

OS PROCESSOS DE REETINIZAÇÃO DA UMBANDA NO CEARÁ*

ISMAEL PORDEUS JR. **

BCH-UFCO
PERIÓDICOS

"aumentou minha convicção de que mais do que qualquer dos numerosos fatores que influenciam o desenvolvimento dos países, na maioria dos casos é principalmente a cultura que explica por que alguns se desenvolvem mais rápida e homoganeamente que outros." Lawrence HARRISON

"De subfator secundário, de longínqua e negligenciável consequência, as mentalidades tornar-se-ão o centro em torno do qual tudo gravita: motor essencial do desenvolvimento, ou obstáculo intransponível.»

Alain PEYREFITTE

O presente ensaio trata dos processos de reetinição da Umbanda nos grupos indígenas que reivindicam sua etnicidade no Ceará. Esse fenômeno pode ser observado entre os Pitaguaris nas cercanias de Fortaleza, e os Tremembé, primeiro grupo a ser reconhecido pela FUNAI, no município de Itarema, litoral oeste do estado. Até há alguns anos, a dança do Torém, na qual é utilizado o *mocororó* (fermentação do suco do caju), era considerada "coisa de índio velho", servindo, assim, como sinal diacrítico de indianidade. Com a adesão de membros desses grupos Tremembé e Pitaguary à Umbanda, processam-se práticas religiosas, que irão reforçar, com esses sinais, a reconstrução da identidade étnica.

RESUMO

Este ensaio trata de processos de reetinição da Umbanda no Ceará entre grupos indígenas que reivindicam o reconhecimento étnico. Este fenômeno de reetinição é observado entre os Pitaguaris e os Tremembé, este último foi o grupo étnico a ser reconhecido em primeiro pela FUNAI. A dança do Toré, que foi considerada, em determinado momento, como "coisa de índio velho", tornou-se um indicador da identidade indígena. Quando membros dos Pitaguaris e Tremembé aderiram às práticas de Umbanda, passaram a utilizá-la como sendo uma das manifestações culturais diacríticas de reconstrução da etnicidade indígena. E encontraram nessas práticas religiosas, um terceiro espaço, onde os símbolos culturais poderiam ser reinterpretados e selecionados para um fim em particular objetivado por esses grupos.

ABSTRACT

THE CULTURAL CHANGE PROCESS OF UMBANDA IN THE STATE OF CEARA

This essay evaluates the cultural change process of *Umbanda* as it is found among indigenous groups that claim their ethnic recognition in the State of Ceara. This phenomenon is observed among the Pitaguaris, in the outskirts of Fortaleza, and the Tremembes, who live in the county of Itarema, the latter being the first group to be recognized by FUNAI. The Tore dance, which was claimed, at a certain time, by some, as a "thing of old Indians", became an indicator of Indian identity. When members of the Pitaguaris and Tremembes joined the *Umbanda* religious practices, this process was consolidated as diacritical mark to the reconstruction of the Indians' ethnic identity, and found in it a road to differentiate from Catholicism, that is, they found a third space where cultural symbols can be reinterpreted and set apart for a particular purpose, a purpose of their own.

* Comunicação apresentada, em primeira versão, no Fórum Religiões de Transe no Brasil Contemporâneo: problemas de interpretação. Olinda (PE), XXIV Reunião Brasileira de Antropologia., 2004.

** Professor Titular - Universidade Federal do Ceará

A Umbanda seria, assim, um espaço de reetinição utilizado por esses grupos no Ceará.

Venho, há algum tempo, refletindo sobre a problemática das identidades, caboclo/índio, assim como sobre a necessidade de nossas pesquisas acrescentarem a estas questões de reetinição da Umbanda as especificidades culturais do Ceará e do imaginário referente à religião umbandista. Essas preocupações, bastante recorrentes em meus trabalhos, foram por mim tratadas, recentemente, em um ensaio na coletânea "Ceará: Terra da Luz, Terra dos Índios" (Pordeus Jr. I., 2002)².

Procuro demonstrar que, como categoria social, o caboclo faz parte de uma estratégia utilizada pelos grupos dominantes no processo de espoliação das terras indígenas.

Assim sendo, essa categoria é também situacional, sendo utilizada de acordo com as circunstâncias.

A nomeação da categoria caboclo, em um primeiro momento, está presa a um determinado tempo histórico e econômico, a uma atividade relacionada à implantação do Pacto Colonial nos sertões do que hoje é designado de Ceará. Em outro momento, o caboclo/índio encontraria no Espiritismo de Umbanda a possibilidade situacional de teatralizar, no imaginário dos grupos religiosos, a permanência da identidade indígena perdida, sem sofrer a dominação cultural em substituição à violência e à coerção dos grupos hegemônicos.

De índio a caboclo: a identidade fragmentada

Neste artigo, procuro explicar o engajamento progressivo da população indígena no processo econômico colonial do novo país, em benefício de um não especificado caboclo - sertanejo, marginalizado, espoliado e sem rosto.

Em um estudo antropológico sobre o campesinato nordestino, especificamente sobre o caso cearense, Daniel Delaunay (1988), tendo trabalhado, exaustivamente, sobre os clássicos da historiografia que tratam da colonização no Ceará, demonstrou como aconteceram os processos de mutação da população indígena e as transformações desse contingente em caboclos. Para o autor, o primeiro momento desse processo diz respeito à ligação missionário/neófito que escondia a relação política de características carismáticas, e à missão ou redução onde ocorria o processo de sedentarização das tribos indígenas. Apoiando-se em Metraux (1943) e em Haubert (1967), Delaunay, na sua interpretação, procura demonstrar a semelhança entre pajés e missionários e a ascendência destes últimos. Os primeiros missionários possuem a virtude dos chefes – eloquência, generosidade e magia, além da promessa da “terra sem males” – e impõem-se por um discreto recurso à coerção. Ao longo do tempo, serão aceitos ao gerir uma sociedade indígena desorganizada pela conquista (DELAUNAY, 1988: 64). Sabe-se que os

missionários utilizavam cânticos e danças como veículos das pregações cristãs conforme sublinha Clastres: “Os cânticos entrelaçados de frases não cantadas, tornavam-se a ocasião das narrações míticas, a ordem do mundo e a promessa de uma terra nova” (CLASTRES, 1962: xx).

A fixação do caboclo à terra tornou-se difícil por uma série de fatores, dentre eles, o fato de a terra haver-se tornado objeto de cobiça e de luta entre os fazendeiros; e as longas estiagens que levaram os caboclos a se deslocar de um lugar a outro. Tais fatores provocaram o fracionamento das antigas linhagens indígenas, numa dispersão atomizada, pondo fim às relações de ajuda mútua. A destruição dessas relações de solidariedade tornou estes indígenas cada vez mais dependentes dos fazendeiros, que os utilizaram como mão-de-obra desamparada e desejosa de recuperar parte da solidariedade perdida, necessária a todas as comunidades domésticas. Ao mesmo tempo, foram envolvidos por uma relação de parentesco fictício tirado da ideologia cristã: o compadrio (DELAUNAY, 1988: 110). E os que não aceitaram a imposição da nova ordem, da nova visão de mundo e da identidade cabocla, a que ficaram reduzidos? Durante mais de século e meio, após a conquista (1680-1840), a Coroa se esforçou para reunir e fixar os indivíduos e os grupos que recusavam a integração da ordem colonial e, posteriormente, do Estado recém criado:

“Índios em estado de vagabundagem pelas florestas, que as mãos sem calosidade, indicavam a ausência ao trabalho, são chamados de tempos em tempos para algum serviço no campo ou outros trabalhos manuais (...) Indicando assim a falta de hábito de trabalho diário” (THEBERGE, *apud* Delaunay, 1988: 115).

Outro viajante, por volta de 1837, fala de tribos em vias de extinção,

“vivendo em condições precárias, acusadas de roubo de gado. Manifestam sinais de degenerescência bio-psicossocial através de

comportamentos eticamente desviantes” (GARDNER, *apud* DELAUNAY, 1988: 105).

Tanto Theberge (1969) quanto Gardner falam de índios insubmissos, sem contar inúmeras famílias caboclas procurando o isolamento das vilas e fazendas.

Alguns elementos diacríticos permaneceram entre a chamada população cabocla, como as danças, até meados do século XX. Toma-se como exemplo a “Festa dos Caboclos da Porangaba”. Esses caboclos saíam em procissão até Caucaia, antigo reduto indígena hoje fazendo parte da Região Metropolitana de Fortaleza.

Por outro lado, na perspectiva de Gerson Oliveira, a permanência da dança do Torém entre os Tremembé de Almofala, em um primeiro momento, é adotada posteriormente por outros grupos étnicos que lutam por seu reconhecimento, como os Pitaguary em Maracanaú e Mulungu, passando a ser utilizada como “afirmação étnica” (OLIVEIRA Jr., 2000: xx).

O caboclo: uma identidade situacional

Em pesquisa realizada em arquivos sobre as terras indígenas, existentes entre 1706 e 1744, Sylvia Porto Alegre fez um inventário mostrando ser esse o período de implementação dos aldeamentos indígenas. No Ceará, posteriormente, com a expulsão da Companhia de Jesus,

“os aldeamentos missionários foram transformados em cinco vilas de índios: Arronches (atual Parangaba), Messejana, Soure (atual Caucaia), Monte-Mor-o-Novo (atual Baturité) e Vila-Viçosa-Real (atual Viçosa). Sem estatuto de vila foram mantidos, ainda, os aldeamentos de Almofala, Monte-Mor-o-Velho (atual Pacajus) e São Pedro de Ibiapina” (PORTO ALEGRE, 1992: 31).

A incorporação paulatina da maior parte das terras indígenas ocorreu entre 1854 e 1858, por

parte dos grandes proprietários, expulsando, definitivamente, os índios de suas terras.

“O governo provincial, a partir de 1861, afirma, reiteradamente, em resposta às demandas do governo imperial, que não há mais ‘tribos selvagens’ no Ceará, que as aldeias foram extintas e os índios estão confundidos com a massa da população” (PORTO ALEGRE, 1992: 33).

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

(...) No caso de dizer que no Ceará não existiu índio, isso é menos verdade. Índio, não; índio a gente acredita que é um apelido; povos, né? Por exemplo, nós somos Povo Tremembé, Povo Tremembé e que os índios foram disseram que deixaram de existir através do decreto declarado em mil... acho que vocês sabem, em 1863. Esse decreto foi que decretou que não existia mais índio. O que foi que aconteceu? Nós ficamos parado, escondido por detrás dos decretos, após a Constituição (1988), que nos veio com vários direitos legais que deu, como bem, a segurança aos povos indígenas serem reconhecidos como índio. Aí foi que nós tivemos todos, tivemos a força, por causa dos nossos ancestrais e vencemos hoje e temos uma terra; a primeira terra demarcada e muitas áreas sem nenhum problema dentro da nossa área...” (entrevista concedida pelo pajé Mãe Preta-Tremembé a Gilmar de Carvalho, 2004).

Somente na década de 80 do século XX, a questão de etnicidade no Ceará é reaberta, assim como em todo o Nordeste, e aponta a identificação de grupos considerados extintos que voltaram a “falar”, organizando-se em busca de seus direitos. É o caso, no Ceará, dos povos Tremembé, Tapeba, Genipapo-Kanindé, Potiguara e Pitaguary, identificados em dez áreas, em 1990, pelo Conselho Indigenista Missionário-Regional Nordeste.

Vale ressaltar que, tendo havido uma política institucional de trazer à existência uma categoria populacional como o caboclo, impondo-se princípios e visão de mundo que levaram à construção de uma identidade situacional única, vê-se que hoje o caminho é inverso.

Essas populações procuram, através de instituições que gozam de credibilidade, como a Igreja Católica, a FUNAI e certas Organizações Não-Governamentais (ONGs), fazer o caminho de volta à identidade negada. Isto ocorre porque esse processo necessita do apoio institucional para legitimar a identidade étnica [2]. A pertença religiosa vai ser utilizada nesse processo:

“É, pra nós a nossa religião é a verdade, é a crença, né? Se nós continuamos com a crença, com a verdade, então nós formamos assim um grupo, uma aldeia, é pra se juntar, né? Com aquela crença nós chega lá. Dentro da nossa comunidade, dentro da nossa religião, nós conseguimos a terra” (entrevista concedida pelo pajé Mãe Preta-Tremembé a Gilmar de Carvalho, 2004).

Esta fala remete-me diretamente a Ernest Cassirer (1992), para quem a consciência teórica, a prática e a estética, o mundo da linguagem e do conhecimento, as formas fundamentais da comunidade e do Estado encontram-se, em sua origem, assentadas na consciência mítico-religiosa. Essa consciência religiosa será utilizada, dentre outros elementos, como sinal diacrítico para demarcar a etnicidade.

Importante ressaltar que todas essas populações que reivindicam sua etnicidade tiveram contato direto ou indireto com as práticas de Umbanda, na medida em que essa religião, tendo-se transculturado para Fortaleza, nos princípios da década de 50 do século XX (Pordeus JR., 2002), foi-se difundindo pelas principais cidades do interior do Ceará nesses últimos cinquenta anos. Muitos grupos étnicos têm suas fronteiras espaciais diluídas, na medida em que suas resi-

dências se encontram localizadas na Grande Fortaleza. Parangaba e Messejana são hoje distritos, Caucaia e Pacajus são municípios da região metropolitana. Às margens do rio Ceará, divisa dos municípios de Caucaia e Fortaleza, estão instalados os Tapeba, que reivindicam a demarcação de suas terras, assim como os Pitaguary, em Maracanaú.

As linhas de caboclos no espiritismo de umbanda

A nomeação da categoria “caboclo”, em um primeiro momento, está relacionada a uma atividade produtiva. Em outro momento, o índio/caboclo encontra no Espiritismo de Umbanda a possibilidade de lançar sua duplicidade no grupo religioso, trabalhando na magia. A religião umbandista é o espaço situacional onde vai ocorrer a reapropriação social, a reconquista do poder de reconstruir a identidade indígena. Assim sendo, penso poder dispensar maiores explicações sobre outras representações do panteão umbandista e me detenho na categoria *caboclo* e suas linhas, pois essa categoria identifica-se com a categoria “índio”.

A fundadora da Federação de Umbanda do Ceará, “mãe Júlia”, em entrevista que me concedeu, em 1979, falando das linhas, dizia:

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

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

balha com caboclo” (entrevista concedida por D. Neide ao autor, 1979).

Em nossas pesquisas, encontramos seis categorias de caboclos, organizadas por linhas. Aqui, se faz necessário observar:

“O Orixá não baixa pra trabalhar; quem vem trabalhar são os caboclos seus enviados. Então, Iemanjá tem os caboclos da linha dela, da linha do mar. Xangô tem os dele, na linha das pedreiras. Oxossi tem os dele, da linha das matas, que são os índios...” (entrevista concedida por D. Neide ao autor, 1985).

Deixo as demais categorias de caboclo dos orixás fora de minha análise apoiado nesse argumento de D. Neide, segundo o qual todo Orixá tem seus caboclos. Sobre essa linha de caboclo, a de Oxossi, o pai de santo José Maria, de Sobral, afirma:

“O caboclo é um espírito de luz, é um Orixá que é curador, dono das matas que é o Orixá da cura, do conhecimento das ervas, das raízes, das folhas, entidade poderosa que trabalha para desmanchar trabalhos de magia negra. Seu Tapinaré é chefe de aldeia e trabalha nas matas, é dono da minha cabeça” (PORDEUS, 2000).

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

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

Encontro no discurso de D. Lourdes toda uma visão romântica do índio: “povo desprendido, índio não tem fé, não tem nada...”. Mas, ao mesmo tempo, D. Lourdes diz que, no Ceará, a

força de Umbanda vem precisamente do caboclo. Repete, nas entrelinhas, a historiografia oficial acerca do papel do índio na economia colonial cearense, como mostrei anteriormente. E conclui fazendo referência à música: “...pros caboclos a gente tem que tocar com maracá e com o triângulo, pois é com esse som que eles baíam na eira” (PORDEUS, 2002). Também neste discurso encontro caboclos/pretos velhos, como é o caso de Nêgo Gérson e, ainda, caboclos/Exu, que trabalham tanto em Umbanda como em Quimbanda, como podemos observar nestas corimbas:

“Folha por folha / Nessa mata tem Sibamba / Folha por folha, nessa mata tem Sibamba / A velha macumba já rolou / A velha macumba vai rolar / Tapuia com seu Sibamba vai trabalhar”. Seu Sibamba encontra-se na categoria de Exu. Deve-se, ainda, destacar que esses caboclos cruzados trabalham na encruzilhada: *“Virei, virei, virei / E vou virar / Vou dá sete voltas, vou virar na encruzilhada / Entrando na minha aldeia flecho até os inocentes / Eu atirei, atirei e vou atirar”* (D. Lourdes, in PORDEUS, 2002).

As informações etnográficas nos mostram as tipologias das seis linhas de caboclos e demonstram que, no panteão e no espaço ritual, essa identidade indígena encontra-se na situação onde se diluem as fronteiras simbólicas, um terceiro espaço no qual, sendo Índio Caboclo e Caboclo sendo Índio, pode desabrochar, em toda sua vitalidade, o processo de individuação da possessão dos adeptos de Umbanda. Assim como o Índio teria sua identidade reconhecida, identidade esta que fora perdida no teatro da possessão, essa identidade é reafirmada pela recodificação no trabalho da magia, repensado a partir de outra lógica corporificada em personagens míticos e religiosos.

Desse modo, a Umbanda seria o lugar a “partir do qual algo começa a se fazer presente em movimentos ambivalentes, que não é nem um novo horizonte nem um abandono do passado” [3].

Homi K. Bhabha ressalta que ao se reencenar o passado, este traz à tona outras temporalidades culturais na invenção da tradição, como posso perceber no caso da Umbanda aqui examinado. A Umbanda seria o espaço no qual se cria uma idéia do novo, como ato insurgente da tradição cultural, onde se pode encontrar um retorno ao passado, como causa social ou precedente estético, mas, ao mesmo tempo, refigurando o passado, como um “entre-lugar” contingente, espaço do “além”, fronteiras visíveis e invisíveis, sociais ou culturais.

A umbanda no processo de reetnização

A religião umbandista, como venho ressaltando, é o terceiro espaço que servirá de apoio à conformação do mundo, à reetnização:

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

Ao mesmo tempo, “Mãe Preta” afirma suas práticas religiosas e marca a fronteira com o catolicismo:

“(...) a Igreja Católica tem papéis horrível no meio da gente, né? Eles teve um papel muito ruim, que foi tirar o que era de bom da gente, num respeitar a cultura da gente, que nossa religião era coisa que não existia só acreditava se salvar a gente se nos passasse para a religião deles, nem tanto era isso, porque eu ainda sigo a mesma religião de antes (dos ancestrais), com certeza ainda eu sigo meu mesmo pensamento é o de antes. E é, a gente sente que o nossa, o nosso sagrado é envolver a todos com o tempo, porque

agora, no momento, nós somos assim um grupo que, quando nos fala assim bem com as nossas crença nós estamos junto, e mostrando sempre o papel que a Igreja fez...” (entrevista concedida pelo pajé Mãe Preta-Tremembé a Gilmar de Carvalho, idem).

Nesse processo de reetnização, a construção do campo religioso vai requerer práticas que distingam esses grupos do catolicismo. É com a adesão destes à Umbanda, que irão se processar práticas religiosas, para reforçar a reconstrução da identidade étnica; conseqüentemente, levando à intercessão de dois campos - o religioso e o político. Assim, a Umbanda é levada, tanto por instrumentos políticos como religiosos, a uma reetnização, como vemos na fala do Pajé Barbosa dos índios Pitaguary. Ainda que na narração de “Mãe Preta”, pajé Tremembé, encontrem-se referências indiretas à prática de Umbanda, deixo-as de lado pela necessidade de estender o leque das questões mencionadas.

Passo, então, a explorar a fala do pajé Barbosa, em conversa que tivemos em sua residência, em Mulungu-Ce. Tento compreender na sua fala a relação entre a religião e a luta política levada pelos índios Pitaguary no processo de reetnização e o panteão das suas práticas religiosas.

Fazendo referência à população e à luta empreendida, diz:

na área Pitaguary de Monguba, nós somos setecentos e dois índios, nós damos uma média... as família, eu acredito que seja umas oitenta família. E nós tentamos levantar aqui nossa bandeira que é a de uma cultura que o tempo destruiu, né? A política implantada no Brasil, no Ceará, também destruiu...

Quando estimulado a narrar sobre a religião, pajé Barbosa relaciona a Pajelança, o Torém, a Macumba e a Umbanda como sendo o que ficou dos antepassados, associado ao “pai Tupã”:

“A macumba, ela permaneceu no nosso meio, assim como o Toré; o Toré ficou dos nossos antepassados; às

vez a gente fala “Umbanda” e não viu o que a gente falou da macumba e não viu o que a gente falou da pajelança, porque antes dessas duas palavra, era um mito chamado pajelança, a cultura das mata, dos nossos antepassados; dos nossos espíritos, das pedras dos nossos espíritos dos rios, dos nossos espírito do fogo e – por que não falar a palavra-chave - do nosso pai Tupã?... A Umbanda, dentro de sua linguagem, é a força mais positiva que temos nas mata, porque é lá que tá todo o campo magnético juntamente da água, dos canto dos pássaro, do zumbindo dos vôo dos besouro, dos gritos dos macaco, e é onde tá a força mais rica que nós temos no mundo que é a força da natureza, que nos dá vida, né, que nos dá paz, que dá essa força da gente também ajudar o próximo” (entrevista concedida por peje Barbosa ao autor, idem).

Na busca por construir uma memória, uma tradição, “pai Barbosa” atribui à Macumba e à Umbanda uma pertença indígena, como é o caso do Toré e da Pajelança. Em outro trecho, fala do papel do Pajé:

“(…) é um lado virado, justamente, pros morto, que é chamado umbanda, que é chamado o candomblé, que é chamado a nossa macumba, né, que é o nosso tambor... E às vezes diz: ‘por que macumba, pajé?’... Porque o pajé é esse tambor mesmo, você vê o pajé... eu mesmo, se você me vê, você vai dizer o que? Se você ver meu dia-a-dia, você vai ver o tipo de som que esse tambor Barbosa, né – que é o pajé – exala. É uma cura de quebrante, é uma dor de cabeça, é um alevanto, é um abrimento de caminho, é um ajuntamento de casal que, às vezes, é só o diálogo... É uma coisa de outras fontes...” (entrevista concedida ao autor, idem).

Os termos *quebrante*, *alevanto*, *abrimento de caminho* demonstram a pertença do pajé Barbosa à linguagem utilizada na Umbanda. Tendo nascido em 1967, a sua adesão à Umbanda foi na adolescência, anterior a ter conhecimento de que era pajé:

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

O relato de adesão à Umbanda não difere de tantos outros que encontramos em inúmeras narrativas de adeptos da religião umbandista. Vale ressaltar que a revelação vem através de uma personagem da Umbanda, a Pomba Gira, que se encontra na categoria de Exu feminino. Essa questão me remete diretamente à relação das personagens recebidas por pajé Barbosa e com as quais trabalha:

“(…) vamo com Seu Arranca Toco, Seu Rompe Mata; vamo por Seu Sete Flecha; vamo por Pena Branca, né, e tudo são gente da Jurema mesmo, da mata...”. E canta um corimba: “oi pisa, pisa vamo pisar / A folha da Jurema do Rei Jurumbá”. E se volta para os Pretos Velhos: “... vamo um pouquinho pros velho, dá muito velho, são muito velho e, portanto, eu gosto muito de trabalhar com esse povo, Vovó Sinhá, Mãe Tutu, Mãe Maria, Mãe Quiné, Mãe Quitéria, Mãe Alcina... Vem variados povo, né, que vem nos ajudar...” (entrevista concedida por pajé Barbosa ao autor, idem).

Ao povo de Exu, além da Pomba Gira, à qual já havia feito referência, pajé Barbosa acrescenta outros exus:

“Sibamba também vê esse povo, também, da riqueza que não dá valor à riqueza, prefere a humildade, que é o caso do Sibamba. A história do Sibamba é um pouco parecida com a história de São Francisco aqui, o povo dele, os pai deles é reis, é rico, mas ele prefere tá nos cantos mais humilde, bebendo seu aperitivo e conversando e tudo...E também tem essa parte que é, uma de linba de bebo e também de linba de Jurema e Xangô, porque o Sibamba, ele é uma pessoa especial, também, porque pinta, também, em várias linbas, na linba de exu, ele já muda de nome, não é Sibamba, é Exu Brasa, né? O Sibamba na linba do mato, né, aí já vem o povo de Ogum, né, Ogum (...). Ogum Miramar, tá entendendo? Aí vem esse mito bem gostoso. Ogum também representa o povo da mata também, porque aqueles guerreiros mortos, às vez, por picada de cobra ou sede ou alguma história bem assim, que havia atritos entre uma aldeia e outra, então muitas daquelas entidade guerreira é chamada de Ogum também, né... Nessa linba de Ogum virado pra mata, vem Seu Quebra Barreira, né, Seu Vira Mundo, Seu Liro, tá entendendo? Seu Sete também vem com Seu Sete Onda, né? Têm fêmeas também, Mulambo também, ela faz essa parte de mata e exu; e mar também. Então com Jurema vem... do povo da Jurema, né, Iracema, que é uma história que o povo gosta de badalar, mas da cabocla Iracema tem a cabocla Jurema, tem a cabocla Julinha, a cabocla Jacira... E, de certa forma, são variadas pessoas que vêem...” (entrevista concedida por pajé Barbosa ao autor, idem).

Na narração, emergem os nomes das entidades com as quais trabalha, um reino onde se entrelaçam exus, caboclos, pretos velhos e orixás, em uma infinidade de personagens que encontram relações plausíveis no pano de fundo de uma religiosidade difusa, como difusa é a definição que apresenta pajé Barbosa entre Pajelança, Toré, Macumba e Umbanda, como ressaltai anteriormente:

“(...) é por isso que diz Umbanda e é por isso que diz Macumba, porque se eu não juntar tambor pra fazer tanto do som diferente, né, como eu acabei de falar, eu falei agora, praticamente quatro linba, e não pára, né, não pára porque não tem fim... A Macumba é como número, a Pajelança é aquele número, não tem fim... E às vez eu sou interpretado mal porque o povo acha que a Pajelança é Pajelança e a Macumba é outra coisa e a Umbanda é outra coisa. Não, é a mesma coisa, só que com nomes diferentes.”

Na linguagem do Pajé, todas essas religiões são a mesma, mudariam apenas as designações. Como tentar sair, pois, do entrelaçamento, do labirinto de uma estéril relação de nome de religião, de linhas, de mitos, de ações? Tão íntimas são as conexões, na linguagem do Pajé, entre essas religiões, que é impossível se configurar e conceber o universal, distinguir qual delas encabeça a “religião do Índio”. No entanto, poderia se pensar que aqui se encontraria o caminho inverso da religião da Umbanda no Ceará, que havia antropofagizado a visão de mundo e as práticas existentes. Tendo, ainda, se ressemantizado, como manifesto na categoria do “caboclo”. Na lógica do Pajé, os nomes, as linhas, os atos da Umbanda vão ser, por sua vez, incluídos na “religião do Índio”. A Umbanda, segundo o pajé Barbosa, permanecerá, de uma maneira genérica, entre essas etnias emergentes, como a religião que irá servir de sinal diacrítico de etnicidade. E, assim, poderíamos pensar a Umbanda: reetnicizada.

Penso, pois, dentro da perspectiva “das fronteiras”, quando Homi K. Bhabha faz referência a um

“espaço novo onde a sutileza e a abertura predominam, esse espaço permite estratégias de resistência e desenvolvimento. Será necessário examinar essas rupturas das convenções e das práticas da escrita que romperiam com o realismo para abrir outros espaços”.

Como é o caso da Umbanda praticada pelo pajé Barbosa. Em seu livro *O local da cultura*, a propósito das diferenças culturais, ele fala de um espaço “intersticial” que “emerge” como uma indecisão à fronteira da “hibridação cultural”.

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

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

Pensaria que a Umbanda, tal como é praticada pelo pajé Barbosa, ocuparia esse terceiro espaço, pois, a graus diversos, a ordem reinante interrompe seu poder ou ver seu poder interrompido – Umbanda, Pajelança, Toré, Macumba – percebem-se fissuras no espaço normalizado e normativo (pai de santo, pajé, macumbeiro). É, portanto, pelo fato de ser este terceiro espaço impossível de ser representado em si, que ele vai montar as peças de um problema cujos pré-requisitos de solução encontram-se nas condições de um discurso que passa a certeza de que, no que tange aos símbolos culturais, não há unidade ou fixação primordial, propiciando que estes sejam amplamente trabalhados em apropriações e traduções e revisitados através da história.

NOTAS

- ¹ Em 2002 realizou-se em Fortaleza o seminário “Ceará: terra da luz, terra dos índios”, organizado pelo Ministério Público Federal, FUNAI e a 4ª SR do IPHAN. O seminário teve como objetivo compreender a situação das etnias indígenas, reconhecendo que entre elas, os Tapeba, Tremembé, Pitaguarí, Jenipapo-Canindé, têm seus direitos as-

segurados e que há a necessidade de outros grupos serem reconhecidos também.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BHABHA, Homi K. (2001). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- CARVALHO, G. Entrevistas Mãe Preta
- CASSIRER, Ernest (1992). *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva.
- CLASTRES, P. (1962). *Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne*. Paris: L’homme, T. III, n. 1.
- DELAUNAY, Daniel (1988). *La fragilité séculaire d’une paysannerie Nordestine le Ceará (Brésil)*. Paris: Editions de l’Orstom.
- OLIVEIRA Jr., Gerson (2000). *Toré: brincadeira dos índios velhos. Reelaboração cultural e afirmação étnica entre os Tremembé de Almofala*. São Paulo: Annablume / Fortaleza: Secult.
- METRAUX, A. (1943). *Le caractère de la conquête jésuitique*. Acta Americana, v. I.
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia (1992). *Fontes inéditas para a história indígena do Ceará*. Série Estudos e Pesquisas - Cadernos de Ciências Sociais, n. 20, NEPES / Mestrado em Sociologia - UFC, Fortaleza.
- PORDEUS Jr., I. (2002). *Umbanda. O Ceará em transe*. Fortaleza: Museu do Ceará.
- _____. (2002). O caboclo e a ressemantização étnica indígena na Umbanda, in Org. Joceny Pinheiro, *Ceará: Terra da Luz, Terra dos índios*. Fortaleza: MPF/FUNAI/IPHAN.
- _____. (2000). *A magia do trabalho - macumba cearense e festas de possessão*. São Paulo: Terceira Margem.
- _____. (2003). Cearensidade. In CARVALHO, Gilmar de (org). *Bonito pra chover - Ensaios sobre a cultura cearense*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha.