhorar,  
 E nunca lhe faltar o que comer!  
 Acenda uma vela,  
 lá na mata pra Oxóssi  
 E peça, que ele vai lhe socorrer!*

*Ilumina o terreiro,  
 Santa Bárbara!  
 Saravá Umbanda!  
 Saravá Quimbanda!*

*Senhora Sant'Ana,  
 Quando andou pelo mundo  
 Ela cruzou as velas,  
 Iluminou o mundo!*

*Dizem que Xangô mora na pedreira  
 Mas não é lá sua morada verdadeira  
 Xangô mora é na Cidade de Luz  
 Aonde mora Santa Bárbara,  
 Oxumarê e Jesus*

*Lá fora estão batendo!  
 Jesus mandou ver quem é  
 Ô abre a porta gente:  
 Deixa a falange São Jorge entrar!*

A herança ibérica também pode ser sentida por sinais, nos *pontos cantados*, que



remetem às práticas de feitiçaria portuguesa. De maneira recorrente, aparecem alguns santos referidos na maioria desses *pontos*: Santa Bárbara, São Cipriano e Santo Antônio. Este último geralmente aparece citado nos *ponto* de *Exu*, quando se precisa *amansar o coração* de alguém. Isto é, quando a feitiçaria tem objetivo de subjugar a vontade alheia, de forma que o indivíduo não tenha forças de lhe fazer o mal ou, nos casos de *amarração* (nome utilizado para os *trabalhos* de amor), não tenha como revidar às investidas amorosas do requerente. Como podemos ver abaixo:

*Santo Antônio Pequeninho,  
Amansador de touro brabo,  
Amansai meus inimigos,  
É com mil e seiscientos diabos!*

*Santo Antônio entrou no fogo,  
Com sapato de algodão!  
O sapato pegou fogo,  
Santo Antônio não pegou, não!*

*Santo Antônio é casamento,  
Cipriano é bruxaria!  
Eu quero ver nêgo amarrado  
É debaixo da bruxaria!*

*Ilumina o terreiro Santa Bárbara!  
Saravá Umbanda!  
Saravá Quimbanda!  
Salve Santa Bárbara!  
Salve o santo dia!  
Virgem coroada  
ela é nossa guia!  
Salve, salve, salve  
O povo de Aruanda!*

*Salve, salve, salve*  
*A Santa Lei de Umbanda!*  
*Salve Oxalá! Salve Iemanjá!*  
*Salve, salve, salve*  
*Todos orixás!*

Noto que essa linguagem da religiosidade ibérica também emerge nalguns outros *pontos* que citam figura bíblicas - como o Rei Salomão - e de figuras míticas da cultura portuguesa, como é o caso do Rei Sebastião<sup>28</sup>.

*Quando a Jurema fulorô*  
*Eu vi as folhas cair no chão*  
*Salve a Linda Cabocla de Pena da Jurema*  
*Filha do Rei Salomão!*

*Eu sou o Príncipe Danilo*  
*Não tombo e nem giro*  
*E nem tenho que girar*  
*Com a minha espada na mão*  
*Faço o Círculo Salomão*  
*E os contrários vou levar!*

*Dom Rei Sebastião,*  
*Eu sou guerreiro militar!*  
*Rei Xapanã, eu sou pai de terreiro!*  
*Baixei na guma com a bandeira imperial*  
*Vim montado em meu cavalo branco*

---

28 Neto de D. João III, representante da Dinastia de Ávis, D. Sebastião foi coroado 16º monarca de Portugal aos três anos de idade, vindo a tomar a frente do governo aos quatorze. Faleceu no Marrocos, em 1578, aos vinte e quatro anos de idade, no episódio histórico conhecido como Batalha de Alcácer-Quibir, numa tentativa frustrada de expulsar os mouros da costa norte da África e reviver o passado heróico de conquistas do povo português. O Movimento Sebastianista surge em Portugal a partir da crença na volta do Rei, como um cavaleiro de Cristo que vem reinar sobre o país, restaurando-lhe os dias de glória. No Brasil são vários os momentos em que esta crença ressurgiu, geralmente agregada a algum outro movimento religioso.

*Com a minha espada na mão  
 Mas eu sou rei! Ah, eu sou rei!  
 Eu sou Rei Sebastião!  
 Montado em meu cavalo branco,  
 Com minha espada na mão!*

As imagens de São Francisco e do Padre Cícero também são muito frequentes nos altares umbandistas, entretanto, não encontrei referência a estes nem nos *pontos cantados*, nem pela fala de *entidades* incorporadas. E nos rituais, apenas na hora de *fechar a gira* São Francisco é lembrado através de sua oração. Creio que aqui estamos diante de um fato que aponta para uma genuína linguagem cearense, formado a partir da conjugação de duas esferas: por um lado, o espaço de *poiesis* proporcionado pela própria religião; por outro, a experiência coletiva da gente da terra na construção simbólica do que é “legitimamente cearense”! Sendo assim, era de se esperar que esse espaço fosse preenchido também pelas imagens desses dois santos, já que o Ceará conta com dois grandes pólos de migração religiosa (os principais) em Juazeiro do Norte, a “Terra do Padre Cícero” e Canindé, de onde São Francisco é o santo padroeiro.

Encontrei outras referências dessa linguagem cearense na sintaxe umbandista nalguns *pontos cantados* que fazem referência ao Ceará:

*O Maranhão é terra de Macumba!  
 Eu deixei Macumba lá  
 E vim baiar no Ceará!*

*Na Igreja de Juazeiro  
 Tem vinte e cinco janelas  
 Em cada janela um cruzeiro,  
 Em cada cruzeiro uma vela!*

Abaixo dos orixás, figurando como seus mensageiros, estão os espíritos que incorporam, os *trabalhadores*. Conforme mencionei, aparecem classificados nas *linhas*, categorias nativas que uso de forma a organizar minha análise. Entretanto, a dada a dinâmica

da classificação pelas *linhas* e seu número limitado, não são suficientes para caracterizar toda classe de entidades que *baixam* na Umbanda. Portanto, adianto que minha intenção é ultrapassá-la na medida em que se fizer necessário.

Cabe salientar que estas divindades seguem uma estética própria: a do herói civilizador. Ou seja, o ser sobrenatural que é concebido à imagem e semelhança de seus devotos. Sofrendo dos mesmos males, enfrentando os mesmos perigos e recorrendo às mesmas soluções (PORDEUS JR., 1993). Dentro de um panteão adquirem o *status* de figuras paradigmáticas do mundo do umbandista, seja como um exemplo a ser imitado e possivelmente seguido, ou como um tipo a ser evitado e banido para as zonas escuras de seu mundo social (DAMATTA, *Op. Cit.*).

Para Maurice Halbwachs, “a história começa onde a tradição termina” (HALBWACHS, *Op. Cit.*, p. 80), entendendo aqui “tradição” como sinônimo de “memória coletiva”. Segundo ele, isto acontece porque não há necessidade de se deitar em registro escrito a lembrança que ainda encontra seu grupo de referência coeso, pois sua constante afirmação no presente vai fazer com que não se perca no esquecimento. Quando não se tem mais o suporte do grupo,

*aquele mesmo que lhe assistiu ou dela recebeu relato vivo dos primeiros atores e espectadores, quando ela [a memória] se dispersa por entre alguns espíritos individuais, perdidos em novas sociedades para as quais esses fatos não interessam mais porque lhes são decididamente exteriores então o único meio de salvar tais lembranças, é fixa-las por escrito em uma narrativa seguida uma vez que as palavras e os pensamentos morrem, mas os escritos permanecem (idem, p. 80-81).*

Daí nasce a história, como uma compilação de fatos que ocuparam maior espaço na memória dos homens, ou seja, um tecido feito a partir de elementos de tradições mortas, referenciadas em grupos extintos.

Trato aqui do caminho exatamente oposto: a invenção de uma tradição a partir das narrativas históricas. Cabe lembrar que não há um primeiro ritual e que uma religião é construída a partir da superposição de várias crenças. Sendo assim, a Umbanda vai buscar em vários setores da sociedade (história e outras tradições), os elementos necessários para a confecção dos tipos humanos que vão compor seu panteão.

Nas descrições que se seguem, estarei sempre buscando vislumbrar o argumento histórico-social para o qual aponta aquele mito. Contudo, não há de se pensar que as narrativas rituais da Umbanda seguem fidedignamente o curso das narrativas históricas, reatando os fatos da maneira como estes aconteceram. Não há este compromisso!

O ritual tem o efeito de selecionar aquilo que há de mais importante na narrativa

histórica, para construir uma outra onde estes elementos emergem reinterpretados: a narrativa mítica. Lembro ainda a principal função desta: organizar a vida ordinária, colocando seus aspectos integradores num plano de visibilidades, reforçando o que é desejado, rechaçando o que é reprovável. Portanto, mais que ligar o presente ao passado, o ritual serve para organizar o próprio presente.

Sendo assim, é comum que a sintaxe ritual cometa algumas incoerências do ponto de vista histórico. Contudo, dentro de um contexto ritual, estas incoerências não podem ser consideradas propriamente erros. Dessa forma, essas narrativas constroem verdadeiras geografias, faunas e floras fantásticas, utilizando nesses rearranjos dois recursos essenciais: como instrumento, a lógica do mito; como matéria-prima, as experiências coletivas. Sob essa ótica, fica então plausível dizer que uma índia é filha do Rei de Nagô. Ou que um índio é filho da Virgem Maria. Ou que *Maria Molambo*, entidade que, segundo contam, em vida era filha de fazendeiros alagoanos, saúde o Rei de Nagô<sup>29</sup> (mesmo sem nunca ter estado na África), como demonstram os *pontos* a seguir:

*Salve a cabocla de pena  
Que agora aqui chegou  
Foi encantada nas águas  
No Reinado de Nagô  
Eu já rufei meu tambor  
Eu toquei maracá  
Salve a Cabocla Julinha  
Filha do Rei de Nagô*

*Caboclo Arranca-Tôco  
É tua luz, é tua guia  
Caboclo Arranca-Tôco  
É filho da Virgem Maria*

*Rei de Nagô, Rei de Nagô!  
Ela vai girar, Rei de Nagô!*

---

29 Nagô - “Nome que se dá ao iorubano ou a todo negro da Costa dos Escravos que falava ou entendia o Ioruba” (Wikipédia, 2009).

*Na encruzilhada do cemitério  
 Maria Molambo saúda o Rei de Nagô!  
 Na encruza ela é um exu  
 É rainha das correntezas  
 O sorriso de Molambo  
 Leva embora a tristeza!*

#### 4.1 OS PRETOS-VELHOS

A desarticulação de memória africana no Ceará foi mais intensa que em outros estados brasileiros. Até certo ponto, pelas ações de uma elite intelectual humanitarista, cuja visão obscureceu durante anos o conhecimento das condições de vida dos negros e do comportamento dos escravistas da província (CAMPOS, 1998). O fato de ter sido palco da abolição da escravatura, quatro anos antes da Assinatura da Lei Áurea, é exaltado até os dias de hoje na expressão “Ceará, Terra da Luz”. Essa aversão a qualquer lembrança que remeta ao passado escravista contribuiu (e ainda contribui) para a cristalização da fantasia de que no Ceará não existe negro. É inegável que o trabalho escravo no estado teve uma importância menor se comparado a outras formas de trabalho que com ele coexistiram. Também é verdade que os números que denunciam a população negra da terra são tímidos se comparados aos de outros estados do Nordeste. Contudo, não é menos verdade que os negros que por aqui passaram deixaram suas marcas estampadas na cultura da terra (a exemplo da Congada e do Maracatu).

A importação de escravos para o Ceará era secundária. Os negros que aqui chegavam eram, em sua maioria, provenientes do tráfico interprovincial, sobretudo dos entrepostos de Recife e São Luís. Em quase sua totalidade, eram da etnia Congo-Angolês e muitos carregavam características de miscigenação. Frequentemente, em anúncios de busca, apareciam descrições como: “muito ladinos”, “de cor parda”, “de cabelos cacheados ou corridos”, “ausência de escalificações tribais” (RIEDEL, 1998). Estes dados apontam para

uma preponderância no Ceará de negros despidos de sua africanidade, adaptados à cultura branca (pelo menos, em sua maioria).

É a imagem desse negro seduzido pelos valores do colonizador que vai figurar na *Linha de Preto-Velho*. Trata-se mais de um processo de reconhecimento da presença do negro como um dos componentes do povo brasileiro do que de uma real valorização da herança africana. Ou como bem disse Ortiz (*Op. Cit.*): é um processo de *Empretecimento* e não de *Enegrecimento*.

Quando um Preto-Velho desce, o corpo do *aparelho* se curva, denotando humildade, passividade e a idade avançada. O rosto adquire uma expressão amena e afável. No tempo em que passam em terra, bebem chá e café, fumam cachimbo e são especialistas em curar as enfermidades da matéria e da alma. Suas conversas prosseguem em tons amigáveis e arrastados, podendo durar horas, dependendo da gravidade do problema a ser resolvido. Como indumentária, usam bengala para apoiar o peso da idade e chapéu, se homem ou um pano enrolado na cabeça, se mulher. As *entidades* masculinas carregam os títulos “pai” ou “vovô” prefixando seus nomes e as femininas, “mãe”, “tia”, ou “vovó”; como que indicando um aconchego quase que familiar a ser encontrado em suas figuras. Muito de seus *pontos* indicam uma devoção extrema ao catolicismo e uma imersão em todos os hábitos que esse universo implica, como, por exemplo, o uso de terços e as orações para os santos. O dia em que se dá festas em homenagem a eles, por exemplo, é a mesma data em se comemora Nossa Senhora de Fátima: 13 de maio. Abaixo seguem alguns *pontos* que salientam bem sua função como rezadores católicos:

*As minhas Almas Santas Benditas, Aê!*

*Eu vou pedir para São Pedro, Aê!*

*Que abra as portas do Céu, Aê!*

*Oi, deixa as almas trabalhar, Aê!*

*Na mato tem flor,*

*Tem Rosário de Nossa Senhora!*

*Aroeira, meu São Benedito!*

*Meu São Benedito,*

*Que me valha nessa hora!*

*Pai João da Costa com sua ternura,  
 Sentado no toco,  
 Ele reza as criaturas  
 Estrela de Oxalá  
 Seu povo iluminou,  
 Pai João da Costa,  
 Ele é um guia protetor!*

*Eu tava sentado na minha tarimba,  
 Fumando a cachimba,  
 Meu pai me mandou!  
 Ai, eu sou índio,  
 Eu sou guerreiro,  
 Eu sou índio africano,  
 Baixei no terreiro!  
 Confia em Deus!  
 Acredita em mim!  
 Quem vai te ajudar  
 É o Senhor do Bonfim!*

No que diz respeito à lembrança do tempo de escravidão, seus *pontos cantados* variam de lamentos conformistas pela vida árdua a comemorações pela alforria do cativo. Muitos deles refazem o trajeto da África ao Brasil, fazendo menção aos porões dos navios negreiros ou às regiões de onde predominavam os negros que aqui desembarcavam. A exemplo:

*Lá vem navio negreiro,  
 Que vem beirando o mar!  
 Trazendo os africanos,  
 Para trabalhar!*



*Aqui chegou Preta-Velha de Mina, meu pai!*

*Eu moro é no porão do mar!*

*Ah, eu vim de Mina!*

*Ah, eu vou pra Mina!*

*Baixei em terra pra meus filhos alevantá!<sup>30</sup>*

*Os peixinhos do mar me circulam<sup>31</sup>*

*Olha lá: Pai Francisco chegou!*

*Aiô-ô-ô, chegou Pai Francisco de Nagô!*

*Preto na Senzala bateu sua caixa*

*Deu Viva a Iaiá*

*Preto na Senzala bateu sua caixa*

*Deu via a Ioiô*

*Viva Iaiá, Viva Ioiô*

*Viva Nossa Senhora!*

*O cativo acabou!*

*Quem trabalha na Linha de Congo*

*É de Congo, é de Congo aruê!*

*Quem trabalha na Linha de Congo,*

*Agora é que eu quero ver!*

*Preto-Velho que veio de Angola*

*Para saravá o congá*

*Auê, auê, auá!*

*Para sarava o congá!*

*Preto-Velho que veio de Cambinda!*

*Preto-Velho que veio de Luanda!*

---

30 “Porão do mar” é uma alusão ao porão dos navios negreiros onde eram depositados os negros. “Mina” é uma referência ao Tambor de Mina, religião maranhense de origem Jêje que teve bastante influência na formação da macumba cearense.

31 O verso “Os peixinhos do mar de circulam” é outra referência aos navios negreiros: evoca a imagem de estar cercado pelas águas do mar, enquanto se está no porão da embarcação

*Preto-Velho que veio lá do Congo*  
*Para saravá a nossa banda!*

Ao contrário do que se imagina, as atividades nas quais foram empregadas as forças de trabalho dos cativos não se limitaram a aplicações agrícolas, mas a tudo aquilo que fosse conveniência senhorial. Um leque de possibilidades se abre ao lançarmos um olhar sobre o levantamento percentual feito por Eduardo Campos destas ocupações, em consulta aos documentos das Juntas de Classificação, no Arquivo Público do Ceará:

*(...) no campo, como lavradores (31,10%); em outros, ainda de caráter doméstico (21,05%); costureiras (5,74%); vaqueiros (2,87%); trabalhadores braçais (2,39%); lavadeiras (1,91%); engomadeiras (1,43%); fiandeiras (0,95%); pedreiros e carpinas (0,47%). Tal projeção de trabalho foi obtida a uma listagem de 691 cativos do Ceará, principalmente da zona rural, dos quais 209 (33%) tinham profissão identificada. Partindo-se desse indicativo, e aceitando-se que existiam ao redor 30.000 escravos quando ocorreu a libertação destes, no Ceará, pode-se admitir uma força de trabalho escravocrata, com profissão definida, da ordem de 11.000 (CAMPOS, Op. Cit., p. 57).*

Interessante notar que toda esse quadro de ocupações aparece referido nos *pontos* dos Preto-Velhos:

*Mãe Maria, Mãe Maria*  
*Lavadeira de Iáíá*  
*Vai lavar sai de renda*  
*Não é dela, é de Iemanjá*

*Cadê minha agulha?*  
*Cadê meu dedal?*  
*Chegou Tia Rosa*  
*Pra levar o mal*

*Bota a panela no fogo, Caetana*  
*Pra cozinhar Jerimum, Caetana*  
*O Jerimum não é nada, Caetana*  
*A panela é que é!*

*Lá na Bahia,*

*Estão me chamando  
 Pra beber assaré  
 E comer vatapá  
 Tempero que tem na panela  
 É o tempero que a velha tem  
 Vamos saravá Preta-Velha  
 Saravá na Bahia  
 A força maior que a Mãe Joana tem!*

*Eu plantei mandioca,  
 A formiga comeu!  
 Eu plantei,  
 Não planto mais!  
 Meu pito tá apagado,  
 Minha marafa<sup>32</sup> acabou!  
 Vou trabalhar pra suncê  
 Porque sou trabalhador!  
 Eu vou trabalhar,  
 Suncê vai ganhar!  
 É muito pouco, meu filho!<sup>33</sup>  
 Você vai ter que pagar!*

No geral, as *entidades* pertencentes a esta *linha* são relacionadas a negros africanos ou seus descendentes escravizados. Contudo, existem aqueles que não o são, mas *baixam* nesta *linha* por possuir características comuns ao ideal do “preto bom” que nela aparece (como a idade avançada, o gosto pelo cachimbo, a humildade, a subserviência aos

---

32 “Marafa” ou “marafo” é palavra usada para se referir a aguardente.

33 Comum algumas rezas virem carregadas de expressões antigas ou consideradas vícios de linguagem pela norma culta. É uma forma de caracterizar a *entidade* como “pobre” ou “sem estudo” quando em vida. Desta forma, dando visibilidade às características próprias ao espírito que se que reafirmar. No caso dos Pretos-Velhos, por exemplo, a “humildade”. No caso de um índio, a “selvageria”. Em observância as prescrições rituais, se orienta aos fiéis que mantenham essa forma da reza, considerada a original. Tentar “consertá-la” é considerado um erro, muitas vezes corrigido com repreensões do tipo: “Não mude!” ou “Você tá querendo consertar?” Ou ainda, de forma jocosa: “Essa aí é lançamento: vai fazer sucesso na FM!”

valores do homem branco...). Exemplo disso é a Mãe Tutú, *Preta-Velha* de grande popularidade na Umbanda cearense e que, no entanto, sua representação pictórica é a de uma senhora de tez clara e não de uma negra.

No que diz respeito ao índios que vêm nesta *linha*, acredito que é fruto da experiência íntima que os negros de origem Congo-Angolesa tiveram com os indígenas durante a história colonial (Prandi, 2008), inclusive, experimentando também a escravidão pelas mãos de europeus. No que diz respeito a esta relação no Ceará, cito Riedel (*Op. Cit.*, p. 16):

*Nos albores da colonização os indígenas eram chamados 'negros' pelos portugueses. Estes, sob vários pretextos, escravizavam tapuias ou tribos tupis inimigas dos potiguares. Este fato atingiu o clímax no século XVIII, quando da 'Guerra dos Bárbaros'. Soares Moreno, quando pretendeu manter fábrica e criações de negros (sic) e fazer um trapiche de açúcar'. possivelmente se referia a africanos. Mas a primeira prova documental inequívoca da existência do negro cativo no Ceará nós devemos a Matia Beck, holandês cujo escravo Domingos, preto, nascera no Ceará e falava, com desenvoltura, o abanheenga. Segundo inventário do fazendeiro Mendes Lobato no Icó, em 1919, o preço de um escravo africano ou crioulo equivalia ao de 47 bois, isto é, 160\$000rs. Em contrapartida, índios Calabaças e Cariris, reduzidos à escravidão, eram avaliados de 13 a 30 mil réis cada um.*

Alguns pontos que falam dessa diversidade étnica entre os *Pretos-Velhos*:

*Seu Jataquara Índio Velho brasileiro*

*Baixou na eira pra saldar fi de terreiro*

*Vamos saravá, vamos saravá*

*Vamos saravá, seu Jataquara brasileiro*

*Tapuia Velha quando vem das matas,*

*Bebe marafô é na sua coité!*

*Tapuia Velha é vencedora!*

*Levanta os filhos é na linha de moura!*

*Eu sou um caboclo índio,*

*Eu sou Pajé Curador!*

*Eu venho é da aldeia,*

*Do Reinado de Nagô!*

*Cigana velha cansada*

*Cigana velha do amor*  
*Cigana velha cansada,*  
*Cigana Dolores, cigana do amor!*

Além de servirem de mentores espirituais para os seres viventes, também o fazem aos espíritos desencarnados. A cerimônia fúnebre da Umbanda - chamado *Tambor de Choro* - tem por objetivo orientar a alma do morto na passagem entre os dois mundos, para que desprenda do mundo físico de uma forma rápida e pouco dolorosa, podendo, desta forma, continuar sua evolução em outros planos. É um ritual muito ligado aos *Pretos-Velhos*. Certos traços de personalidade possuídos por eles são quesitos essenciais para o espírito se este deseja o bom sucesso nesta jornada. Tais como desprendimento dos vícios terrenos, considerados valores atrasados ( vaidade, avareza, luxúria); apego aos valores considerados nobres e evoluídos (obediência, devoção, religiosidade, sabedoria, paciência). Juntando isso à imagem da velhice - tempo da vida onde a morte, o luto e a finitude da carne se fazem mais presentes - fazem dos *Pretos-Velhos* exemplos de abnegação, modelos morais a serem seguidos.

#### 4.2 A LINHA DE OGUM

Espíritos atitudes belicosas e movimentos firmes. Quando *em terra*, fazem o *médium* que ocupam adquirir feições austeras e posturas ortopédicas. Dançam como se segurassem espadas invisíveis, sacolejando-as pelo ar, de um lado a outro do *terreiro*. Ato que indica que estão *cortando as demandas*.

São as *entidades* chamadas para dominar *exu* e *cortar* os efeitos indesejáveis de seus feitiços, figurando assim como símbolos da potência masculina: os únicos do panteão a subjugar uma força caótica. Isso vale mesmo para os espíritos considerados femininos que vêm nessa *linha*. A exemplo da *Nobre Guerreira*, cuja representação pictórica é de uma pessoa jovem, de pele clara e feições delgadas, trajando uma armadura de combate e capacete, segurando numa das mãos uma grande bandeira branca cujo mastro lhe ultrapassa em altura. Ou seja, não há nenhum traço que aluda à feminilidade da *entidade*, como relevo de seios,

quadris largos ou cabelos longos, por exemplo.

Seus *pontos* falam sobre batalhas, guerras e vitórias sobre monstros fantásticos ou sobre alguns dos perigos rituais já referidos (como os *contrários* e as *demandas*).

*Eu chamo sete oguns guerreiros  
Eu chamo sete oguns pra guerrear  
Ele é guerreiro, meu pai!  
Ele é guerreiro!  
Ele é guerreiro nas ondas do mar!  
Eu é guerreiro! Ele é guerreiro!  
Ele é guerreiro militar!  
Ai, o meu pai sustenta a gira,  
Pra ninguém não derrubar!*

*Salve Ogum Naruê!  
Espada! Lança! Guerra!  
Ele é feiticeiro!  
Quem não pode recuar  
Ogum maneja a sua espada  
Defende esse terreiro!*

*No alto da romaria  
Eu vi um cavaleiro de ronda  
Trazia lança, sua espada na mão  
Ogum-Megê vai vencer o Dragão!  
A primeira espada quem ganhou fui eu  
Mas eu sou...  
Eu sou Ogum-Megê!  
Eu vim de Aruanda  
Pra meus filhos proteger*

*Quando eu monto em meu cavalo galope*

*Com minha espada de brigada na mão  
 O meu peitoral é de aço  
 Salve as estrelas que brilha no mar!  
 Eu sou uma Nobre Guerreira Cabocla  
 Dentro do meu areal  
 Montada em meu lindo cavalo  
 Caboclo Oriente Estrela-do-Mar*

*Ogum Humaitá de Umbanda  
 Oi, diz papai que mironga tem!  
 Ogum de Lê! Lê, lê!  
 Ogum de Lá! Lá, lá!*

Este último *ponto* é referência à Tomada da Fortaleza de Humaitá, episódio importante na resolução da Guerra do Paraguai, marcada na história do povo brasileiro como o conflito internacional mais sangrento no qual as forças militares do país tiveram participação. Esse tempo também ficou marcado na história pelas campanhas publicitárias promovidas pelo governo em incentivo ao alistamento voluntário dos cidadãos brasileiros, como forma de tentar sanar as deficiências do exército nacional (que não tinha condições de se envolver sozinho numa guerra de igual porte), fazendo circular por todo território nacional idéias de exaltação à pátria.

*Na província cearense, fez-se muito para motivar o alistamento de voluntários para a guerra. Investiu-se no discurso que exaltava o patriotismo dos brasileiros, que teve eficácia(...) O discurso ufanista de defesa da nação, e a divulgação da vantagens apresentadas pelo Governo Imperial para os do 'Corpo dos Voluntários da Pátria', em reuniões populares, comícios e praças públicas, serviram de fonte de informação das notícias da Corte. Os jornais, no período, publicaram artigos de reforço ao apelo a ser voluntário para a guerra, com argumentos de sentimentos de 'honra e glória' dos engajados na luta pela Pátria. No Ceará, envolvem-se na campanha do 'Corpo de Voluntários', João Brígido, B. Cordeiro e Sr. Sarmiento, elogiados em artigo do jornal O Cearense, por terem proferido, em 22 de fevereiro de 1865, discurso do esclarecimento da população como voluntários para a guerra (SOBRINHO, 2005, pp. 59 E 60).*

A experiência coletiva tão intensa vivida pelo povo brasileiro durante este período fez com que suas marcas figurassem em vários *pontos* de Umbanda, cantados até os dias de hoje, como, por exemplo, o do *Preto-Velho Pai João* que transcrevo abaixo:

*Sou Preto-Velho,*

*Mas não ligo essa canalha.  
 Já ganhei minha medalha  
 Na Guerra do Paraguai!  
 Quando era moço,  
 Que andava na missão  
 Agora como estou velho,  
 Só me chamam de Pai João.*

#### 4.3 AS CRIANÇAS DE SOMBRA

Espíritos infantis, que exalam irreverência. Quando baixam, o *médium* adquire feições, por vezes maliciosas, por vezes abobalhadas. Caminham de forma irrequieta, saculejando a cabeça para lá e para cá, como brincassem. Alguns, ao invés de andar, saltitam de um canto a outro do *terreiro*. Fazem galhofo por tudo e, por vezes, pregam peças nas pessoas que estão na baia, escondendo-lhes objetos ou atirando-lhes coisas que têm à mão. Têm o hábito de pedir moedas (que chamam *bandeira*).

Muita vezes são confundidos com os *êres*, entidades de Candomblé que simbolizam um estado de transe intermediário, entre a consciência desperta e a incorporação pelo Orixá. Têm como função a limpeza do ambiente, livrando as pessoas das impurezas. Acredita-se que a alegria que lhes é tão característica ajude a tirar o peso e a negatividade do ambiente. É muito comum *baixarem* logo em seguida à uma *gira* com *exus*, pois acredita-se que o *trabalho* com magia deixa no *terreiro* energias residuais que precisam ser limpas.

Sua festa é celebrada no dia 21 de setembro, dia de São Cosme e São Damião, santos gêmeos, protetores das crianças.

*Menino Jorge, Caboclim de opinião  
 Quando a Princesa manda  
 Venho trazer a proteção  
 E quando ela não me manda  
 Venho fazer malinação*



*Janira é flor  
 É flor do mar (2x)  
 É moça bonita  
 Dos Orixás  
 Onde a Jarina mora?  
 Na praia do lençol  
 É hora, é hora!  
 Criança chora!*

*Eu sou um menino malvado  
 Das matas do Maranhão  
 Eu sou um menino Marabô  
 Um menino Marabô  
 das Matas do Maranhão*

#### 4.4 OS ÍNDIOS OU CABOCLOS DE PENA

*A valorização do índio, embora ele tenha sido dizimado, é o paradigma da nova nação, como corte do cordão umbilical com Portugal. O índio livre que nunca foi escravizado, a partir de uma visão romântica, guerreiro, corajoso e valente, fiel à sua liberdade (PORDEUS, 2003, P. 26).*

Essa valorização do elemento ameríndio figurou nas mais diversas áreas do conhecimento. Durante o século XIX e início do século XX e cientistas naturais e publicitários políticos elegeram o índio como representante legítimo da nação (SCHWARCZ, *Op. Cit.*). A literatura romântica é um dos fortes exemplos de saberes que se debruçou sobre essa questão, construindo um leque de tipos e alegorias cujas características mais exacerbadas se aproximam bastante dos personagens mitológicos que compõem a *Linha das Matas* na Umbanda. Sobretudo nos personagens da literatura indigenista<sup>34</sup> (FERREIRA & PELLEGRINI, 1996).

---

<sup>34</sup> Tão forte foi esse movimento de valorização do índio na América Latina como um todo, que gera um fenômeno literário que é considerado como uma escola independente pelos estudiosos.

Na Umbanda, incorporam eretos. Têm expressões ariscas e movimentos rápidos. Dançam pelo terreiro como se atirassem flechas com a ponta dos dedos. Gritam e uivam conforme vão trabalhando. Trazem consigo todo o estereótipo do índio valente, arrogante e rebelde. É o mito do selvagem atualizado no teatro de possessão.

Seus *pontos* falam das caçadas aos animais, na luta constante pela comida e pela sobrevivência nas matas virgens:

*Ele andava nas matas  
 Ele andava caçando  
 Em cima do rochedo se perdeu  
 Foi lá que se encantou  
 Olha quem chegou: o Índio da Solidão  
 Com sua flecha,  
 Vai flechar no coração.  
 E com seu punhal,  
 Vai vencer toda questão*

*Eu tava na mata caçando tatu  
 Ah, eu vi meu pai lá no Arerê  
 Caboclo bom!  
 Caboclo baia, Dendê!*

*A patrulha de Umbanda  
 mandou procurar  
 Um bom caçador  
 Que soubesse atirar  
 Ele atirou, atirou,  
 Atirou no veado e não matou!  
 Atira! Atira!  
 Ela vai atirar!  
 Atira! Atira!  
 Ele já atirou!*

*Caboclo Gentil,*  
*Lá do pé da serra*  
*É matador de onça*  
*E atirador de flecha!*  
*Vamos embora, gente!*  
*Que eu não sou dessa terra!*  
*Eu moro é muito longe,*  
*É na loca das pedras!*

A referência constante à Jurema nas orações denota a presença de um linguajar nordestino na religião. A árvore ocorre em todo semi-árido e é símbolo de extrema relevância na construção da cultura cabocla, como planta que se destaca na paisagem por uma série de propriedades, sobre as quais fala Euclides da Cunha:

*As juremas, prediletas dos caboclos - o seu haxixe capitoso, fornecendo-lhes, grátis, inestimável beberagem, que os revigora depois das caminhadas longas, extinguindo-lhes as fadigas em momentos, feito filtro mágico - derramam-se em sebes, impenetráveis tranqueiras disfarçadas em folhas diminutas; refrondam os maxeiros raros - misteriosas árvores que pressagiam a volta das chuvas e das épocas aneladas do verde e o termo da magrém - quando, em pleno flagelar da seca, lhes porejam na casca ressequida dos troncos algumas gotas d'água; reverdecem os angicos; loureiam os juás em moitas; e as baraúnas de flores em cachos, e os araticuns à orela dos banhados... (CUNHA, 2007, PP. 56 E 57).*

Como reflexo da importância desta planta para a vida do caboclo nordestino, a Jurema ganha lugar de destaque dentro da religião. É comum, por exemplo, encontrarmos tocos da árvore como parte dos *assentamentos* dos caboclos. No dia 20 de janeiro, dia de São Sebastião, é a data em que se celebra *Oxossi* (orixá regente dos caboclos) na Umbanda. Comumente é preparada a beberagem homônima à árvore para ser servida aos espíritos incorporados, de forma a reconstruir no espaço mítico a realidade sob a qual viveram os caboclos.

*Eu bebi Jurema!*  
*Eu bebi Jurema!*  
*Não me embriaguei!*  
*Não me embriaguei!*  
*Eu comi guiné!*

*Eu comi guiné!*

*Não adormeci!*

*Não adormeci!*

*Entrei nas matas sem pedir licença*

*Só pra ver a força que a Jurema tem*

*Aiô, Jurema! Aiô, Jurema!*

*Aiô Jurema! Filha de Tupinambá!*

Indícios de uma linguagem tipicamente cearense são encontrados nesta parcela do panteão. O melhor exemplo disto são os personagens dos livros de José de Alencar (maior expoente da literatura indigenista do estado) figurando como caboclos de pena e a presença de algumas figuras famosas da literatura de cordel.

*O índio Peri chegou!*

*O índio Peri chegou!*

*Ele vem na linha de nagô!*

*Ele vem virar os contrários,*

*Virar a macumba que a Ita mandou!*

*Quem canta seus males espanta!*

*Quem chora relembra uma dor!*

*Solta os cabelos entre as penas!*

*Sou eu uma índia Iracema!*

*Sou ínida brava guerreira*

*Nascida em Acaraí*

*Fui batizada nas águas*

*E o meu nome é Neco!*

*Avança guerreira, avança!*

*Dispara flecha que traz!*

*Só temo a Deus nas alturas*

*E o meu mano Jupí*

#### 4.5 A LINHA DAS CACHOEIRAS OU LINHA DE XANGÔ

Assim como a *Linha das Matas*, a *Linha das Cachoeiras* é composta de espíritos selvagens, de uma estrema ligação com a natureza, que não conheceram a “civilização” do homem branco. Acredita-se que estes se *encantaram* nas pedras ou nas águas que compõem as cachoeiras e delas retiram a energia para *trabalhar*.

Regidos pelo *orixá Xangô*, estas *entidades* quando vêm à terra é para *trabalhar* numa súplica por justiça aos filhos quando estão sendo vítimas de algumas perseguição, seja jurídica, seja pessoal, seja na forma de feitiços. Quando estão *trabalhando* na *desmancha* dos feitiços, fazem o corpo do *médium* se curvar e sua cabeça dar repetidas voltas em torno de sua coluna (em movimentos parecidos com o da incorporação, mas com os pés firmes, sem batê-los contra o chão), como num movimento de mimetismo ao de um redemoinho de águas.

É comum aparecerem menções a *Oxum* e *Iansã* (às vezes identificada como Santa Bárbara) nos *pontos* dessa *linha*, fato que se justifica por ambas terem sido esposas de *Xangô* e o acompanharem.

*Xangô, meu pai!*

*Eu vou pedir a proteção ao meu Xangô!*

*Os inimigo quer me derrubar*

*Quem rola pedra por cima da cachoeiras,*

*Por cima da cabeça de quem quer me ver na poeira!*

*Quarta-feira à mie-noite*

*Eu fui na pedreira de Xangô*

*Acendi uma vela*

*Chamei pelo meu protetor!*

*Saravá! Saravá!*

*Chamei pelo meu Pai Xangô!*

*Ô, ô! Ô, ô!*

*Xangô é o meu protetor!*

*Eu vi Santa Bárbara no céu*

*Eu vi Santa Bárbara no mar*

*Santa Bárbara é virgem,*

*Rainha coroada*

*Na aldeia de pedra*

*Virgem Santa Bárbara!*

*Eu vi Santa Bárbara no céu*

*Eu vi Santa Bárbara no mar*

*Salve a Rainha da pedreiras*

*Salve o Caboclo das Sete Cachoeiras*

*Eu sempre ouvi dizer, ouvi falar:*

*“Quem rola pedra na Pedreira é Xangô!”*

*Ô, ô, ô, ô, ôô!*

*Cabocla Braba vem na Linha de Xangô!*

*Xangô morreu de madrugada*

*E foi estirado em uma pedra*

*Ele escreveu na justiça:*

*“Quem deve paga,*

*Quem merece recebe!”*

#### 4.6 A LINHA DO MAR

Sendo um estado agraciado com uma extensão de aproximadamente 573 km de terras litorâneas, era de se esperar que o Ceará comportasse um leque proporcionalmente extenso de atividades ligadas ao mar. No que diz respeito as comunidades tradicionais, por

exemplo, a marca das águas salgadas na vida de seus indivíduos é fato digno de nota.

*O maior movimento social situado na zona costeira cearense é autodenominado “povos do mar”. Maior pela quantidade de categorias de sujeitos que o movimento abarca, congregando organizações de pescadores, catadores de caranguejo, marisqueiras, produtores de algas, “moradores” e, em certas circunstâncias, indígenas e quilombolas. É o maior também pela quantidade de comunidades distribuídas ao longo da zona litorânea, e também pela importância da produção de pescado para a economia cearense. Os números não são precisos, porém estima-se em mais de 100 comunidades pesqueiras distribuídas em 20 municípios cearenses. Outro número é que entre 30 e 37 mil pescadores artesanais atuam no estado do Ceará em embarcações que em 2002 constituíam a maior parte da frota estadual (78,17%), respondendo por mais da metade (64,66%) do pescado produzido no Ceará (AIRES, 2009, PP. 43 - 44).*

O impacto produzido nos homens pela proximidade das terras com o mar molda atividades econômicas, cria tradições laicas, inventa categorias políticas identitárias... Com a religião não haveria de ser diferente! Portanto, não é à toa que a festa de maior importância dentro da Umbanda cearense é a festa de *Iemanjá*, realizada nas pais de Fortaleza no dia 15 de Agosto.

A *Linha do Mar* representa exatamente estes domínios de *Iemanjá* na Umbanda. Vários tipos de trabalhadores do mar aparecem representados nesta *linha*, desde o pescador até o marinheiro aventureiro (deste último, falarei mais detidamente no tópico sobre a *Linha de Mestre*). Aqui aparece também uma categoria de *entidades* que aparentemente destoa da imagem do herói civilizador citada no início do capítulo. Estes são os *encantados do fundo*: seres fantásticos, habitantes das profundezas do oceano e que, ao contrário da maioria das outras *entidades* cultuadas na Umbanda, não se admite que tiveram um prévia existência como seres viventes. Embora não cumpram a função de figurar como heróis civilizadores, certamente são imagens tecidas a partir das lendas que povoavam o imaginário luso-brasileiro na época das grandes navegações. Cumprem portanto a função de colorir o universo mítico que esses heróis civilizadores percorreram, de modo a conferir pano de fundo para as grandes odisséias pelas quais passaram. De peixes gigantes a sereias figuram nesta *linha*.

*Rei Tubarão, peixe feroz!*

*Rei tubarão, peixe do mar!*

*Abre as postas de Aruanda*

*Pra Rei Tubarão passar!*

*Eu vi a moça*

*Na beira d'água*

*Solte os cabelos, Janáina  
E caia n'água!  
Janáina é uma princesa real  
Ela é encantada na cobra coral!  
Sereia, ó linda sereia!  
É encantada na cobra coral!*

*Eu tava na beira da praia  
Pra ir o balanço do mar  
Foi quando eu vi  
um retrato na areia  
Me lembrei da seria  
Comecei a cantar:  
Oh Janáina, vem ver!  
Oh Janáina, vem cá!  
Receber essas flores  
Que eu vim lhe ofertar!*

*Ceguei, Ceguei  
Das ondas do mar sem fim!  
Eu sinto frio à meia-noite  
Rei dos Cavalos Marinhos!*

*Me chamo é João Pescador  
Sou Pescador do Mar  
Eu moro é no tronco da baleia, eira!  
Aonde a maré faz virar mar!  
Olha a gira! Olha a gira! Olha a gira!  
Olha a gira! Ele vai girar!  
Caboclo sustenta a gira!  
Foi meu pai quem me mandou!*



#### 4.7 LINHA DE MESTRE

Se o *preto-velho* preenche todos requisitos para ser enquadrado na alegoria do “negro bom”, o *mestre juremeiro* o faz com relação à do “negro safado” e do “negro feiticeiro”! Figuras irreverentes, fazem troça por tudo. Soltam altas gargalhadas de celebração à vida. Quando *em terra*, fazem o *médium* adquirir movimentos incertos e cambaleantes. Dados aos excessos do vinho e da bebida jurema, também são chamados de *os bêbados*. Sabem ser “camaradas”, prezando uma boa amizade; da mesma forma que sabem ser severos no castigo aos filhos que desobedecem seus desígnios. Quando em campo, mais de uma vez escutei histórias de *médium* que *despertaram* num estado lastimável, semelhante a uma embriaguez, com requintes de sintomas (como vômitos e perda de parte da noção da realidade), sem ter consumido nenhuma bebida alcoólica (às vezes bebiam água, suco, refrigerante ou mesmo nada bebiam). O estado era explicado como um castigo de seu *mestre* a alguma coisa que o *médium* tinha lhe negado.

Representantes maiores do “jeitinho brasileiro” dentro da religião, são conhecidos por “dar nó em pingo d’água” e resolver problemas que se apresentam como situações sem saída os olhos comuns. Ocupam um espaço liminar entre os rigores e responsabilidades da vida regrada dos “doutores” e dos “homens de bem” e os excessos da vida mundana, extraindo com destreza os brios e vantagens de ambas as esferas.

Acredita-se que tenham sido, quando em vida, pessoas que foram abençoadas com o dom da feitiçaria ao nascer. O dom precisou ser inato (e não aprendido) pois são dados demais aos prazeres mundanos para se submeterem aos rigores de qualquer instituição formal de ensino.

Fazem parte dessa *linha* também os marinheiros e os boiadeiros.

*Todo mestre, quando é mestre*

*Não discute com ninguém:*

*Toca fogo na cachimba*

*E a fumaça é pro além!*

*Se tu me queres como amigo  
Serei um bom teu amigo  
Se tu me queres camarada  
Serei um bom camarada  
Sou feiticeiro de nascença  
Trago meu corpo fechado  
A morte não é desculpa  
Orgulho não vale nada  
A morte não é desculpa  
Orgulho não vale nada  
Quer, quer, quer...  
Tudo mundo quer!  
Nêgo Chico Feiticeiro,  
Quimbandeiro de Guiné!*

*Tem gente que diz:  
“Nêgo Chico não vale nada!”  
Trabalha com galo preto  
À meia-noite na encruzilhada!*

*Sou Nêgo Chico Feiticeiro!  
(Oi Sá Dona!)  
Ai eu não sou de caçoar!  
(Oi Sá Dona!)  
Eu pego o Nego é na encruza  
(Oi Sá Dona!)  
E jogo na encruzilhada!*

*Essa noite eu vou sair para beber  
Eu vou beber até rolar pelas calçadas!  
Bebo porque é a minha sina,  
Bebo porque estou apaixonada!*

*Chiquita Preta do Reinado de Codó*

*Quanto mais a nêga bebe,*

*Mais a nêga arroxa o nó!*

*Papai, mamãe me chama*

*À meia-noite na encruzilhada!*

*Saravá Seu nego Gérson*

*À meia-noite na encruzilhada.*

*Gérson é feiticeiro*

*Quando assim lhe convém*

*Quem é filho de Gérson*

*Não deve temer a ninguém!*

*Vem beber mais eu, meu mano!*

*Vem beber mais eu, mano meu!*

*Mano meu! Mano meu!*

*Se eu cair tu me segura!*

*Mano meu! Mano meu!*

*Se eu cair segura eu!*

#### 4.8 OS MARINHEIROS

Sérgio Buarque de Holanda chama atenção para dois princípios que se fazem presentes, combatendo-se e regulando-se, em toda atividade humana, em maior e menos grau, manifestando-se desde as sociedades mais antigas. Tais princípios se encarnam nas figuras do aventureiro e do trabalhados, como dois contrapontos éticos da vida coletiva.

*Existe uma ética do trabalho, como existe uma ética da aventura. Assim, o indivíduo do tipo trabalhador só atribuirá valor moral positivo às ações que sente ânimo de praticar e, inversamente, terá por imorais e detestáveis as qualidades próprias do aventureiro - audácia, imprevidência, irresponsabilidade, instabilidade, vagabundagem - tudo, enfim, quanto se relacione com a concepção espaçosa do mundo, característica desse tipo. Por outro lado, as energias e esforços que se dirigem a uma recompensa imediata são enaltecidos pelos aventureiros; as energias que visam à estabilidade, à paz, à segurança pessoal e os esforços sem perspectiva de rápido proveito material passam, ao contrário, por viciosos e desprezíveis para eles. Nada lhes parece mais estúpido e mesquinho do que o ideal do trabalhador*

*(HOLANDA, 1995, p. 44).*

Embora nenhum destes dois tipos exista de forma pura no mundo real, as narrativas locais estão aí a produzi-los a todo momento. O Caxias, Policarpo Quaresma e Selma Jezkova (a protagonista de Dançando no Escuro, drama assinado pelo dinamarquês Lars Von Tier) são exemplos de tipos trabalhadores: indivíduos de visão estreita, persistentes em seus ofícios, zelosos quanto às regras e à forma de fazer, mesmo que isso lhes custe um progresso lento e pouco compensador de suas ambições. De outra forma, Macunaíma, Zé Carioca e Ícaro são exemplos do tipo aventureiro: mais interessados nas recompensas imediatas que no esforço em alcançá-las.

Na esfera umbandista, o melhor exemplo do segundo tipo é o marinheiro. Símbolo por excelência das grandes odisséias, o marinheiro é movido nas águas pelo sentimento de curiosidade ante ao inexplorado. A personalidade audaciosa e desbravadora faz dos marujos figuras preñes do saudosismo pela época das grandes navegações. O mar é um território selvagem, traiçoeiro e cheio de mistérios, pronto a ser conquistado pela jeito alegre dos marujos.

*Quem tá na proa do navio é o Sibamba!*

*Senhora Santa Bárbara*

*Levantou bandeira branca*

*Marinheiro é hora!*

*É hora de trabalhar!*

*É céu! É terra! É mar!*

*Ô marinheiro,*

*olha o balanço do mar!*

*Quem ta proa do navio, marinheiro?*

*É no balanço do mar, marinheiro!*

*Agüenta o tombo!*

*É o tombo do mar!*

*Eu não sou daqui*

*(Marinheiro só)*

*Eu não tenho amor*  
*(Marinheiro só)*  
*Eu sou da Bahia*  
*(Marinheiro só)*  
*De São Salvador*  
*(Marinheiro só)*  
*Ô marinheiro, marinheiro!*  
*(Marinheiro só)*  
*Quem te ensinou a nadar?*  
*(Marinheiro só)*  
*Ou foi o tombo do navio,*  
*(Marinheiro só)*  
*Ou foi o balanço do mar*  
*(Marinheiro só)*  
*Lái vem! Láí vem!*  
*(Marinheiro só)*  
*Ele vem chegando*  
*(Marinheiro só)*  
*Todo de branco*  
*(Marinheiro só)*  
*Com seu chapezinho*  
*(Marinheiro só)*

#### 4.9 OS BOIADEIROS

O passado como colônia de exploração marca profundamente o Brasil. Talvez a mais imediata destas marcas seja o próprio nome que o país carrega: o nome de uma mercadoria, a primeira a ser extraída de suas terras pela metrópole. Outra destas marcas é o nome que rotula os que aqui são nascidos: **brasileiro**. Em bom português, o sufixo “eiro” não forma adjetivo pátrio, mas se refere aos ofícios (como em sapateiro, marceneiro, costureiro,

cozinheiro, carpinteiro...). Tanto que na época colonial, o nome **brasileiro** foi dado aos autônomos que, movidos pelo espírito da aventura e por promessas de riquezas fácies, vinham de Portugal “fazer o Brasil”, explorando-lhe as terras e a madeira (MENEZES, *Op. Cit.*).

No que diz respeito à Capitania do Ceará, ficou durante anos esquecida pela metrópole por ser considerada improdutiva para o mercado financeiro da época ( no auge da cultura canavieira, era raro o estado que fizesse frente com Bahia ou Pernambuco em potencialidade produtiva). Somente a partir do final do século XVII, por conta de certa organização na administração das doações de sesmarias, a política de ocupação territorial se inicia no Ceará. Essa ocupação é muito marcada pela expansão da pecuária. Uma das consequências mais impactantes dessa mudança no cenário do sertão cearense foi o etnocídio indígena. Esse etnocídio se deu de duas formas: através da morte física, em conflitos armados e através da morte cultural, desconstruindo o as referências simbólicas dos nativos para colocar outras no lugar (MAIA, 2009). O último destes caminhos criou tipos novos de sertanejos, filhos da implantação e desenvolvimento cultura do gado, são estes: o caboclo, o jagunço e o vaqueiro.

Sobre este último, escreve Euclides da Cunha (*Op. Cit.*, pp. 105 - 106):

*Raça forte e antiga, de caracteres definidos e imutáveis mesmo nas maiores crises - quando a roupa de couro do vaqueiro se faz a armadura flexível do jagunço - oriunda de elementos convergentes de todos os pontos, porém diversa das demais deste país, ela é inegavelmente um expressivo exemplo do quanto importam as reações do meio. Expandindo-se pelos sertões limítrofes próximos, de Goiás, Piauí, Ceará e Pernambuco, tem caráter de originalidade completa expressa nas fundações que erigiu. Todos os povoados, vilas ou cidades, que lhe animam hoje o território, têm uma origem uniforme bem destacada da dos demais que demoram ao norte e ao sul.*

O mito que bem traduziu e sintetizou as idiosincrasias da cultura do gado dentro a Umbanda foi o do boiadeiro. Usam chapéu de couro e, por vezes, laços e calças de couro. Quando *carimbam* seus *pontos*, entremeiam de gemidos que lembram aboios. Dançam como se cavalgassem cavalos.

*Caboclo é boiadeiro*

*É morador da chapada!*

*Baiano Chapéu de Couro*

*Ele é o rei da boiada!*

*Aiô-ô-ô-ô-ô! Aiô-ô-ô-ô-ô!*

*Caboclo bebeu Jurema,*

*Jurema não embriagou!*

*Na folha da Juremera  
Caboclo se levantou!  
Aiô-ô-ô-ô-ô! Aiô-ô-ô-ô-ô!*

*Que lamento triste  
Que tem um boiadeiro!  
De ver todo o seu gado  
Espalhado no rochedo!*

*Getu Ê! Getu Á!  
Corda de laçar meu boi!  
Getu Ê! Getu Á!  
Corda de meu boi laçar!  
Getu Ê! Getu Á!  
Na boiada falta um boi!  
Getu Ê! Getu Á!  
O patrão mandou buscar!  
Getu Ê! Getu Á!*

*Quem vem lá sou eu!  
Quem chegou fui eu!  
Quando as cancelas bateu,  
Boiadeiro eu sou!  
Ah, eu vim de tão longe,  
O meu cavalo malhado,  
Meu chapéu na cabeça,  
Tocando a minha boiada!*

#### 4.10 ZÉ PILINTRA

Uma das figuras mais paradigmáticas da Umbanda cearense é o *caboclo Zé Pilintra*. Sua importância e popularidade na terra são tantas, que resolvi dedicar um tópico exclusivamente a ele.

Encontrei na literatura especializada várias referências que relacionavam a *entidade* com a figura do malandro carioca. Em campo, verifiquei essa relação se confirmar somente nalguns dos terreiros que conheci, apesar de ter encontrado alguma referência do mito em todos eles. Os que destoavam da classificação malandra apresentaram *Seu Zé* como um *mestre* bruto do sertão: conhecedor das folhas e das raízes, usando chapéu de palha e bengala, mancando de uma perna, fumando cigarro de palha. Nestes casos, seus *pontos* eram carregados de referências nordestinas, chegando até a mencionar cidades pelo qual a *mestre* teria passado em vida, como vemos abaixo:

*Aê, Palmeiral dos Índios*

*Aê, Boqueirão de Ara*

*Ele é Zé pilintra*

*De Pernambuco*

*Caboclo pra trabalhar*

*Na linha da encruza*

*Os inimigos vai levar!*

Nos casos em que a identificação com a malandragem se fazia, o *caboclo* incorporava com movimentos faceiros. Era como cortejar as damas que estivessem no *terreiro* durante sua *passagem* e dançar sambando ou ensaiando passos de gafieira. Nestes casos, seus *pontos* faziam referências a lugares consagrados da boemia carioca e os hábitos que coloriram o cotidiano do típico boêmio durante as primeiras décadas do século XX, tempo ao qual a figura do malandro geralmente é referida.

*Aê, Praça Onze!*

*Aê, Praça Mauá!*

*Seu Zé Pilintra bebe marafo,*

*Roda no pé e tira onda!*



*De madrugada quando vou descendo o morro,  
 A nega pensa que eu vou trabalhar.  
 Eu boto meu baralho no bolso,  
 Meu cachecol no pescoço.  
 E vou pra Barão de Mauá!  
 Mas trabalhar, trabalhar pra quê?  
 Se eu trabalhar eu vou morrer*

Noto que estas últimas situações ocorrem quando o *terreiro* ou o *pai-de-santo* tiveram algum contato com a Umbanda carioca durante seu percurso dentro da religião. O que me leva a reforçar a tese de que os mitos da Umbanda seguem a estética do herói civilizador e que a religião é um sistema extremamente permeável a absorção dessas linguagens locais.

*Sustenta a gira Zé,  
 Que eu já cheguei!  
 Eu sou de Mina,  
 Sou mourão que não bambeia  
 Eu venho de Mina, vou passar para Nagô!  
 Oi abalou! Abalou! Abalou!*

#### 4.11 OS CIGANOS

Outro fato histórico que não passou despercebido pela religião foi a migração cigana para o Brasil (ou pelo menos a representação que se tem desse fato). Assim como nas histórias, os ciganos da Umbanda são um povo nômade, que vivem em cabanas e andam em caravanas pelo mundo. Seguem de perto o estereótipo da tribo alegre que realiza festividades ao redor das fogueiras dos acampamentos, regadas a vinho, marcadas pelo toque do pandeiro e do violino. As mulheres e alguns homens quanto são videntes letrados nos mais diversos tipos de oráculos, desde o baralho até a quiromancia.

*Ganhei uma barraca bela  
Foi a cigana quem me deu  
O que é meu é da cigana  
O que é dela não é meu  
Oi, a Cigana Suerê  
Suerê, Suerá*

*Ô, minha mãe!  
Ô, minha mãe!  
Não maltrate essa cigana!  
Jogo baralho e leio a mão!  
Lá nas sete encruzilhadas  
vou vencer toda questão!*

*Louvado seja deus!  
Louvado seja meu senhor!  
Aqui chegou Rei dos Ciganos  
Saravá Umbanda de Babalaô!*

*Cigano Zarô  
na paz de Oxalá  
Cigano Zarô  
A força é Deus quem dá!  
O que fizera, de ti, Jerusalém?  
Cidade tão bonita!*

*Hoje eu vou girar o Sol  
Gira a Terra e giro o mar  
Quem chegou foi o Cigano  
Das Colônias do Pará!  
Meu pai me disse que eu era  
Um príncipe nobre!*

*Um príncipe nobre que baixou pra trabalhar!  
 Leio o passado, o presente e o futuro!  
 Um príncipe nobre das colônias do Pará!  
 Ah, eu vou girar!*

#### 4.12 A LINHA DE EXU

Émile Durkheim (*Op. Cit.*) definiu magia como conjunto de crenças e práticas que têm como efeito a interpenetração dos planos sagrado e profano. A sua esfera compreendem performances que podem ser praticadas de forma particular sem prejuízo, não dependendo da existência uma coletividade de fiéis para lograr êxito, ao contrário da religião.

Dentro da Umbanda não há figura mais representativa dos domínios da magia que o *Exu*. Habitantes de um plano intersticial, capazes de se situarem entre o mundo sobrenatural e o terreno, seu *trabalho* é assunto cercado de mistérios, perigos e, conseqüentemente, precauções. Para se ter idéia, o *cruzo de exu*, via de regra, é o último a ser tomado e sua incorporação é algo para uns poucos iniciados (geralmente com um tempo relativamente longo dentro da religião). Essas precauções e cautelas que se deve ter com os *exus* são constantemente lembradas em *pontos*, que soam como alerta para os perigos inerentes ao traço com estas *entidades*.

*Exu não brinca!  
 Exu não é brincadeira!  
 Meio-dia, Exu plantou bananeira!  
 Meia-noite, bananeira deu cacho!  
 A banana amadureceu,  
 Exu plantou bananeira embaixo!*

*Cuidado com ela!  
 Ela é um perigo  
 Ela é Pomba-Gira,*

*Mulher de sete maridos!*

Seu culto tem relação estreita com os lugares da passagem, como a encruzilhada, a estrada, a porta da rua, o cemitério, a hora da meia-noite (também chamada de *hora da virada*)... Como, a exemplo, menciona o *ponto*:

*Deu meia-noite!*

*Cemitério treme!*

*Catacumba racha!*

*E defunto geme!*

*Ah, eu também quero ver*

*Caldeirão sem fogo ferver!*

Em Portugal, tanto as estradas, quanto fundação de algumas vilas são consagradas ao Diabo. Muitas práticas mágicas e os rituais de feitiçaria (às vezes historicamente herdados da cultura celta ou árabe, por exemplo) também são relacionadas a ele ou a algum santo com quem tenha um contato mais estreito (como, por exemplo, São Bartolomeu) (SANTO, 1990). A superposição desses elementos somada ao clássico preconceito etnocentrista da época colonial fez com que o mito do *Exu* fosse relacionado ao do Diabo no sincretismo. Relação ainda lembrada na Umbanda por diversos *pontos*:

*Subi uma calçada bem alta,*

*Dei uma gargalhada,*

*Mandei ver quem é*

*É ela, Maria Padilha*

*Dona Pomba Gira*

*E Seu Lucifér*

*Abre as porteiças do Inferno*

*Pra Besta Fera passar*

*Sendo eu uma Maria Padilha*

*Sendo eu a mulher do Diabo*

*Em meu cavalo  
Cheguei montado  
Das catacumbas de Jerusalém!  
Ferrabrás! Ferrabrás!  
É o cavaleiro do Satanás!*

*São sete velas roxas!  
São sete castiçais!  
Já chegou o Diabo Loiro  
Eu sou irmão do Satanás!*

*Eu também já fui anjo,  
Filho de Deus Nosso Senhor!  
Eu descí ao Inferno,  
Por ordem do Criador!  
De cartola e bengala,  
Meu pai era mercador!  
Eu me chamo Antônio  
E o homem é:  
Sete encruzilhadas ele é de fé!*

*Exu que veio do lodo  
Minha palavra não volta atrás!  
Exu é o Tiriri!  
Sou enviado de Satanás!*

*Exu que tem duas cabeças  
Ah, ele faz sua gira com fé!  
Ai uma é Satanás no Inferno!  
E outra é Pomba-Gira de fé!*

*O portão do Inferno estremeceu!  
As almas correu pra ver que é!  
Era o Seu Sete Catacumbas na encruza,  
Conversando com Seu Lucifér!*

Por conta de seu antagonismo com relação ao que é considerado santo e celestial, se proíbe que, na *gira de exus* se pronuncie o nome de Deus, a não ser para reforçar esse antagonismo, como é o caso do *ponto do Exu da Cruz*:

*Não conheço esse teu Deus!  
Nem tampouco o teu Jesus!  
Na virada da ladeira  
Eu me chamo Exu da Cruz!*

Por tanto, o pedido de licença feito pelas *entidades* na *linha de exu* (“Daí-me a permissão!”), não é respondido da forma habitual - “Dada por Deus e a Virgem da Conceição!” - mas com a frase: “Na força da *linha!*”

Por conta da sua ligação com a rua, essas *entidades trabalham* voltadas para a porta da saída e não para o altar, como é costume dos espíritos que *baixam* nas outras *linhas*. Chamados também de *povo da rua* ou *linha da esquerda*, sua *gira* é feita com as lâmpadas do terreiro apagadas. A casa, a luz e a direita são domínios reservados aos outros espíritos.

Esse antagonismos (luz-trevas, direita-esquerda, casa-rua, Deus-Diabo) gerou uma série de interpretações do panteão umbandista a partir de uma outra dicotomia: bem-mal. A literatura clássica reforça essa idéia quando, ao descrever *exu*, localiza-o em plano moral hierarquicamente mais atrasado em relação às outras entidades.

*São espíritos de seres humanos cujas biografias terrenas foram plenas de práticas anti-sociais. É nesse modelo que todas as personagens de moralidade questionável, como as prostitutas e os marginais, são acomodados. Para resumir, o bem conta com entidades do bem, que são os caboclos, os pretos-velhos e outros personagens cuja mitologia fala de uma vida de conduta moralmente exemplar (PRANDI, 2008).*

Creio que esta leitura é fruto de relatos de informantes que identificam *exu* como o “pagão a ser batizado”. Ou seja, uma figura que precisa de reza para poder evoluir e expiar as faltas morais que cometeu quando em vida. Entretanto, o que encontrei em minha experiência de campo foi algo sensivelmente diferente...

Em minha leitura Umbanda é território polifônico, onde não há um princípio ético

universal que possa orientar toda ação (seja ela humana ou “divina”). A pluralidade de seu panteão faz com que várias éticas coexistam num mesmo plano. E não é pelo fato de serem princípios éticos diferentes que sejam antagônicos ou necessariamente estejam alocados num *continuum* hierárquico de “mais evoluído” e “mais atrasado”. Portanto, não é toda entidade da *direta* que segue os princípios da *ética da renúcia* como os *pretos-velhos* fazem. Os índios, por exemplo, são regidos por um *ética da sobrevivência*. Não carregam em suas personalidades a humildade nem a docilidade do *povo de Congo*. Na luta pela vida na selva, podem até flechar os inocentes, como deixam claro em vários pontos:

*Atira! Atira! Atira!*

*Eu atirei pro mar!*

*Atira! Atira! Atira!*

*Eu atirei pra matar!*

De forma análoga, *Ogum* segue uma *ética de guerra*. Uma espécie de *Lex Talionis* umbandista, onde o “Olho por Olho! E dente por dente!” é representado pela espada em punho, pronta para cortar a cabeça dos que cruzarem o caminho.

As *Crianças de Sombra* são insubordinadas, irrequietas e teimosas (muito distantes do ideal da “obediência evoluída”). São rancorosas, podendo “descontar” um desafeto de maneira traiçoeira, se assim quiserem. São danadas (Palavra oriunda de “danação”!) Isto é: “maldição”) e encapetadas (De “Capeta”!) e endiabradas (De “Diabo”!).

O espírito de aventura e de alegria dos marinheiros não deixa espaço para disciplina da abnegação, nem a mortificação da carne.

Da mesma forma, creio que *exu* segue um princípio ético diferente, que vou dar nome aqui de *ética da faca sobre a mesa*. Resolvi dar esse nome por duas razões... A primeira delas é a comparação que feita por meus informantes, mais de uma vez, com o instrumento. Diziam que *exu* era uma faca na mesa: pode servir para cortar o pão que vai à boca, pode servir para furar o corpo de alguém, vai depender da intenção da mão que a segura. A segunda é que não registrei nenhum relato que equiparasse *exu* com uma potência maligna ou mesmo moralmente atrasado. Para ilustrar, cito o *ponto*:

*Ó, que pessoal tão mal*

*É o povo do Exu!*  
*Exu tá fazendo o bem, oi ganga!*  
*Tão pensando que é o mal!*

As *entidades* masculinas que ocupam esta linha, incorporam com expressão sisuda. O corpo do *médium* se curva para a frente, os braços contorcem para as costas e os pés para dentro. A postura arqueada para a frente simboliza a ligação das entidades com a terra e em nada lembra a passividade dos *pretos-velhos*. Pelo contrário: os movimento que o corpo em transe adquirem mais parecem de animais que de seres humanos. O tipo de serviço ao qual são designados varia muito de acordo com a *entidade*: desde *limpar* e *descarregar* um fiel a “fazer a passagem” de alguém.

*Coveiro lá do pé da serra*  
*Lá do pé da serra*  
*Do Cemitério do Maranhão!*  
*Eu girando e os contrários vou levando*  
*E vou sepultando no Cemitério do Maranhão!*

*Ele é na linha de mouro!*  
*Eu desgraço!*

*Exu abre meus caminhos!*  
*Exu abre meus caminhos!*  
*Exu vai me ajudar!*  
*Lá nas sete encruzilhadas,*  
*Dando a sua gargalhada,*  
*Exu vai me ajudar!*

*Aê, Veludo!*  
*Lá na mata deu um berro!*  
*Arrebentou cerca de arame!*  
*Arrebentou portão de ferro!*



Os *exus* femininos são chamados *pombas giras* ou *lebaras*. São conhecidas pela sua vaidade e sensualidade exacerbadas. Quando em vida, dizem ter sido mulheres muito ligadas à sexualidade pelos mais diversos motivos. Algumas foram prostitutas da beira do cais, outras amaram homens casados, outras ainda foram donas de prostíbulos, houve também as que morreram de amor ou abandonaram uma vida de posses para seguir uma paixão sincera, fugindo de casamentos arranjados. Por conta dessas histórias as quais são ligadas, o tipo de serviço mais comum a que são chamadas são os *trabalhos amorosos*. Quando *em terra*, caminham faceiras pelo *terreiro*, como se desfilassem. Dançam de forma sensual, sacolejando os quadris e dando longas e altas gargalhadas. Usam saias (mesmo quando *na cabeça* de um homem) e bebem de champanhe e licores, bebidas que geralmente lhes são servidas em taças.

*Rasgaram minha blusa*  
*Rasgaram minha saia*  
*É por isso que me chamam*  
*Rapariga da gandaia!*  
*Rapariga é aquela que rola na esteira!*  
*Rapariga é aquela que dança gafeira!*  
*É cuicoá! É cuicoím!*  
*Rapariga bebe cana quando a coisa tá ruim!*

*Na calada na noite,*  
*Meu amor me chama:*  
*“Venha cá meu bem! Venha cá meu bem!”*  
*“Diga que me ama!”*  
*Estou sofrendo por esse amor!*  
*Venha cá amiga e me faça um favor!*  
*A vim de longe*  
*Pra trazer a proteção*  
*A Leviana vai trabalhar*  
*e vai botar na tua mão!*

*Macho, se não me querias...*  
*Se não me querias por que tu me alisaste?*  
*O macho disse que ia me deixar,*  
*Eu alisei o macho e ele resolveu ficar!*

*Coração ferido!*  
*Coração ferido!*  
*Coração sem amor!*  
*Coração que engana a gente*  
*Coração que mata a gente*  
*De ciúme e de dor!*  
*Eu vou pedir a ela!*  
*(Vou pedir a ela!)*  
*Para ela me ajudar!*  
*Eu vou dar uma cerveja*  
*Eu vou dar outra cerveja*  
*E um cigarro pra fumar!*

*Ele me bateu: eu mandei prender!*  
*Arrependida, mandei soltar!*  
*Que coisa boa! Que coisa boa!*  
*Que coisa boa é cheiro do coroa!*

*Dói!*  
*Dói, Dói, dói, dói!*  
*Uma amor faz sofrer,*  
*Dois amor faz chorar!*  
*Amar a um seria bem melhor*  
*Do quer amar a dois*  
*Na força do Catimbó!*

*Capitão deitou na cama da Paulina!*

*E depois do capitão:*

*O batalhão!*

*Coronel deitou na cama da Paulina!*

*E depois do coronel:*

*Todo o quartel!*

*Coronel e o capitão*

*deitou na cama da Paulina!*

*Mas o seu coração*

*É de um ladrão!*

*A mulher pra ser direita*

*Tem que ter nove maridos:*

*Quatro embaixo da cama,*

*Cinco no mato escondido!*

*Você me traiu!*

*(Você me traiu!)*

*Você me enganou!*

*(Você me enganou!)*

*Eu fiquei com pena,*

*Quando você chorou!*

*Eu te dei amor!*

*(Eu te dei mor!)*

*Eu te dei paixão!*

*(Eu te dei paixão!)*

*Agora vai sair da lama*

*Quando voltar pra minha mão!*

*Ele me bateu. eu mandei embora!*

*Arrependido, pediu pra voltar!*

*Eu não volto não! Eu não volto não!*

*Quem bate esquece, quem apanha não!*

Das *entidades da direita* que costumam *passar* também na *linha de exu*, os mais frequentes são *mestres* e *ciganos* que, dada sua condição liminar acabam se aproximando, por afinidade, dos domínios do *exu*. Abaixo cito como exemplo alguns *pontos do Zé Pilintra* trabalhando na esquerda:

*Saravá Seu Zé Pilintra!*  
*Cabra do chapéu virado!*  
*Na direita ele é maneiro,*  
*Na esquerda ele é pesado!*

*Na encruzilhada caboclo me chama!*  
*Na encruzilhada pronto eu a trabalhar!*  
*Na encruzilhada o caboclo é o Zé Pilintra!*  
*Na encruzilhada todo mal eu vou levar!*  
*Quem tiver raiva do Zé,*  
*Que não possa se vingar,*  
*Bote a corda no pescoço*  
*E dê a ponta pra eu puxar!*  
*O martelo do Pilintra*  
*Não martelo! É marreta!*  
*Cadê o bravo daqui?*  
*Que eu quero passar-lhe a prensa!*

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Seguindo o modelo do “catolicismo à brasileira” (ZALUAR, *Op. Cit.*) e das religiões africanas no geral, a Umbanda se constituiu como uma religião adogmática, onde uma boa relação com as divindades é uma preocupação mais premente do que a moral. Não que não haja uma preocupação moral, muito pelo contrário: como vimos, há diversas asceses comportamentais que devem ser observadas na prática da religião. Contudo, se trata de algo secundário, derivado dos imperativos passados pelas *entidades* na orientação de como querem seus filhos.

A possibilidade de ressemantização das identidades étnicas no teatro de possessão fez do panteão um verdadeiro palco dos tipos brasileiros. A dinâmica da incorporação tornou possível preservar experiências coletivas dos grupos nas figuras mitológicas e organização deste num panteão fez com que extrapolassem o próprio grupo de origem e circulassem pelo território nacional (e até fora dele, com o processo recente de transnacionalização da Umbanda). Entre mouros, europeus, ciganos, negros e índios todos tiveram sua cota na formação nacional reconhecida nos dramas mitológicos.

O recente processo de “candombleização” das cerimônias no terreiro de Mãe-Valkíria é apenas um reflexo tardio de um fenômeno que já se anunciava nos estados brasileiros mais ao sul, desde as décadas de 50 e 60. Trata-se de uma modernização na busca de construir seu espaço perante outras instituições e uma resposta às ofertas cada vez mais plurais de um mercado mágico-religioso que se está em plena expansão.

Alguns elementos entram; outros (já sem uso) saem; outros ainda são ressignificados, porém sem uma mudança radical da estrutura de culto. Admitindo-se que toda religião é uma bricolagem de crenças preexistentes (PORDEUS JR., 2009), a Umbanda somente se utiliza destas interritualidades para reafirmar sua condição desde o surgimento: uma religião flexível e em constante construção.

Chego ao fim deste trabalho com a certeza de quê se trata de uma agulha no universo de possíveis interpretações do Brasil. Como é intuito da ciência humana que suas proposições não sejam definitivas, ceio que é meu dever apontar algumas possibilidades futuras de investigação para as quais meus olhos apontaram no decorrer da pesquisa.

Quando me propus a fazer um estudo de caso, estava me comprometendo a abordar a religião a partir da ótica de quem estava **dentro**. Portanto, meus sujeitos de pesquisa foram todos iniciados, mesmo que não tivessem uma ligação direta com o *terreiro* que elegi como *locus* de pesquisa. Entretanto, era de se esperar que, em vários momentos, minha investigação apontasse para esferas que se situassem no **fora** e que, por isso mesmo, tivessem uma importância cabal nas feitura da Umbanda. Primeiro porque estruturam as condições de possibilidade de emergência da própria religião. Em segundo lugar, interferem nos rumos das transformações pelo que ela passa, sejam alterações na forma ritual, seja no lugar social que a religião ocupa. Como não pude abordar mais detidamente esse **lado de fora** (nem era minha intenção), me contentei em tocá-lo na medida em que se fazia necessário para o esclarecimento de alguma parte de meu trabalho que ficaria por demais heméptica, caso não o fizesse. Contudo, dada a sua importância, é sua investigação que me parece mais interessante neste momento final.

As representações sociais que se tem da Umbanda são as mais variadas. Em meu trabalho, decerto que toquei em algumas. Minha experiência diz que, nas vezes em que a imprensa midiática tomou a religião como tema central de notícia, produziu alguns efeitos bastante interessantes e que merecem ser estudados algum dia. Uma idéia para uma pesquisa futura, neste sentido, é ver que tipos de enunciados os jornais impressos produziram na religião num determinado período de tempo (provavelmente os modelos e o teor das notícias vão variar largamente). Se já foi produzido algo parecido até o momento, não é meu conhecimento.

Outro tema original seria reconstruir essa representação da religião a partir da ótica do cliente. Já que estes possuem interesses na religião totalmente diversos dos iniciados e, ao mesmo tempo, complementares e de fundamental importância para a própria sobrevivência da religião.

Por último, gostaria de chamar atenção mais uma vez para meu local de pesquisa: o bairro Pirambu. Como dito, trata-se de um local que tem uma história intimamente relacionada com os chamado movimentos políticos populares. Movimentos estes que costuravam, nos bastidores, o cenário religioso do bairro. Pois variavam de comunistas-ateístas a grupos com lideranças oficiais da Igreja Católica.

## 6 BIBLIOGRAFIA

AIRES, M. M. P. *Povos e comunidades tradicionais do Ceará*. In: Na Mata do Sabiá: Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult/ Museu do Ceará/ IMPOEC, 2009.

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: Palavras e Ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

BERGER, P. L. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BERKENROCK, V. J. B. *A Experiência dos Orixás: Um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BIRMAN, P. *O que é Umbanda?* São Paulo: Brasiliense, 1985

BRANDÃO, C. R. *Os Deuses do Povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Linguísticas*. In O que falar quer dizer. Lisboa: DIFEL, 2004.

CAMPOS, E. *Revelações da Condição de Vida dos escravos Cativos do Ceará*. In: Da Senzala para os Salões. Fortaleza: Secretaria da Cultura, Turismo e Desporto, 1998.

CARVALHO, J. M. de. *A Formação das Almas*. – O imaginário da República no Brasil. São Paulo: Cia. das letras., 2005.

CPDOC - Centro Popular de Pesquisa e Comunicação. *Historiando o Pirambu*. Mimio.

CUNHA, E. da. *Os Sertões*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

DAMATTA, R. *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DOUGLAS, M. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DURKHEIM, É. *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (o sistema totêmico na Austrália). São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

ELIAS, N. *Os Estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

FERREIRA, M.. & PELLEGRINI, T. *Português, Palavra e Arte*. vol. 2. São Paulo: Atual Editora, 1996.

HALBWACCS, M. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1995.

HUBERT, H. e MAUSS, M. *Sobre o Sacrifício*. São Paulo: COSACNAIFY, 2005.

JANOTTI, M. de L. M. *O Coronelismo: uma políticas de compromissos*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

LANDES, R. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LE BRETON, *Sociologia do Corpo*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LEACH, E. R. *Sistemas Político da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo: EdUSP, 1996.

LÉVI-STRAUSS, C. *A Eficácia Simbólica* In Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.



LOPES, N. *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

\_\_\_\_\_. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MAGALHÃES, E. *O balanço da aldeia Pitaguary no giro do maracá*. In: Na Mata do Sabiá: Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult/ Museu do Ceará/ IMPOEC, 2009.

MAIA, L. *Índios a serviço D'El Rey: manutenção da posse das terras indígenas durante o avanço da empresa pastoril no Ceará (C. 1680 - 1720)*. In: Na Mata do Sabiá: Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult/ Museu do Ceará/ IMPOEC, 2009.

MEIHY, J. C. S. B. *Canto de Morte Kaiowá: História oral de vida*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

MENEZES, E. D. B. de. *A cultura brasileira "descobre" o Brasil, ou "Que país é este?!" - Uma pergunta à cata de Resposta*. CD.

ORTIZ, R.. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e Sociedade Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PORDEUS JR., I. *A Magia do Trabalho: Macumba Cearense e festas de possessão*. Fortaleza: Secretaria da Cultura, Turismo e Desporto, 1993.

\_\_\_\_\_. *Uma casa Luso-Afro-Brasileira com certeza: emigrações e metamorfoses da Umbanda em Portugal*. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

\_\_\_\_\_. *Umbanda: Ceará em transe*. Fortaleza: Museu do Ceará, 2003.

\_\_\_\_\_. *Portugal em Transe: Transnacionalização das religiões afro-brasileiras: conversão e performances*. Lisboa: ICS, 2009.

PRANDI, R. *Dança dos Caboclos*. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/dancacab.htm> Acesso em 07/09/2008.

\_\_\_\_\_, *Deuses africanos no Brasil*. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/her-axel.htm> Acesso em 01/06/2009.

RIEDEL, O. *O escravo no Ceará: Perspectiva Antropológica do escravo no Ceará*. In: *Da Senzala para os Salões*. Fortaleza: Secretaria da Cultura, Turismo e Desporto, 1998.

SANTO, M. E. *A Religião Popular Portuguesa*. Lisboa: Cooperativa Editora e Livreira, 1990.

SCHWARCZ, L. M. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870 - 1930*. São Paulo: Schwarcz Ltda, 1995

SOBRINHO, J. H. F. "*Catarina minha nega, Teu sinhô ta te querendo vende, Pero Rio de Janeiro, Pero nunca mais ti vê, Amaru Mambirá*": O Ceará no tráfico interprovincial - 1850-1881. Fortaleza, 2005. (Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Ceará. Mimeo.)

VAN GENNEP, A. *Os Ritos de Passagem: Estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc*. Petrópolis: Vozes, 1977.

WIKIPÉDIA. *Nagôs*. Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Nag%C3%B4> Acesso em 27/07/2009.

TURNER. V. W. *O Processo ritual: Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_, *The Anthropology of Performance*. Nova York: PAJ publications, 1987.

ZUMTHOR, P. *Introdução à Poesia Oral*. São Paulo: HUCITEC, 1997.

## 7 GLOSSÁRIO

**Aparelho** - Maneira dos espíritos se referirem ao *médium* incorporado.

**Armanda** - Morada mitológica dos *orixás*.

**Atuado** - Diz-se do *médium* incorporado.

**Baia** - Ritual público da Umbanda. Principal ritual.

**Baixar** - Ato de incorporação (da ótica do espírito).

**Bandeira** - Dinheiro. Também chamado de *acossi*, *ouw-ouw*, *felebé* e *aqué*.

**Burro** - Veja *aparelho*.

**Cambone** - Pessoa que secunda o pai/mãe-de-santo nos *trabalhos*.

**Cambono** - Forma aportuguesada para *cambone*.

**Candomblé** - Religião de matriz africana de culto aos *orixás*.

**Cavalo** - Veja *aparelho*.

**Congá** - Altar umbandista.

**Contrário** - Obstáculo, de qualquer natureza, à conclusão de um *trabalho* ou de um projeto de vida.

**Carrego** - Impurezas espirituais.

**Coité** - Cuia.

**Corrente** - Dois sentidos possíveis: a) as duas filas, divididas por sexo, que se formam no início de cada *baia*.

**Demanda** - Malefício mágico praticado voluntariamente.

**Desenvolvimento** - Treinamento da incorporação

**Egbome** - “Irmão mais velho” Título conferido à pessoa que já passou pelos rituais de sets anos de iniciação no Candomblé.

**Ekê** - Mentira, fingimento.

**Em terra** - Diz-se do espírito incorporado.

**Exu** - *Orixá* da comunicação. Mensageiro dos outros *orixás*.

**Falange** - Veja *linha*.

**Gira** - Veja *baia*.

**Guia** - Pode adquirir dois significados distintos : a) colares de miçangas coloridas que os iniciados utilizam; b) espírito protetor de um determinado *médium*.

**Guma** - Veja *terreiro*.

**Homem-de-anel** - Médico.

**Homem-de-saias** - Padre.

**Iabá** - “Grande Mãe” Termo utilizado para de referir aos *orixás* femininos em geral.

**Iansã** - Deusa dos ventos e das tempestades. Primeira esposa de *Xangô*.

**Iemanjá** - “Mãe daqueles que são peixes” Deusa do mar e das cabeças.

**Linha** - Categoria utilizada para classificar os espíritos na Umbanda de acordo com a função que estão exercendo naquele momento.

**Macacos, Os** - Polícia.

**Mandina** - Veja *mironga*.

**Médium** - Indivíduo que possui capacidades de contato com o mundo dos espíritos.

**Mironga** - Mistério, segredo, magia.

**Murrinha** - Azar, esgotamento. Estado geralmente associado a alguma *carrego*.

**Nana** - *Iabá* mais velha. Mãe de *Omolu*. Deusa da lama do fundo dos rios e senhora da morte.

**Obaluayê** - Veja *Omolu*.

**Obsessor** - Veja *Quiumba*.

**Obsidiado** - Diz-se do indivíduo sob a influência de um *obsessor*.

**Ogum** - Deus do ferro, da tecnologia e da guerra.

**Omolu** - Deus da cura e das doenças (sobretudo a varíola e a tuberculose e modernamente, associado também a AIDS). Divindade ligada à terra.

**Ori** - Cabeça.

**Orixá** - “O guardião da cabeça”. Divindades cultuadas no Candomblé e, de forma menos intensa, na Umbanda.

**Oxaguian** - “O comedor de Inhamé” Qualidade de *Oxalá* jovem e rebelde.

**Oxalá** - O Grande Pai Branco. O mais poderoso *orixá* do panteão afro-brasileiro. Deus da origem e da criação.

**Oxalufan** - Qualidade de *Oxalá* velho e doente.

**Oxóssi** - Caçador das matas. *Orixá* da comida e da fartura.

**Pai/Mãe-de-Santo** - Autoridade máxima de um *terreiro* e dirigente dos rituais na Umbanda.

**Pemba** - Giz ritual multicolorido.

**Pito** - Cigarro.

**Ponto Cantado** - Orações ritmadas proferidas pelos espíritos incorporados.

**Ponto Riscado** - Desenhos mágicos feitos no chão com *pemba*.

**Ponto Virado** - Classe de *ponto riscado* que tem como objetivo mandar uma *demanda* de volta ao seu feitor.

**Quebranto** - Mal-olhado.

**Quimbanda** - Linha ritual de Umbanda que trabalha principalmente com os *exus*.

**Quiumba** - Espírito atrasado, inoportuno. Sua presença é considerada parasitária.

**Rosário das Almas** - *Guia dos Pretos-Velhos*.

**Terreiro** - Denominação dada aos templos das religiões de matriz africana de modo geral.

**Trabalho** - A categoria mais ampla dentro dos rituais umbandistas. Abarca todo ato cerimonial dentro da religião.

**Toco** - Banco.

**Umbanda** - Maior e mais difundida religião de matriz africana no Brasil. Fortemente influenciada pelo Espiritismo Kardecista.

**Veleiro** - Vela.

**Xangô** - Deus dos raios e dos trovões. *Orixá* da justiça.

**Xirê** - Designação para a sequência das canções e ritmos em homenagem aos *Orixás*, que são cantadas no início de uma cerimônia de Candomblé.