

Iemanjá

em Mares Verdes

Festa de Iemanjá em Fortaleza (CE)

Ilaina Damasceno

Iemanjá em Mares Verdes

Festa de Iemanjá em Fortaleza (CE)

Ilaina Damasceno

Iemanjá em Mares Verdes
Festa de Iemanjá em Fortaleza (CE)



Copyright © Ilaina Damasceno

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos da autora.

Ilaina Damasceno

Iemanjá em Mares Verdes: Festa de Iemanjá em Fortaleza (CE). São Carlos: Pedro & João Editores, 2025. 193p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-265-2152-6 [Impresso]

978-65-265-2153-3 [Digital]

1. Festa. 2. Cidade. 3. Iemanjá. 4. Espaço público. I. Título.

CDD – 370

Capa: Marcos Della Porta

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Revisão: Marina Haber de Figueiredo

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Editorial da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil); Ana Patricia da Silva (UERJ/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2025

Para os povos de terreiro do Ceará,
incansáveis na luta pela garantia de direitos.

Nota da Autora

Esta edição é fruto da adaptação a tese de doutorado defendida no Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense, em 2015. A versão original da tese, contendo citações e referencial teórico, está acessível no banco de teses e dissertações da Capes.

Agradeço a contribuição e a colaboração de instituições que viabilizaram a pesquisa, a saber: Associação Espírita de Umbanda São Miguel (AEUSM), Associação Cultural de Umbanda Rainha da Justiça (ACURJ) e Associação Cultural Afro-brasileira Pai Luiz de Aruanda (ACPLA). Como instituição não se fazem sem pessoas, gostaria de reconhecer a solidariedade e o acolhimento de seus dirigentes e filhos de santo, pois uma pesquisa não é feita apenas de informações, mas de relações humanas e humanizadas.

Obrigada, Pai Neto, Pai Raimundinho, Pai Ricardo, e Mãe Bia.

Prefácio

Iemanjá em Mares Verdes é uma obra que navega em águas de insubmissão para aportar em praias de afirmação de direitos da presença de culturas e religiosidades de matriz afro-brasileira na cidade de Fortaleza (Ceará). Seu ato original de rebeldia é sua geografia para celebrar as homenagens à Orixá das Águas: Iemanjá ou Janaína. Ou melhor, as duas em um única corporeidade afro-indígena. Assim começa o percurso deste livro que nos revela, e desvela, a mobilização dos terreiros de umbanda para afirmar seu território sagrado de celebração como um ato de liberdade religiosa e como potência de exercício do Direito à Cidade.

Originada de ampla pesquisa bibliográfica, documental e de campo que resultou em Tese Doutoral, defendida no Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense, a obra que temos a alegria de prefaciar traz importantes contribuições conceituais e metodológicas de produção do conhecimento sobre a relação entre religiosidade e espaço público. Porém, há um destaque especial ao trabalho de Ilaina Damasceno, o seu profundo e delicado reconhecimento dos saberes de seus interlocutores. Nos referimos aos protagonistas do fazer da Festa, os *mais velhos* e as *mais velhas* dos terreiros de umbanda, os pais e mães de santo, que com imensa generosidade apresentaram suas demandas em luta para restituir o território da Festa de Iemanjá na Praia de Iracema, após longos anos de perseguição às práticas religiosas afro-brasileiras.

O texto nos conduz por territórios de relações de saber-poder que definem os modos de apropriação e uso de uma cidade ordenada sob o domínio do mercado, dos privilégios de classe e das marcações racializadas. A cor é azul cobalto. É preciso enfrentar os estereótipos, estigmas e preconceitos que gravam o modo com qual as diferenças religiosas e culturais são tratadas em

nossa sociedade, notadamente as de matriz africana. Navegar é preciso na imprecisão da vida que não obedece ao destino imposto em uma ordem urbana desigual, disciplinar e racista.

Como postula a autora, a prática religiosa é também um modo de fazer política na/da cidade, pois faz a diferença ser vista e ouvida. A cor é verde marinho. Os sujeitos e as sujeitas em afirmação de sua religiosidade compreenderam em suas lutas que as conquistas possíveis estão condicionadas ao modo como são reconhecidos e reconhecidas no espaço público. Portanto, a questão do enfrentamento ao racismo, e do racismo religioso em particular, ganha posição central na agenda de democratização da cidade de Fortaleza.

Nas páginas que seguirão poderemos encontrar e compreender as táticas de uso e estratégias de apropriação do espaço urbano pelas práticas inventivas dos praticantes das religiões afro-brasileiras. E como estas exprimem significados para afirmar a cidade como experiência social que precisa ser diversa e plural para abrigar a multiplicidade de existências, entre elas as comunidades de terreiros.

Como afirma a autora, o caráter político da religiosidade revela-se não como uma busca de tolerância ou consentimento para um local de celebração, mas sim como uma disputa estética e ética pela reconfiguração social na cidade.

Os verdes mares são aqui celebrados para a navegação livre da Orixá das Águas como potência da vida na busca de autonomia religiosa, cultural e política do povo negro. E, com ela, embarcam os nossos sonhos, desejos e utopias de uma cidade encantada pela beleza, solidariedade e generosidade.

Jorge Luiz Barbosa

Docente do Programa de Pós-Graduação em Geografia da
Universidade Federal Fluminense
Centro de Estudos Afro-brasileiros Ironides Rodrigues

Sumário

- 13 Introdução
- 17 Capítulo 1
Da perseguição às lutas de permanência na cidade
- 49 Capítulo 2
A cidade em disputa
- 73 Capítulo 3
As lutas por visibilidade
- 93 Capítulo 4
O simbólico e o político na Festa de Iemanjá
- 123 Capítulo 5
Festa de Iemanjá na Praia de Iracema
- 147 Capítulo 6
A conquista da cidade
- 181 Referências

Introdução

Este trabalho se debruça sobre a “Festa de Iemanjá” em Fortaleza, Ceará, realizada entre as 18 horas do dia 14 e às 18 horas do dia 15 de agosto. Nessa homenagem terreiros de Umbanda de Fortaleza e alguns do interior do Estado reverenciam Janaína, por meio de performances públicas na orla marítima que proporcionam visibilidade para homens e mulheres praticantes da religião e, a seu modo, expressam a relevância de suas experiências sensíveis para tornar a cidade um espaço múltiplo e aberto às diferenças. Nas páginas que se seguem, resultado de uma pesquisa que investigou a documentação da festa em periódicos desde a institucionalização da Umbanda como religião no Brasil.

O foco desta pesquisa são sujeitos capazes de constituir a si mesmos e conquistar espaço na cidade pela eleição de um conjunto de práticas que ganham forma em performances corporais de insubmissão da liberdade. Encontramos a Festa de Iemanjá como uma resposta peculiar às políticas de controle da diferença, não só porque as instituições de saber-poder apresentavam e apresentam estratégias particulares quando comparadas com outros contextos espaciais; mas também porque há características sociais e culturais específicas em relação à marginalização e à exclusão. Um dos objetivos aqui lançados é, por meio da homenagem à Orixá das Águas, abrir perspectivas para entendermos o processo através do qual os sujeitos se afirmam na diferença e conquistam a cidade.

A análise de documentos considerou tanto informações dispostas em periódicos de grande circulação quanto vídeos produzidos pelos umbandistas e postados em redes sociais. Estes indicavam tentativas de construir discursos sobre a religião e sobre os sujeitos sem estereótipos. De certo modo, indicam um conflito velado entre estes e os meios de comunicação, cuja

imparcialidade da informação, muitas vezes, transmitia e ressaltava preconceitos e discriminações cristalizadas no senso comum.

As notícias de jornal evidenciam como a Umbanda era e é representada na cena pública da cidade, ao veicularem informações cuja função foi estabelecer a verdade sobre a prática religiosa umbandista. Estas são, enquanto discurso, simultaneamente, estruturadas e estruturantes de relações de poder e definem ações racionalizadas e justificadas por campos de saber. Os periódicos auxiliam a compreender as estratégias do poder que agiam sobre os umbandistas e revelam como estes se apropriavam do discurso dominante invertendo-o. Por isso, as informações difundidas pelos jornais compõem discursos mobilizadores de procedimentos que fazem circular efeitos de poder de forma contínua e ininterrupta, adaptada e individualizada no corpo social. Esses discursos justificavam as ações de aparelhos de Estado e dos indivíduos contra a Umbanda e seus praticantes, por serem formas de racionalizar as coerções sobre a alteridade.

Para analisar as estratégias do poder difundidas pelo discurso e as táticas de liberdade criadas pelos umbandistas em Fortaleza, elegemos periódicos de circulação diária, por cobrirem maior número de assuntos referentes ao cotidiano da capital cearense, sem vínculos religiosos, por se descreverem enquanto difusores de ideias progressistas e tentarem fundar as notícias veiculadas em descobertas científicas e no senso crítico apurado de seus colaboradores. A periodização considerou as duas décadas que antecederam a institucionalização da Umbanda como religião e as mobilizações de reconhecimento empreendidas, sobretudo no Rio de Janeiro, a fim de observar como as religiões afro-brasileiras se expressavam na capital cearense e as posteriores aproximações discursivas com a Macumba e, por fim, a organização dos grupos em torno da Umbanda cuja única festa pública no Ceará é a homenagem a Iemanjá.

Para obter informações da Festa de Iemanjá em Fortaleza coletamos notícias em periódicos locais no mês de agosto, para observar como a homenagem era representada e obter algum indício que apontasse a realização da festa antes da institucionalização da Umbanda no Ceará. Consultamos também os meses de janeiro e de fevereiro a fim de observar descrições e possíveis comparações com a reverência prestada a essa orixá no Rio de Janeiro e na Bahia. Obtivemos informações nos periódicos Gazeta de Notícias (1928-1972), Unitário (1935-1976), Correio do Ceará (1928-1982), O Estado (1936-2024) Diário do Nordeste (1991-2024) e O Povo (1928-2024).

Destacamos nas informações as rupturas e não as continuidades, por isso há longos intervalos de tempo nas referências de periódicos utilizadas. Quando os jornais mudam o modo de representar os terreiros e os umbandistas, a análise se desloca para acompanhar os novos discursos, bem como entender as estratégias de apropriação da cidade pelas práticas inventivas dos sujeitos praticantes da religião. Ou seja, entender a perspectiva que emerge quando deslocamos nosso olhar da perseguição às práticas religiosas afro-brasileiras, dos estereótipos, dos preconceitos e das narrativas pseudocientíficas, para as estratégias de permanência e conquista da cidade.

Capítulo 1

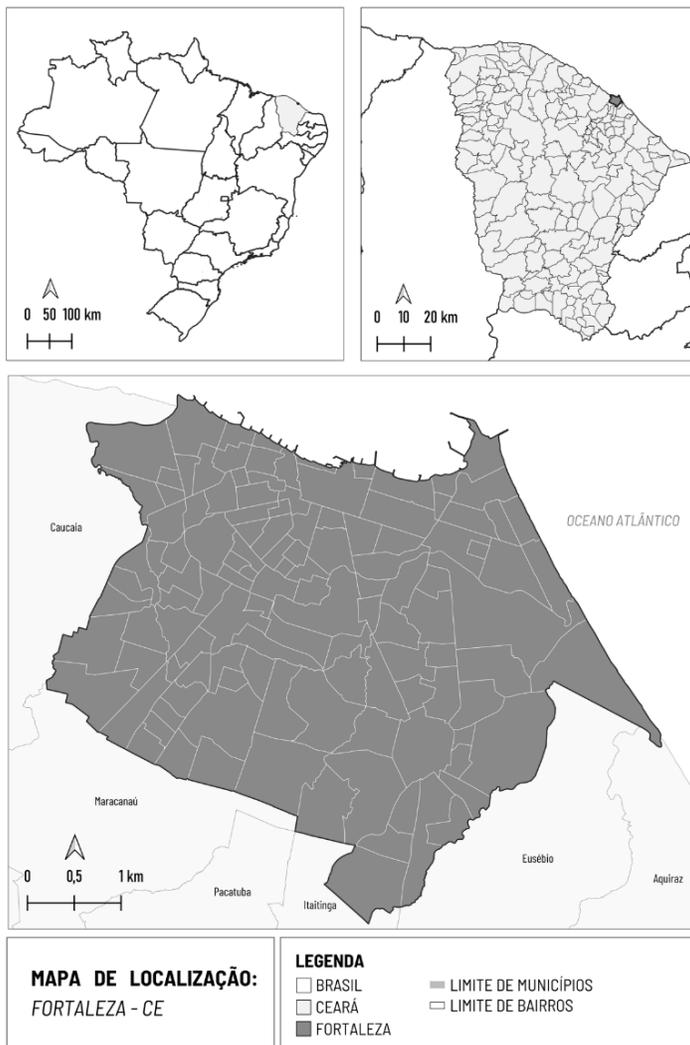
Da perseguição às lutas de permanência na cidade

Consideramos a prática religiosa um modo de fazer política na cidade que, sem recorrer a movimentos organizados sob crivo partidário, associativo ou sindical, cria um espaço em que a diferença teima ser vista e ouvida. Ela é política ligada à vida dos sujeitos e aos modos pelos quais é condicionada por determinadas formas de serem vistas, afirmando a aparência necessária para a constituição do espaço público. E, ao serem apresentados na cena pública, nega-se ao outro o direito de falar e fazer por si mesmo; no entanto, esse apresamento não captura a criatividade sempre capaz de realizar o novo para permanecer e reinventar a existência.

Em Fortaleza, a perseguição às práticas religiosas afro-brasileiras e a busca por permanecer na cidade travam conflitos constantes, respectivamente, um capturando a potência da vida, e o outro em busca de autonomia. Os registros de jornais reportam práticas religiosas afro-brasileiras na capital cearense, destacando, geralmente, as incursões policiais nos terreiros. Essas invasões ocorriam durante os rituais para garantir a veracidade da denúncia que levava a polícia ao local. Em tais materiais, eram descritos indumentárias, altares, objetos, ritmos e cânticos com o objetivo de recompor a situação observada e alertar a sociedade dos perigos prováveis que sujeitos indesejados na cidade poderiam causar.

O registro mais antigo de nossa pesquisa nos jornais de Fortaleza data de 1928, quando um Catimbó é fechado no Arraial Moura Brasil “em plena função”. A notícia informa a recorrência do Catimbó nessa área e narra a tentativa de discrição do pai de santo que, sem utilizar atabaques e maracás, cantava em voz baixa para não chamar atenção, uma vez que já era figura recorrente na

delegacia por sua prática religiosa¹. Esse recorte espacial era, à época, considerado um dos mais pobres de Fortaleza, localizado entre o centro da cidade e a praia, sendo ocupado por retirantes em diferentes períodos de estiagem.



¹ Correio do Ceará, 09 de fevereiro de 1928, p. 7.

Para Assunção (2010), o Catimbó é uma prática urbana e surge da necessidade de compreender um mundo em que as relações de sociedade indígena não mais existem. Em face disso, os sujeitos emigrantes do sertão precisavam construir novas relações entre si, cujo modelo de compadrio e ajuda mútua do sertão fora esvaziado em relação a si mesmos, já que os hábitos modernos exigidos para vida urbana considerada civilizada exigiam a transformação dos modos de cuidar do corpo e tratar de doenças, assim como impunha uma relação distanciada com o sagrado.

Na vida urbana normatizada, os cuidados de si herdados de experiências progressas de espaço-tempo não eram bem-vindas. Portanto, explica-se porque o Catimbó foi, por consequência, intensamente combatido em Fortaleza. Essa religião era atrelada à presença sertaneja e caracterizava a incivilidade de homens e mulheres que afluíam para a cidade em virtude dos períodos de estiagem.

No século XIX, para domesticar os “hábitos dos bárbaros”, havia dispositivos urbanos como os códigos de postura, nos quais eram definidas formas de vestir, de circular e de edificar capazes de facilitar a vigilância dos sertanejos². Já no século XX, o Estado impõe uma forma particular de controle: os campos de concentração, nos quais, além do impedimento à circulação na cidade, havia a regulação da alimentação, a imposição de hábitos de higiene, bem como a repressão de formas de relação com o sagrado consideradas fora dos padrões civilizados.

² Os códigos de postura de Fortaleza legislam sobre a vestimenta e os hábitos dos indivíduos presentes na cidade, dentre os quais podemos identificar alguns relacionados aos retirantes cujos trajes e hábitos eram compreendidos como inadequados. A Lei Complementar n.º 308, de 24/07/1844, determina no artigo 69 que é proibido entrar na cidade de camisa e ceroula. A Resolução n.º 1162, de 03/08/1865, define no artigo 63 parágrafos 5.º, 6.º e 7.º que é proibido se banhar durante o dia no Rio Pajeú, Rua do Poço e lagoas, e andar na rua sem camisa e calça. A resolução n.º 1818, de 01/02/1879, ratifica essas proposições no artigo 98 parágrafos 6.º e 7.º, acrescentando que a camisa deve, obrigatoriamente, estar por dentro da calça.

De acordo com Neves (1995), a experiência das estiagens de 1877 e de 1915, quando a cidade foi invadida por flagelados cujos saques e revoltas passaram a apavorar a elite urbana, resultou na organização de um saber científico sobre o tratamento destinado às mulheres e aos homens afetados pela estiagem, notado quando se analisa a substituição dos termos “retirante”, por flagelado, como ainda “abarracamentos”³, por campos de concentração. Essas novas denominações apresentavam sujeitos em condições precárias de vida que, resignados com a situação imposta pela seca, deveriam ser amparados por aqueles com maior nível de civilização.

Em 1932, contíguo ao Arraial Moura Brasil, localizado na periferia da cidade, foi instalado o campo de concentração denominado campo do Urubu (ou Pirambu) para os sertanejos, cujo objetivo era evitar a ocupação das ruas da cidade por flagelados. Outro abrigo coletivo foi instalado no Otávio Bomfim⁴, também localizado em um bairro da periferia da cidade. Por sinal, a localização dos campos de concentração foi escolhida estrategicamente para isolar os indesejáveis em uma cidade em processo de modernização urbana.

Nesses campos de concentração⁵ confinavam-se e vigiavam-se os sertanejos, para os quais os deslocamentos só eram permitidos para frentes de trabalho ou quando eram transferidos

³ Abarracamentos foram alojamentos instalados, 1877-1880, no subúrbio de Fortaleza para dar assistência aos sertanejos atingidos pela seca, diferindo dos campos de concentração por não se localizarem e organizarem a partir do conhecimento e das tecnologias médicas, nem restringir a circulação dos indivíduos.

⁴ Rios (2001) destaca haver confusão em relação ao campo de concentração do Otávio Bonfim, pois nos jornais cita-se o campo do Matadouro, localizado onde hoje é o atual Bairro Damas. Há também a referência ao campo do Tauape. A autora supõe que sejam os mesmos, mas não descarta a possibilidade de ter existido um terceiro campo em Fortaleza além dos dois citados.

⁵ Segundo Rios (1999), entre os meses de abril e maio de 1932, foram erguidos sete campos de concentração em municípios cujo acesso à capital cearense era facilitado pela existência de linhas de trem, São eles: Crato, Ipú, Cariús, Senador Pompeu, Quixeramobim e dois em Fortaleza.

para áreas rurais. A mobilidade era restrita não só para impedir a ocupação das ruas e, conseqüente, desordem pública, mas também para que os indivíduos pudessem ser observados pelas autoridades por oferecerem perigo à salubridade. Sua organização espacial visava adequar os corpos sertanejos aos modelos de higiene e trabalho burguês.

Também é preciso dizer que o confinamento era uma resposta técnica ao medo que a multidão causava e executava um projeto urbano de exclusão da pobreza.

Dessa forma, ainda que os abarracamentos da estiagem de 1915 tenham sido focos de doenças e epidemias, descritas por Teóphilo (1919)⁶, o novo modelo de campos de concentração executava o discurso de caridade e civilidade burguês, especialmente ao afirmar que a assistência aos pobres seria mais eficaz se os mesmos estivessem confinados. Em face disso, a restrição à circulação e o gerenciamento da mão de obra eram políticas utilizadas para isolar a pobreza da cidade burguesa e construir corpos dóceis, pois o esquadrinhamento do espaço era um mecanismo para implantar hábitos de higiene e comportamento adequados à população sertaneja: alojamentos coletivos, banheiros por sexo, horários para uso de tanques, alimentação padronizada etc.⁷ (Neves, 1995).

Estava em jogo não só o controle de possíveis excessos, mas a adstração higiênica e moral dos indivíduos cujas crenças e as práticas de curandeirismo os faziam recusar o modelo sanitário imposto pelos médicos. Crenças e curas estavam associadas, dificultando a implantação de modelos higiênicos e tratamentos médicos nos quais os doentes fossem tratados exclusivamente de forma científica. Para o sertanejo, o corpo teria uma relação intrínseca com as forças cósmicas e com o mundo sobrenatural, no

⁶ Esse autor apresenta as seguintes obras sobre a seca no Ceará: História da seca do Ceará (1877-1880), A seca de 1915, A seca de 1919, Secas do Ceará (segunda metade do século XIX) e Varíola e vacinação no Ceará.

⁷ Acrescente-se a emigração forçada para outros Estados do Brasil, sobretudo Amazônia, como política de combate à seca.

qual *santos* intervinham pela saúde, tendo como intermediários curandeiros e rezadores.

A religiosidade afro-brasileira era tratada como questão de polícia, já que o Código Penal de 1890, vigente até 1942, nos artigos 156, 157 e 158, previa prisão e multa para indivíduos acusados de praticar Espiritismo, magia e curandeirismo, entendidos como crimes contra a saúde pública. No entanto, para sertanejos rezas, infusões e intervenção de espíritos sagrados eram parte da ação necessária para curar.

Segundo Giumbelli (2003), o Espiritismo, como crime, deve ser entendido a partir do esforço da categoria médica para resguardar seus direitos sobre o exercício de curar, uma vez que praticar medicina sem títulos (art.156) e ministrar ou prescrever substâncias para fins terapêuticas (art.158) referiam-se diretamente à manutenção e ao controle do saber médico. Espiritismo, magia, cartomancia e talismãs tinham como especificidade o seu poder de ilusão (art.157). Isso porque, além de não poder curar, intencionavam inculcar essa possibilidade, sendo, assim, compreendidas como manobras fraudulentas que exploravam a credulidade.

Por sua vez, Rios (1999) descreve dois casos que associamos ao Catimbó, entendendo serem curas por intermédio de indivíduos em diálogo com o mundo sobrenatural, a partir de denúncias de médicos, tendo o trabalho sanitário nos campos de concentração dificultado pela crença em curandeiros e rezadores. Como exemplo, há o relato sobre uma mulher que havia ressuscitado dos mortos e, depois disso, teria recebido a graça de curar as pessoas. Em outro evento, um homem cujo contato direto com os santos, o permitia realizar milagres. Nos dois casos, há uma relação direta entre o homem e a divindade que ajuda a população pobre a enfrentar os problemas cotidianos.

Note-se que o Catimbó se apresentava como uma resposta para as condições dos sertanejos retirantes da estiagem, por ser uma forma de manter seus modos de reverência ao sagrado, cujas

benesses são vividas nessa e não em outra vida. Curas de doenças, oferendas para os santos, relação com os objetos sagrados e reverência a indivíduos imputados do dever divino de ajudar os demais são elementos que configuravam atos de reconstruir a antiga solidariedade esvaziada durante a seca. Relações de parentesco e vizinhança haviam se rompido pelas migrações forçadas, pelo falecimento de entes queridos, por isolamentos em caso de doenças contagiosas e em episódios de emigração forçada para outras regiões.

Curar problemas físicos e espirituais significava centralizar os cuidados na pessoa humana e desconstruir a oposição sagrado versus profano, que destituiu o corpo de qualquer relação com o divino. Quando apenas a doença é considerada, instrumentaliza-se o tratamento, transformando os modos pelos quais os sujeitos estabelecem relações consigo. Por isso, os debates entre curandeiros e médicos não é exclusivamente um conflito entre o saber científico e popular, mas da religiosidade sertaneja.

Confinar era uma maneira de manter salubre não apenas as ruas de Fortaleza, mas afastar da população de bem práticas primitivas de relação com o sagrado, como eram consideradas as formas de religiosidade sertaneja. Não é surpresa que cada campo de concentração possuísse uma capela a fim de garantir a moral familiar (Neves, 1995). Porém, para além disso, provavelmente também funcionasse como instituição de adequação ao catolicismo e cerceasse práticas consideradas mágicas aos olhos dos padres.

Homens e mulheres eram tomados como perigosos, sendo permanentemente vigiados pelo possível comportamento violento, assim como pelos males dos quais seus corpos eram suportes. Nesse caso, é necessário acrescentar além das doenças, já previstas pelo discurso médico, os hábitos sagrados.

Segundo Rios (1999), estava em questão a corporeidade dos sujeitos, pois impor novas formas de higiene era modificar o modo de viver e instituir uma nova relação com o corpo. É, portanto,

plausível considerar que, em certa medida, esses comportamentos confrontavam não só o saber médico, mas todos os poderes da classe dominante representados nestas aglomerações, na medida em que, em certo sentido, o discurso da higiene era apropriado por todos os poderes repressivos. Ou seja, aqueles que se julgavam civilizados falavam em nome do saber médico/científico. Nessa perspectiva, os flagelados estavam cada vez mais distantes daquele tipo de civilização, e tornava-se mais difícil a implementação de estratégias de disciplinamento dos corpos. Aos olhos das classes dominantes, em períodos de seca, as classes pobres mostravam sua periculosidade com maior nitidez, pois se tornavam mais doentes e mais ociosas (Rios, 1999, p. 222).

Cabe pontuar que o saber higienista que buscava disciplinar os sertanejos relacionava-se aos desejos urbanísticos de uma cidade ordenada. Confinar era uma forma de manter Fortaleza com ares modernos. Além disso, a corporeidade sertaneja, na qual sagrado e vivido interagiam, tinha intrínseca relação com o espaço por eles ocupado antes de suas migrações. A destrá-los era manter a ordem urbana, porquanto o que as pessoas fazem com seus corpos define o nível de modernidade da cidade⁸.

A corporeidade sertaneja carregava o estigma do grotesco e conflitava com os planos urbanísticos de aformoseamento, ainda que sua força de trabalho tenha sido utilizada para erguer uma Fortaleza moderna. Em 1932, mesmo convivendo com uma das piores secas do século, os jornais não hesitavam em descrever a capital cearense como uma das mais promissoras do norte e nordeste do Brasil, destacando, simultaneamente, a estiagem como dilapidadora das riquezas e impulsionadora do progresso econômico (Rios, 2001). No ano em destaque, 1932, são construídas ou reformadas quarenta e seis ruas. Em junho daquele

⁸ Segundo Neves (1995), em 1942, cria-se um campo no bairro Jacarecanga, conhecido como Albergue do Alagadiço, destinado a receber migrantes que iriam embarcar para a Amazônia.

ano, é inaugurado o Edifício Excelsior Hotel – primeiro arranha-céu da cidade – e intensifica-se a campanha de reforma do porto⁹.

Ao analisar as reformas urbanas em Fortaleza entre 1860 e 1930, Ponte (1993) destaca a preocupação crescente da sociedade em disciplinar a pobreza, pois a divulgação do mundanismo elegante era paralela à preocupação com o conforto e à assepsia urbana. Segundo o autor, nesse período havia inúmeras instituições¹⁰ de assistência à pobreza que se articulavam com a polícia e promoviam conferências e campanhas filantrópicas. Essas associações eram subvencionadas pelo Estado e supervisionadas pela Igreja Católica, e a relação de proximidade que mantinham com a medicina local favoreceu a transformação da filantropia caritativa em filantropia higienista.

As reformas urbanas foram executadas paralelamente à constituição da filantropia higienista, com o objetivo de erradicar a mendicância e a pobreza ao direcionar esforços para mudar a maneira como homens e mulheres agiam em relação à saúde, à alimentação e ao asseio pessoal. Essa filantropia produziu saberes e personagens para se ocuparem com a vida do outro, dos quais os mais recorrentes eram médicos sanitaristas e urbanistas. Frisamos aqui que a cidade ordenada e os campos de concentração favoreceram um controle policial pela disposição espacial. Vale também acrescentar, que a escolaridade, as regras de higiene e os códigos morais eram capazes de proporcionar um governo mais efetivo à população.

⁹ O número de ruas é baseado no levantamento de Nogueira (1980) que, entre os anos de 1856 e 1936, identifica a construção de 163 ruas, em Fortaleza. Destas, 98 foram construídas ou reformadas entre as secas de 1877-1879, 1888 e 1932; 14 em 1879; 38 em 1888, e 46 em 1933.

¹⁰ As organizações eram divididas pelo grupo que assistiam. Para os pobres: Dispensa dos pobres (1885), Asilo de mendicância (1886). Para menores abandonados: Patrocínio dos menores pobres (1903), Escola para menores pobres (1908) e Dispensário infantil (1914). Para moças: Patronato de Maria Auxiliadora para moças pobres (1922) e, Asilo Bom Pastor (1928) para conversão de mulheres arrependidas.

No que se refere aos campos de concentração, como tecnologia biopolítica, não substituíram as instituições de assistência características da sociedade disciplinar. Houve uma sobreposição entre o poder disciplinar – definido pelo corpo individual, o treinamento, a racionalização e a vigilância – e a biopolítica – que integra e modifica a técnica disciplinar, atuando ao nível da espécie e elaborando estudos de população, a fim de prever e estimar para atacar a determinação geral dos fenômenos que incidem sobre a vida (Foucault, 1999).

No domínio da biopolítica, a população é objeto de saber e controle, pois não se lida com o indivíduo-corpo, mas com a espécie humana. Por isso, os estudos centram-se na higiene pública como mecanismo que otimiza tempo de trabalho e custo econômico, permitindo prever e manipular acontecimentos que antes pareciam aleatórios: natalidade, morbidade e reprodução. Na biopolítica, “o poder é [...] cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, e na maneira de viver, e no ‘como’ da vida” (*op. cit.*, p. 295).

O temor à pobreza era concomitante às obras para criar a paisagem urbana desejada. Além disso, os relatos de pânico nos jornais eram instrumentos para sensibilizar o Governo Federal da necessidade de enviar recursos para combater a estiagem, os quais eram utilizados para erguer a cidade ideal. Somado aos campos de concentrações, asilos de mendicidade e casas de caridade eram projetadas na periferia, a fim de invisibilizar a pobreza e proteger a elite de sua indesejada presença. Os sertanejos, por sua vez, não eram inocentes quanto ao tratamento a eles dispensado, por isso

[...] batizaram os campos de concentração. Chamavam de Curral do Governo. Na vivência do mundo rural, o sertanejo sabe que o gado precisa ser encurralado para não fugir. [...]. O campo não era, portanto, um lugar para gente. Era uma prisão que tratava os seres humanos como bichos (Rios, 2001, p. 68).

Foram fechados em 1933, no início da quadra invernososa, quando sementes foram distribuídas para que os flagelados retornassem para o interior. Esse é considerado o marco da constituição de favelas em Fortaleza, pois muitos sertanejos decidiram permanecer na capital nas áreas onde anteriormente os campos estavam instalados. A esse respeito, Silva (1993) assinala que o crescimento de edificações precárias na periferia da cidade data do início dos anos trinta e serão os primeiros aglomerados com características de favelas.

De acordo com Ponte (1993), o relatório à Interventoria Federal, em 1932, do prefeito Tibúrcio Cavalcanti, aponta a necessidade de ser elaborado um novo plano urbanístico para a capital, o primeiro desde a planta elaborada por Adolfo Herbster em 1875¹¹. Isso porque a cidade havia sofrido expansão desmesurada em virtude da seca. Na gestão de Raimundo Girão, o arquiteto Nestor de Figueiredo elaborou um plano de remodelação urbana abandonado por seu sucessor, Álvaro Weyne, sob a alegação deste de haver obras mais urgentes.

Como exemplos, estão o Arraial Moura Brasil, próximo ao centro de Fortaleza, bem como Pirambú, que na direção oeste extremava com áreas ainda não ocupadas da cidade, são os bairros mais recorrentes nas crônicas policiais sobre prisões de pais de santo e fechamento de terreiros no período de institucionalização da Umbanda no Ceará¹² (Pereira, 2012). Os repórteres da época comparavam essas localidades com as favelas cariocas, por compreenderem que apresentavam as mesmas características de degeneração humana e práticas religiosas pagãs. Um exemplo é o da matéria a seguir: “Macumba no Arraial Moura Brasil: onze pessoas presas num Catimbó – Falando com a proprietária da casa”¹³.

¹¹ Previa o traçado em xadrez para ordenar a construção das ruas e avenidas de Fortaleza, seguindo o modelo dos Boulevards parisienses projetados por Haussmann.

¹² Dados coletados no jornal O Povo nos anos de 1934-1954.

¹³ Notícia coletada por Pereira (2012) no Jornal O Povo e da qual fazemos uso.

O Arraial Moura Brasil está apresentando quasi todas as características de uma favela Carioca. Samba, bebedeiras, lutas, complicações e agora para completar a equivalência, surge, com toda a sua altivez pagã, a Macumba filha da ignorância e do desespero. A polícia daquele bairro proletário tivera conhecimento de que, na casa de D. Maria Holanda Alves, se realizava animado Catimbó, no qual tomavam parte inúmeras pessoas¹⁴.

Cabe ressaltar que a religião afro-brasileira é considerada o hábito mais bárbaro dentre aqueles que se podem associar às populações pobres. Os locais na cidade onde havia registro de ocorrências eram definidos como antros de libertinagem e ociosidade nos quais indivíduos corruptos e causadores da desordem social se reuniam. Nesse sentido, as notícias sobre a Macumba carioca¹⁵ e os textos etnográficos produzidos para compreender a inserção das religiões africanas no meio urbano (Ramos, 2001; Rodrigues, 1934; Carneiro, 1981) subsidiavam as descrições preconceituosas. Logo, paulatinamente, as expressões Catimbó e Macumba serão utilizadas para nomear as práticas religiosas afro-brasileiras na capital cearense.

A exploração da credulidade alheia é uma das acusações contra os praticantes da Macumba. Como exemplo, “Irmão Luiz”, pequeno comerciante residente no centro da cidade, é acusado de realizar curas e adivinhar o jogo do bicho. Na descrição de sua residência, relata-se uma sala de consultas, com bancos e obras de codificação do kardecismo. Talvez por isso o desígnio irmão seja a ele atribuído, contrapondo com a descrição de suas características físicas “negro alto, cabelos encarapinhados” que, discursivamente, serve para pôr em dúvida suas práticas religiosas, identificada na chamada da matéria como Macumba¹⁶.

As informações dispostas nos indicam dois modos de agir na correlação de forças. Primeiro, Luiz talvez desejasse ser associado

¹⁴ O Povo 08 de abril de 1934, p. 8.

¹⁵ Ver Maggie (1992), o Medo do Feitiço.

¹⁶ O Povo 23 de fevereiro de 1935, p. irreg.

com os kardecistas. Afinal, o Centro Espírita Cearense fora fundado em 1910 por Álvaro Weyne, prefeito de Fortaleza, fato que poderia diminuir a perseguição às suas atividades religiosas pela relação com uma doutrina ligada à classe média letrada. Segundo, a matéria destaca a desigualdade social, e, especialmente, racial entre Luiz e os seguidores de Kardec, sendo necessário distinguir as práticas mágicas de um negro das atividades desenvolvidas por homens brancos e letrados pertencentes às classes abastadas.

O que estava em jogo não era a distinção religiosa ou doutrinária entre Macumba e Kardecismo, mas a discrepância entre o proprietário da casa e os objetos encontrados, pois os livros contradiziam a expectativa quanto aos artefatos a serem descobertos com um negro de cabelo carapinha. A posse dos manuais kardecistas, além de não manter Luiz a salvo de perseguições, causava ainda mais desconfiança por significar um disfarce e o desejo de se assemelhar ao dominante. Essa manipulação, a fim de construir uma imagem falsa de si, é um jogo de atuações para ocultar a religião e burlar as investidas de policiais e vizinhos.

“Irmão Luiz”, mesmo com poucos recursos, podia habitar áreas mais próximas ao centro, locais dotados de infraestrutura urbana. Em 1935, sua residência localizava-se na Rua Liberato Barroso n.º 847. Na ocasião, ocorreu a denúncia do uso de um “recém-nascido branco” em ritual de magia negra.

Ainda que não tenha sido presenciado, o delator informou ao repórter que inferira isso devido ao fato de não ter visto a criança de colo sair da residência. Apesar de não ser comprovada, tal acusação aumentou a perseguição, de modo que um flagrante foi realizado em março, sendo o chefe da casa levado para esclarecimentos na delegacia. Como parte dos desdobramentos, a matéria destacou que “Fortaleza está cheia de macumbeiros. Por qualquer parte que se ande, quer nos arrabaldes quer no centro da cidade”¹⁷.

¹⁷ O Povo 01 de março de 1935, p. irreg.

Na época, as matérias destacavam a pobreza, a ociosidade e a incivilidade do Catimbó/Macumba e, de certa forma, buscavam cercar essas manifestações religiosas em Fortaleza, ao destacarem que, além dos chefes da casa e seus auxiliares, participantes dos cultos, ou mesmo indivíduos residentes próximos a eles estavam fora dos padrões civilizados da sociedade. Por isso, a localização dos terreiros na cidade estava, em geral, nos bairros pobres e distantes do centro, nos quais haveria menor risco de denúncias, dificultando a intervenção policial e, conseqüente, prisão dos adeptos. Aliás, a mudança constante de endereço é outro elemento que podemos destacar pela necessidade de fugir da perseguição policial e das denúncias dos vizinhos.

O caso do “Negro Luiz” é bom exemplo. Foi acusado, em notícia de jornal, de praticar magia negra contra Maria da Conceição, cuja decisão de ir para Recife residir com uma parente o teria irritado. Já a mulher teria sido vítima do feitiço, tendo falecido, de doença misteriosa, na Santa Casa.

Ele era proprietário de um botequim na Paria Formosa, no qual, como prova de sua caridade, a senhora vítima de seu feitiço realizava refeições gratuitas. Após a repercussão da notícia, por sentir-se inseguro na antiga residência, tendo em vista a perseguição dos vizinhos, o comerciante foi obrigado a buscar novo endereço na Praça da Bandeira¹⁸.

“Irmão Luiz” e “Negro Luiz” são o mesmo sujeito¹⁹ e, nesse caso, podemos identificar ao menos três locais de residência e realização de cultos. Salienta-se ainda a recorrência da cor da pele nas descrições, pois o chefe da casa era um negro, assim como seu público, mas suas vítimas sempre eram da ilibada população branca.

Na praia Formosa informaram-nos hoje que, em setembro do ano passado, o negro Luiz era ali ‘mestre de magia negra’ e que dizia

¹⁸ O Povo 14 de março de 1938, p. 8.

¹⁹ Pereira (2010) ao analisar os documentos referentes ao caso também chega a conclusão que se tratava da mesma pessoa.

curar quem o procurasse. Diversas pessoas receberam do mestre propostas vantajosas a fim de tomarem parte na Macumba. As negras da vizinhança iludidas com as possibilidades de cura, afluíam em elevado número, por volta das 9 da noite [...]”²⁰.

Outro caso relevante é o de Maria do Espírito Santo, 28 anos, casada e com filho. Havia ingerido chá de jurema preta, preparado por Chagas, “macumbeira de fama” durante cerimônia, na localidade de Cajazeiras, para solucionar problemas pessoais. A infusão causou-lhe dores estomacais e descamação nos pés e nas mãos, motivo pelo qual foi internada. A mulher teria recorrido às práticas mágicas para solucionar seus problemas, atitude compartilhada por outros “cearenses ignorantes” que, desesperados, recorrem à magia para solicitar adivinhações e até mesmo a morte de alguém²¹.

Chama atenção a proximidade das notícias em relação à internação das mulheres. Apesar de serem descritas de forma distinta, chegamos a acreditar que se trata da mesma pessoa, haja vista que, no material coletado, esses são os únicos casos de internação, enquanto os demais se referem às prisões durante rituais ou vistorias em residências suspeitas.

Logo, qual das versões seria a verdadeira? Pouco importa. O relevante é considerar sua repercussão no cotidiano dos habitantes ao construírem discursivamente o perigo das religiões afro-brasileiras e a necessidade de civilizar a população de Fortaleza e adjacências.

O Jornal “O Povo” destaca o feitiço da Macumba como responsável pelo falecimento. No “Unitário”, a internação é resultado da ingestão da infusão de jurema preta, característica do Catimbó nordestino, o que remete para as garrafadas²²

²⁰ O Povo 14 de março de 1938, p. 8.

²¹ Unitário 11 de fevereiro de 1938, p. 8.

²² Infusões prescritas por curandeiros, pais e mães de santo no tratamento de doenças físicas e espirituais. Ainda são muito comuns e facilmente encontradas nas feiras populares do Ceará.

utilizadas pelas populações pobres para tratamento de doenças. Ambos atrelam as práticas religiosas descritas à ignorância da população pobre, sobretudo aos indivíduos oriundos do sertão; em parte, isolando Fortaleza como cidade moderna e civilizada cujos habitantes deveriam, com as autoridades, resguardar a ordem pública.

Nos dois casos, a vizinhança exerce função importante. Primeiro, ao permitir os acontecimentos pela distância entre as residências, no caso das Cajazeiras, a área da cidade cujo acesso nesse período era, devido à escassez de transporte, extremamente difícil. Os dois quilômetros que separavam o lugarejo do centro da cidade e o pequeno número de habitantes da localidade facilitavam a organização de cultos sem a intervenção de vizinhos. Depois, no caso do “Negro Luiz”, as informações acusatórias do jornal faziam recair sobre ele intensa vigilância dos vizinhos, obrigando-o a se deslocar para diferentes pontos da cidade. Nesse caso, a proximidade entre o “feiticeiro” e a senhora é enfatizada, a fim de alertar a população sobre os perigos de uma aproximação com sujeitos praticantes de Macumba, ainda que a proximidade ocorresse por vínculos de amizade.

As notícias de jornais funcionavam como mecanismo de regulação dos hábitos dos residentes na cidade, em especial na periferia, pois as denúncias partiam de vizinhos incomodados com alguma prática que lhes parecia incomum. Por sua vez, as falas dos sujeitos eram exploradas à exaustão, com intuito de confirmar as atividades perturbadoras da ordem pública.

Preta catimbozeira

[...] foi detida a preta Maria Batista, acusada por diversas pessoas como sendo a catimbozeira do Urubu. [...] a reportagem do *Unitário* ouviu a opinião de alguns habitantes do Urubu.

‘Esta negra diz o bodegueiro Pedro Xavier, anda me ameaçando. Ela colocou uma bruxa no quintal da minha casa. Vive assombrando uma filha que tenho toda vez que a encontra. O operário Ventura Rodrigues declarou que passara um mês doente com feitiço de Maria Batista. O pedreiro Plácido Alves disse [...] que

além de pôr um saco de sal no telhado de sua casa colocou uma mortalha na porta e uma coroa de espinhos no muro do prédio.

Santo Onofre

Entre os objetos apreendidos pela polícia na casa da preta Lica, encontra-se uma pequena imagem de Santo Onofre que, no dizer dos moradores do Urubu, era o protetor da catimbozeira²³.

Vigilância e regulamentação são apresentadas de forma imbricada nas notícias de jornal. Tais matérias evidenciam a cidade e seus habitantes como problemas, cuja solução é dada, simultaneamente, pela disciplina e pela biopolítica. Enquanto aquela prevê a distribuição espacial, ordenação e classificação, a fim de otimizar a rentabilidade dos indivíduos, a biopolítica elabora tecnologias para garantir a produtividade da espécie, ao atuar na higiene das famílias, na escolaridade, no cuidado infantil etc. Em ambos os casos, são “tecnologias do corpo, mas num caso, trata-se de uma tecnologia em que o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades e, no outro, de uma tecnologia em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto” (Foucault, 1999, p. 297).

Como analisado anteriormente, os campos de concentração e as instituições filantrópicas buscavam adequar os flagelados aos moldes urbanos, atuando diretamente sobre suas crenças e maneiras de lidar com o sagrado. Quando o confinamento perde sua justificativa e deixa de ser o modelo capaz de enquadrar os sujeitos nos moldes higienistas – ainda que instituições disciplinares não tenham deixado de existir completamente, as casas de caridade permanecem e amplia-se o número de escolas – e outros mecanismos são encontrados. As denúncias nos jornais acerca de hábitos religiosos incomuns passam a ser um novo instrumento cuja utilização de falas de vizinhos é recorrente, induzindo outros sujeitos a realizarem acusações com o propósito

²³ Unitário 13 de fevereiro de 1941, p. 8.

de se sentirem parte da vida urbana que deveria banir os hábitos ultrapassados.

Mecanismos de controle e formas de vigilância convivem entre si. É o crescimento da cidade que viabiliza a ascensão da sociedade de normalização a qual articula as normas disciplinar e regulamentar (Foucault, 1999). Sendo assim, os “cearenses ignorantes”, por não estarem institucionalizados, deveriam ser conduzidos ao autocontrole, ou seja, a melhor forma de conseguir era disseminar na opinião pública o paganismo e o demonismo das religiões afro-brasileiras, ao mesmo tempo determinando que as práticas religiosas eram relacionadas com o nível educacional e a salubridade, ou seja, ao nível de urbanidade da população, e conduzindo cada um a ser vigilante de si mesmo e dos congêneres.

As denúncias, muitas vezes, não apresentavam qualquer fundamento e eram, em alguns casos, desacreditadas logo que outra versão surgia. No entanto, a veiculação era suficiente para causar temor na população, sobretudo em casos de falecimento. Geralda Souza havia falecido depois de ter ingerido uma garrafada em ritual de Macumba do qual participara. Após muito sensacionalismo, o pai da menor informou que a filha sofria de epilepsia e havia falecido por causa de um ataque:

A Macumba a que se reportaram algumas pessoas fora uma cantoria na residência do Sr. José Rosa, na Volta da Jurema, durante a qual os participantes se serviam de água de coco e panelada, não havendo portanto nenhum caso de intoxicação. Dessa forma fica desfeito o mal entendido, não havendo necessidade de se exumar o cadáver²⁴.

A denúncia contra a Macumba evidencia a zona de praia como espaço ocupado pela população pobre. A família da garota residia na Vila dos Estivadores, bairro que não oferecia a mínima condição de bem-estar, e usufruía de lazer na Volta da Jurema. Os

²⁴ Unitário, 20 de agosto de 1951, p. 6.

casebres desses residentes foram paulatinamente removidos para não manchar a paisagem e para ceder lugar às modernas residências da classe média que estavam sendo construídas, apesar do avanço do mar causado pelas obras do porto do Mucuripe. “Os moradores pobres das praias de Iracema, do Meireles, da Volta da Jurema e do Mucuripe iam sendo pressionados a ocupar o espaço além do porto” (Jucá, 2003, p. 51).

Vale mencionar que as descrições preconceituosas das religiões afro-brasileiras não eram exclusivas do Ceará. Algumas reportagens sobre Rio de Janeiro e São Paulo eram noticiadas nos periódicos de Fortaleza, em comum a ocupação de áreas distantes do centro, a fim de garantir o bom andamento dos rituais. Em uma delas, o vodu praticado nas proximidades da represa Santo Amaro - SP é ressaltado como ramo exótico da Macumba. O ritual é detalhadamente descrito, sem que o local exato seja indicado e os mestres e aprendizes sejam apresentados para evitar repressão ao culto. “A Macumba secreta – À volta da pirâmide de lenha entoam cantos – Espetáculo exótico que deslumbra, sinal cabalístico com o sangue da ave”²⁵.

Historicamente, a Macumba/Catimbó ocupou áreas na periferia de Fortaleza. E, quando analisamos as reportagens, os locais onde essa prática é identificada apontam zonas de expansão da cidade, para as quais os sertanejos se dirigiam nos períodos de estiagem. Além das áreas já referidas em que foram erguidos campos de concentração, alguns bairros coincidem com os abarracamentos construídos para abrigar os retirantes. Na seca de 1877-1880, por exemplo, a Via Férrea ocupava a área que podemos identificar como Morro do Moinho²⁶ e Mucuripe. Segundo Garcia (2006), nesse período não há referências a transformações na planta da cidade, mas é possível concluir que a localização dos abarracamentos na periferia, privilegiando as vias de acesso para

²⁵ Unitário, 29 de fevereiro de 1953, p. 6.

²⁶ Localizado entre a Estação Ferroviária João Felipe e o Cemitério São João Batista.

evitar a aproximação dos sertanejos do centro, proporcionou o crescimento do subúrbio.

Para Jucá (2003), o Moura Brasil e o Pirambu eram os bairros mais pobres de Fortaleza em 1945. A instalação do campo de concentração do Urubu nas proximidades do Arraial Moura Brasil favoreceu a concentração da população pobre, tornando o Pirambu um prolongamento desse bairro. Trata-se de uma contiguidade territorial acompanhada pelo sofrimento dos habitantes cujas palhoças eram construídas em terrenos da Marinha.

Além desses, havia o Cercado do Zé Padre, Lagamar, Morro do Moinho, Morro do Ouro, situado entre o Açude João Lopes, e o atual Monte Castelo, Papouquinho, Estrada de Ferro e, na direção da BR 116, Alto da Balança e Cajazeiras, antes de Mecejana. Algumas dessas áreas surgem nos jornais como locais de “práticas macabras”, cujos residentes, por serem ignorantes, delas participavam.

A religiosidade afro-brasileira só não é criminalizada quando, no Carnaval de 1955, realizou-se um baile para que a sociedade cearense tivesse a oportunidade de conhecer o “Folclore baiano”. Na ocasião, ocuparam-se os principais centros de reunião das elites cearenses, sendo tudo noticiado e visto como espetáculo circense²⁷. Desse modo, a glorificação da África estaria em acordo com o mito da democracia racial, pois a religião era apresentada como uma sobrevivência folclórica tão distinta das práticas religiosas dominantes que não ofereceria riscos para a sociedade. A pureza, por sinal, assegurava ao Candomblé legalidade por caracterizar um elemento externo (Dantas, 1988).

O carnaval organizado pelas damas rotárias no clube Náutico Atlético Cearense elegeu como tema “Uma Noite na Bahia²⁸”, cuja principal atração eram “bairras autênticas”, com suas danças de Candomblé e a apresentação de capoeiristas de mestre Bimba. Por sua vez, a Associação de Cronistas Sociais e Carnavalescos do Ceará organizou ainda um “Festival de Candomblé e capoeira” no

²⁷ Correio do Ceará 05 de fevereiro de 1955, p. 8-6.

²⁸ *Ibidem*.

Teatro José de Alencar²⁹, principal palco da capital cearense, a fim de permitir ao público que não esteve na festa do Náutico a apreciação das danças baianas.

A necessidade de comentários de Martins Dalvarez, membro correspondente do Instituto do Ceará – Histórico, Geográfico e Antropológico, bem como integrante da Academia Cearense de Letras, nos informa o pensamento dominante no Ceará acerca da presença negra no Brasil e no Estado. Esse fato é confirmado pelas fotografias de Mãe Raimunda e suas filhas de santo apresentadas como curiosidade, atrelando o Candomblé à memória africana, o que permitiria distanciá-lo da realidade afro-brasileira³⁰.

Por sinal, a presença de um integrante do Instituto do Ceará salienta a necessidade de dotar de veracidade as informações e imagens difundidas na festa. O discurso jornalístico evidencia o que Foucault (1979a, p. 12) define como regimes de verdade, “tipos de discurso que uma sociedade acolhe e faz funcionar como verdadeiros” nos quais são distinguíveis mecanismos e instâncias de validação de enunciados, técnicas e procedimentos pelos quais a verdade é obtida, alcançando o estatuto daqueles que podem distinguir o verdadeiro do falso. Somado a isso, a proposição do autor salienta que a verdade está ligada a sistemas de poder que a produzem e apoiam efeitos que a induzem e reproduzem.

As pretas do ‘Candomblé’ dançaram numerosos característicos do folclore baiano. [...]. A demonstração de Candomblé foi antecedida de uma explicação do poeta Martins Dalvarez sobre o sentido das danças. Ao ritmo africano dos atabaques as pretas dançaram durante quase uma hora várias sequências do ritual do Candomblé³¹.

²⁹ Correio de Ceará 09 de fevereiro de 1955, p. 3.

³⁰ Martins Dalvarez tinha residência estabelecida no Rio de Janeiro. Por isso, é provável que estivesse em contato com as mais recentes pesquisas sobre as religiões africanas e sobre o negro no Brasil.

³¹ Correio do Ceará 07 de fevereiro de 1955, p. 7.

Cumprir dizer que o Candomblé é avaliado pelo tripé pureza-origem-estrangeiro, algo que não pertence e não está presente no cotidiano de Fortaleza e, por isso, pode ser homenageado em festividade carnavalesca. Tal lógica não se distingue dos trabalhos de intelectuais sobre o negro no Brasil que, simultaneamente, exaltam a pureza primitiva e apontam um evolucionismo necessário que diluiria o negro no branco³². Além disso, exaltar a África estaria em acordo com o mito da democracia racial (Dantas, 1988).

A pureza nagô delimitava o alvo e a forma da ação policial, pois a homenagem ao Candomblé contrasta com a repressão sofrida pelos terreiros em Fortaleza e no interior do Estado. Cerca de um mês após os festejos carnavalescos, a seção Noticiário do Interior³³, no mesmo periódico, destacou a descoberta de um terreiro de Macumba na cidade de Sobral, descrevendo os objetos rituais encontrados e imputando aos presentes as práticas de charlatanismo, bruxaria e meretrício. Essa notícia revela o quanto o saber antropológico validava as práticas religiosas e era utilizado para hierarquizá-las, destacando a verdade científica como “um conjunto de regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui aos verdadeiros efeitos específicos de poder” (Foucault, 1979a, p. 13).

Ao demonstrar as alianças e os conflitos dos processos sociais que envolvem os mestiços e suas práticas religiosas, a Macumba/Catimbó identifica o misturado e certifica a presença do outro. Esses atos permitem ver negros e indígenas dentro da sociedade brasileira, cuja busca de inserção desencadeia conflitos, por demonstrarem um passado que se deseja apagar, assim como borrar o presente de esplendor democrático racial. Portanto, a impureza religiosa poderia ser perigosa por notificar uma ruptura das regras sociais e morais, colocando em risco toda a organização social e o sistema simbólico determinantes dos modos de agir e pensar (Douglas, 1976).

³² Rodrigues (1934) e Ramos (2001).

³³ Correio do Ceará 31 de março de 1955, p. 7.

As informações aqui destacadas não são uma abordagem isolada dos fatos em relação ao Candomblé e à Macumba, pois no mesmo ano a Gazeta de Notícias informou sobre a festa de Iemanjá no Rio de Janeiro³⁴, descrevendo-a como afronta à civilização cristã, e, no Carnaval³⁵, tenha louvado a iniciativa de recompor um autêntico terreiro baiano para aqueles que ainda não puderam visitar Salvador.

Ao se identificarem distorções e perdas da tradição, várias publicações de memorialistas acerca das práticas culturais negras no Ceará evidenciam a deturpação da cultura africana. Nogueira (1980), em artigo publicado inicialmente na revista do Instituto do Ceará em 1934, contrapõe os Cucumbis baianos aos Congos cearenses, ao indicar a extrema organização daqueles em comparação com a modéstia e improvisado que marcavam os autos em Fortaleza, salientando as palavras de línguas africanas pronunciadas nos versos como marcas de originalidade, “mas por volta de 1880 a cantoria havia perdido esse tom acentuadamente africano já diziam suas prosas em algaravia em que predominava o português” (*op. cit.*, p. 129).

Ramos (1954), ao analisar o folclore negro no Brasil, afirma que as manifestações do Boi Surubim no Ceará apresentam o auge da fusão entre os folclores negro, indígena e europeu. Isso porque, aos personagens clássicos do Bumba Meu Boi, sobrevivência totêmica “afro-banto”, se acrescentaram figuras locais sobre as quais recai o humor satírico³⁶. Nas duas análises, evidenciam-se a perda da pureza e a impossibilidade de identificar caracteres africanos que possam remeter à tradição e à originalidade desejada pelos estudiosos.

Podemos dizer que, por demonstrar o negro como parte da sociedade brasileira, ao evidenciar um presente de hibridização

³⁴ Gazeta de Notícias, 08 de fevereiro de 1955, p. 5.

³⁵ Gazeta de Notícias, 05 de fevereiro de 1955, p. 8.

³⁶ A esse respeito, ver Barroso (1949), em cujas descrições do auto de Congo e do Boi Surubim evidenciam as críticas dos populares a figuras da sociedade acusadas, nos versos, de desvio de verbas públicas.

cultural e religiosa, a contraposição entre o Candomblé e a Macumba salienta esta como prática perigosa. A negação da Macumba também pode ser interpretada como uma forma de recusar a presença negra em Fortaleza, já que essa religião aparecia constantemente nos noticiários locais. Nesse cenário, as religiões afro-brasileiras são ora consideradas demoníacas, ora referidas como folclore negro que deveria ser preservado, rejeitando os aspectos da cultura negra disseminados no cotidiano das cidades e valorizando o folclórico.

Não é demasiado dizer que negros e índios são figuras hipotéticas, nunca reais. São apresentados pela pureza oferecida na formação brasileira. Há, portanto, o estrangeiro aceito por sua colaboração folclórica e, somado a isso, o ideal nacionalista do bom selvagem, cujas alternativas eram permanecer na floresta ou se aproximar exclusivamente do branco.

A inserção da Macumba/Umbanda na mídia impressa local era sempre a de um mal a ser combatido em nome da moralidade cristã, indicando a dualidade em relação às práticas religiosas de descendência africana. Nesse momento, não há distinção entre a Macumba e a Umbanda, vistas, respectivamente, como polos negativo e positivo das práticas religiosas. Definir a segunda, por exemplo, como magia e não como religião permitiu à sociedade mais ampla empreender perseguições aos praticantes do culto, estas respaldadas por estudiosos que, ao não compreenderem o caráter aberto desse sistema religioso, interpretavam as variações rituais e as hibridizações como desagregações do culto. A Umbanda, ao ter a interação com distintos sistemas simbólicos como principal característica, nos permite vislumbrar as diferenças regionais e locais entre seus terreiros, uma vez que, como sistema aberto, se modifica e absorve práticas relativas aos espaços onde está localizada.

Ressalte-se, na Festa de Iemanjá, o número de pais de santo com colares e anéis com riscado de ponto, apresentando o nome “Macumba” embaixo, assim como os pontos cantados. Tudo isso evidencia que a Macumba cearense é parte da Umbanda. Além

disso, a presença de entidades ligadas à linha cigana, os pontos dedicados a caboclos e caboclas, bem como as oferendas realizadas para aquela orixá permitem vislumbrar que as interações entre as distintas matrizes religiosas não se restringem a uma semelhança de sobrevivência, mas que elementos diferentes passam a compor parte do ritual que cada terreiro na praia realiza para homenagear a rainha do mar. A festa condensa, no mesmo espaço-tempo, diferentes composições que a Umbanda cearense assume, variedade expressa nos pontos cantados, no nome das tendas e terreiros e mesmo na manifestação das entidades.

Essa observação inicial nos permite salientar que essa religião é caracterizada pela unidade na pluralidade, e, como afirma Birman (1985, p. 94), a regra que define a religião “[...] é a mistura, apesar de todas as tensões que esta possa engendrar. São as várias linhas de um mesmo riscado”. A definição da autora aponta o caráter de rede em formação pelo qual as diferentes linhas se interligam e distanciam-se, fazendo emergir um processo em filigrana inerente à constituição dessa religião, haja vista que combina elementos de matrizes distintas, indicando a impureza como princípio constitutivo e, por isso, ultrapassa a lógica das analogias.

Destaque-se que, em 1954, Mãe Júlia, considerada por muitos como fundadora da Umbanda no Ceará, registrou na polícia em Fortaleza o Centro Espírita de Umbanda São Jorge. Salientou que, antes desse período, não havia Umbanda no Ceará, apesar de haver atividades religiosas cuja incorporação de espíritos era a principal característica às quais eram ocultadas para evitar repressão policial e, em razão disso, eram realizadas nas residências com portas fechadas ou nas matas.

Pordeus Jr. (2011) ressalta que a recusa em falar sobre atividades religiosas de matrizes africanas e indígenas no Ceará anteriores à Umbanda apresenta motivações distintas entre as classes subalternas e as elites do Estado. Enquanto aquelas

reproduziam o preconceito contra o Catimbó, considerado magia, estas buscavam reforçar o ideário de “Terra da Luz”³⁷.

Ritos e símbolos, genericamente denominados de Macumba, são notórios nos terreiros espalhados pelo Brasil, mesmo que no período de institucionalização da Umbanda houvesse tentativas de reelaborá-los a partir do espiritismo kardecista (Pordeus Jr., 2000). No Ceará, esse afastamento ocorreu apenas em nível burocrático a partir de 1954, com a criação, por Mãe Júlia, da Federação Cearense Espírita de Umbanda.

Para esse autor,

[...] continua difícil perceber as diferenças de ritos – entre Umbanda e Macumba – e considerá-los dois blocos opostos, na medida em que a Macumba utiliza a Umbanda para se legitimar, do mesmo modo que a Umbanda utilizou a designação espírita com objetivo similar em relação ao Espiritismo de Kardec (Pordeus Jr., 2000, p. 51-52).

É válido observar que a opinião pública difundida pelos periódicos de Fortaleza, cinco anos após a fundação da Federação Cearense Espírita de Umbanda, em 1959, ainda descrevia as práticas religiosas afro-brasileiras com preconceito, imputando aos praticantes diferentes crimes. Chama atenção o caso debatido nos jornais sobre os assassinatos de três meninos, confessados pela irmã deles, uma “moçoila loura”. Esta, após ser interrogada pela polícia na delegacia, acusou uma vizinha praticante de Macumba, autuada durante uma gira. Segundo a descrição, a “mundana” só prestou depoimento quando “deixou o encosto”³⁸.

³⁷ Por ter abolido a escravatura em 25 de março de 1884, antes das demais províncias, o Ceará ganhou a denominação de Terra da Luz a qual se referia ao espírito progressista e iluminista dos homens envolvidos com as sociedades abolicionistas.

³⁸ Gazeta de Notícias, 12 de março de 1959, p. 1.

Outra manchete de capa destaca: “Afinal, qual a verdadeira estranguladora: a ‘menina loura’ ou a mulher macumbeira?”³⁹.

Nesse caso, o destaque é para a construção discursiva dos sujeitos envolvidos no crime. Isso porque, ao descrever as acusadas, houve o direcionamento para que a mulher seja responsabilizada pelos assassinatos, já que ao ser identificada como praticante da Macumba recaiu sobre ela o estereótipo de criminalidade e devassidão predominante no imaginário popular. E, ainda que o leitor tivesse sido questionado sobre quem responsabilizar pelos atos, não seria possível culpar uma menina cuja aparência lembra os anjos loiros.

Torna-se difícil explicar a razão de ser desse fato, que desmente a tradicional catolicidade do povo cearense; mas é indubitável que para êle concorre a falta de instrução do povo suburbano. [...] A crença em tais mistificações foi o legado transmitido pela escravidão africana as populações do interior e não pode ser superada, justamente porque as condições ali continuam sendo as mesmas do século passado. De certo modo os escravos estão-se vingando, em gerações subsequentes, do tratamento que lhes era dispensado nas senzalas, visto como a Macumba não é apenas uma tradição afro-brasileira, que por isso deva ser cultivada, constituindo ademais um fator de perturbações das boas relações em uma comunidade⁴⁰.

Por ser uma forma de vingança dos africanos trazidos para o Brasil e o único legado por eles deixado, a Macumba deveria ser combatida. Cercar seu crescimento era superar o atraso da sociedade cearense e restabelecer o processo civilizador iniciado com a abolição da escravidão, ocorrida no Ceará em 1884. Nesse sentido, a herança indômita e indesejada não era apenas a prática religiosa, mas os próprios negros e seus descendentes responsáveis pelos cultos, os quais, mesmo com traços atenuados,

³⁹ Gazeta de Notícias, 13 de março de 1959, p. 1.

⁴⁰ Gazeta de Notícias, 24 de março de 1959, p. 3-4.

estavam ligados aos cultos pagãos, e, por isso, a cor da pele ser um item recorrente nas descrições.

Ademais, os chefes dos terreiros, apesar de executarem os rituais no interior das residências, a fim de serem discretos, muitas vezes eram flagrados com seus filhos de santo em “plena função”. Quando mulheres e crianças compunham o público presente “atuados”, incorporados pelos espíritos, ou apenas acompanhando a cerimônia, ressaltava-se a incapacidade destes de discernir sobre o certo ou errado, verdadeiro ou falso. “A Macumba em alto estilo” fazia homens, mulheres e crianças “vítimas de uma crença absurda propalada pelo espertalhão e explorador da boa fé de incautos místicos. [...] Ainda não estava feito da ação o subdelegado de Marupiara autor da prisão dos macumbeiros do Casa Popular” quando apresou a proprietária de um terreiro que funcionava em sua Jurisdição⁴¹.

Sendo assim, as batidas policiais, seguidas da prisão de pais de santo, eram significativamente anunciadas nos periódicos como forma de demonstrar a atuação da polícia em prol da manutenção da ordem social. Em um dos flagrantes, por exemplo, foram presas vinte e cinco pessoas no Pici, por prática de Macumba. Desse grupo, apenas quatro homens permaneceram encarcerados, apenas por serem considerados chefes do culto, de modo que retirá-los de circulação diminuiria o número de terreiros na cidade⁴².

Essas situações apresentam uma nova espacialidade da população pobre em Fortaleza. Exemplo disso é que a ocupação de áreas ao sul da cidade revela a impossibilidade de permanecer nas proximidades do centro. Daí a ocupação de Pici, Casa Popular e de Marupiara⁴³, bairros adjacentes. O Pici foi o primeiro deles a receber ocupação e infraestrutura urbana de serviços. Surgiu a

⁴¹ Gazeta de notícias, 06 de agosto de 1959, p. 6.

⁴² Correio do Ceará, 20 de janeiro de 1961, p. 8.

⁴³ Recebeu a denominação Demócrito Rocha pela Lei n.º 3.480 de 04/12/1967.

partir de uma pista de pouso utilizada pelos aliados durante a Segunda Guerra Mundial.

Pontua-se que a construção de uma avenida⁴⁴, conectando a pista de pouso do Pici à base do Cocorote⁴⁵, segunda base americana construída em Fortaleza, permitiu a ligação com a Av. João Pessoa, principal via de acesso ao centro desde o distrito de Parangaba. Esse fato possibilitou a ocupação de terrenos até aquele momento desocupados pela escassez de vias de ligação ao centro da cidade. Com a conclusão das atividades na base do Pici, por volta de 1947, algumas construções ali deixadas foram ocupadas, dando início à construção de habitações populares.

Podemos citar o bairro Casa Popular, surgido em 1952, a partir da “Campanha de Extinção dos Mocambos”, empreendida pelos poderes Executivo e Legislativo, sob orientação da Associação de Engenheiros e do Centro Médico de Fortaleza. As residências erguidas compunham-se de “quatro compartimentos pequenos, sem luz elétrica e água encanada” e localizavam-se em área adjacente ao Pici.

Apesar da estrutura deficitária, o Núcleo Presidente Vargas, posteriormente denominado Casa Popular⁴⁶, foi bastante concorrido. As casas eram vendidas com mensalidades cobradas por um período de 20 anos, mas também se previa a construção de habitações para os sem-teto (Jucá, 2003, p. 79).

Salienta-se a participação médica na definição da composição das residências, a fim de garantir salubridade e higiene. A pobreza, ainda, era tratada como questão de saúde pública e sua contenção e disciplinamento permitiria a organização de uma cidade mais saudável, tanto pela oferta de infraestrutura adequada para habitação quanto pela possibilidade de intervir,

⁴⁴ Atual Av. Carneiro de Mendonça.

⁴⁵ A segunda base americana foi construída após constatação da inadequação do local onde foram alocadas as pistas do Pici, pois estas não permitiam o tráfego de aeronaves de grande porte. A pista principal da base aérea do Cocorote corresponde à localização atual do Aeroporto Pinto Martins.

⁴⁶ Recebeu a denominação Henrique Jorge pela Lei n.º 2.487, de 29/10/1963.

por meio desta, nos hábitos dos sujeitos. Acrescenta-se que os primeiros anos da década de 1950 foram marcados pela estiagem.

Nesse período, observou-se novamente o aumento do número de edificações em Fortaleza, especialmente na área nobre. Provavelmente, a mão de obra barata dos migrantes também foi utilizada para erguer as casas populares do Núcleo Presidente Vargas, e a oferta de terrenos livres, sem a vigilância da administração pública como ocorria no centro para evitar a expansão das áreas pobres, possibilitou a ocupação dessa área de Fortaleza⁴⁷.

As denúncias contra as religiões afro-brasileiras eram usadas para controlar as atividades dos sujeitos. Além disso, as falas de vizinhos confirmavam a ação policial, pelo medo de conviver com praticantes da Macumba. Por seu turno, a polícia anunciava suas ações nos jornais, em prol de informar à população seu dever cumprido e garantir para uma parcela da população que a herança negra e indígena responsável pelo atraso do processo civilizatório cearense chegaria a ser banida.

É notório que a relevância do enfrentamento contra terreiros se evidencia no relatório anual publicado no jornal, tendo um dos pontos de destaque como sendo a interdição à prática religiosa afro-brasileira. “O Serviço de Segurança Pessoal e Investigações deu garantia de vida a 38 pessoas, com a prestação de serviços de segurança em número de 17, além de ter interditado mais de 52 terreiros de Macumba”⁴⁸.

Em face disso, a classificação e a hierarquização dos indivíduos quanto às práticas religiosas podem ser compreendidas como emergência do biopoder o qual insere o racismo nos mecanismos de Estado. O racismo, para Foucault (1999), permite estabelecer uma comparação entre as raças na qual

⁴⁷ Calcula-se em 80 milhões de cruzeiros a quantia gasta em construções na cidade no ano de 1951. Para a construção das casas populares, a Fundação Casa Popular recebeu dez milhões, mas calcula-se que, desse valor, apenas quinhentos mil cruzeiros foram utilizados no Núcleo Presidente Vargas (Jucá, 2003).

⁴⁸ Unitário, 06 de janeiro de 1962, p. 4.

a morte da alteridade é vista como o progresso da raça superior. Desse modo, quanto mais os indivíduos degenerados e as espécies inferiores tenderem a desaparecer, mais vigorosa e forte será a espécie dominante. Afinal, eliminar o outro é afastar o perigo biológico que ele oferece, o que não se refere apenas a tirar a vida dos indivíduos, mas “o fato de expor a morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (*op. cit.*, p. 306).

Logo, é possível dizer que a postura repressiva em relação aos sujeitos praticantes de atividades religiosas afro-brasileiras marca a primeira metade do século XX em Fortaleza. As descrições preconceituosas dos praticantes e o anúncio do fechamento de terreiros têm papel determinante sobre a formação da opinião pública quanto ao perigo que a religião oferecia para a ordem e o bem-estar das famílias. Nesse processo, a perseguição e a desqualificação das práticas visam banir a alteridade, a fim de garantir a uniformidade religiosa e a ascensão dos hábitos evoluídos, uma forma de eliminar, ao menos simbolicamente, a presença negra indesejada.

As notícias evidenciam mecanismos de dominação. Entretanto, possibilitam pensar estratégias e táticas utilizadas pelos sujeitos catimbozeiros, macumbeiros e umbandistas para construir suas sociabilidades e permanecerem na cidade. Esses sujeitos, na impossibilidade de confrontar radicalmente o sistema, têm nas fugas e nos disfarces sua resistência silenciosa. Cultuar no subúrbio, nas matas, possuir imagens de santos católicos, fechar as portas e cantar em voz baixa são subversões discretas, cujas implicações éticas e estéticas tornam-se claras na forma de uma recusa em pensar e agir como a maioria, e na criação constante de si e de modos de fazer adaptações às circunstâncias socioespaciais.

Ressalta-se que, mesmo sem manifestações públicas, estamos diante do agir político. Dessa forma, a transgressão passiva é uma rejeição da norma social que abre a possibilidade de constituir novas relações com os outros e com o mundo. Para Arendt (1993,

p. 144), quando “todos estão se deixando levar, impensadamente pelo que os outros fazem e por aquilo em que creem, aqueles que pensam são forçados a mostrar-se, pois sua recusa em aderir torna-se potente, e torna-se, portanto, um tipo de ação”.

Capítulo 2

A cidade em disputa

Na década de 1960, a Umbanda passa a ser outro termo utilizado nas páginas policiais para denominar a Macumba/Catimbó. “Macumbeiras presas pelo 1.º Distrito Policial na manhã de ontem, quando em um terreiro no Morro do Moinho, faziam ritual a ‘Umbanda’ (...)”⁴⁹. Se no imaginário cearense, Macumba e Catimbó designavam uma prática religiosa pagã associada ao animismo fetichista dos mitos e ritos negros, era necessário compor um discurso de evolução espiritual e distinção em relação a essas práticas capaz de permitir à Umbanda ganhar respeito junto à opinião pública.

Mortes causadas por feitiços e infusões povoavam as crônicas policiais. Era necessário evidenciar as diferenças entre Catimbó/Macumba⁵⁰ e a Umbanda, classificando-as em blocos opostos para que esta religião pudesse ser aceita socialmente. No entanto, essas tentativas, muitas vezes, ao invés de exaltar as qualidades da religião e as possibilidades de equilíbrio espiritual que ela poderia oferecer privilegiavam discursos de diferenciação do baixo Espiritismo, nos quais as práticas acima citadas se alocavam, e ainda na possibilidade de se comparar com o exercício da bruxaria, considerada comum, nos países europeus.

A tentativa é menos em desmistificar a religião ou apresentá-la como parte da organização cultural e religiosa brasileira, com a colaboração negra e indígena, e mais em apresentar que essas atividades poderiam ser toleradas, já que na Europa haveria

⁴⁹ Unitário, 12 de janeiro de 1962, p. 6.

⁵⁰ Negrão (1996) demonstra que, em São Paulo, uma estratégia para desassociar a Umbanda da Macumba foi colocar em circulação jornais sobre o Espiritismo de Umbanda, a fim de elaborar uma imagem socialmente aceitável da religião.

congressos para reunir as bruxas do continente que estariam sendo recenseadas com o propósito de controlar suas práticas mágicas. A notícia exalta a iniciativa alemã em combater práticas demoníacas e, ao lado, expõe uma imagem facilmente identificada com uma gira⁵¹.

Em uma das reportagens, a colaboração da Federação Cearense Espírita de Umbanda é explícita quando esta permite que o batismo de uma filha de santo seja presenciado e fotografado. Isso ocorre, ainda que a chamada da matéria, em destaque na primeira página, tenha sido a referência ao uso de cerveja na cerimônia. A ênfase incide sobre as imagens nas quais aparecem o altar e os médiuns durante a gira⁵². Relevante destacar que durante o período de maior repressão, da Macumba e do Catimbó, as páginas policiais eram preenchidas por imagens dos instrumentos utilizados nos rituais e, quando havia altar, este ganhava evidência.

Sendo assim, a ênfase nas imagens tenta suprir a curiosidade dos leitores sobre a Umbanda. Tal necessidade de informar quais elementos compunham e como ocorriam os rituais é uma demonstração da tentativa de tornar a religião tolerável pela sociedade.

No mesmo dia de publicação da matéria sobre a persistência de bruxas no velho continente, houve uma nota, acrescentando a oração proferida durante o batismo na religião. Nela, ressaltavam-se o sucesso de vendas dos exemplares e o pesar de que poucos umbandistas tivessem lido o trabalho. No entanto, seu autor destacou que a maioria dos adeptos da Umbanda pertencia à população com menor escolaridade, ocupante das periferias de Fortaleza, com adesão garantida pela transmissão oral dos costumes, e que as classes abastadas eram figuradas por indivíduos em busca de solução para problemas afetivos e financeiros sem solução por meio da racionalidade dominante.

⁵¹ Correio do Ceará, 22 de janeiro de 1963, p. 8-2.

⁵² Correio do Ceará, 21 de janeiro de 1963, p. 1-6.

Nesse período, o Ceará possuía 66,60% de sua população total analfabeta. Da urbana, esse percentual era de 47,85%⁵³. A maior parte da população praticante da Umbanda residia nas áreas pobres da cidade, o que impossibilitava possuir recursos para adquirir periódicos diariamente, confirmando a hipótese de exposição dos ritos para a classe média cearense. Portanto, na tentativa de reduzir a perseguição aos praticantes do culto e o preconceito contra a Umbanda, as informações disponibilizadas salientam a necessidade de diferenciação entre essa religião e a Macumba para a classe média urbana.

Pordeus Jr. (2000) ajuda a reforçar esse argumento, ao salientar a estratégia de editar milhares de livros sobre Kardecismo e Umbanda em um país cuja maioria da população era analfabeta e enfatizar, por meio dessas publicações, o caráter de desenvolvimento espiritual vinculado à evolução moral, sendo esta possível desde que fossem realizadas as escolhas morais orientadas pela doutrina, capazes de explicar a vida de cada sujeito e dar respostas ao processo de ascensão social em uma sociedade hierárquica. O Espiritismo de Umbanda seria, assim, um movimento da classe média, cuja intenção seria salvar as classes inferiores de suas práticas pagãs e imorais por meio da reelaboração das práticas rituais ou culturais afro-brasileiras.

As tentativas de mostrar essa Umbanda como uma religião sem caráter mágico, destituindo-a dos elementos negros que poderiam corromper a sociedade cearense, muitas vezes viabilizam a produção de argumentos contra seus praticantes, como observado há pouco. Fazer circular informações sobre os ritos da religião em jornais de circulação diária é copiar uma estratégia utilizada pelo espiritismo kardecista. Não é demais dizer, recorrendo a Scott (2003), que os subordinados, amiúde, para apagar as marcas de sua resistência e torná-la sutil ao ponto de ser ignorada e até aceita, reproduzem práticas dominantes e o discurso oficial.

⁵³ Censo de 1960.

Parece-nos que a essa religião garantia a venda de exemplares por despertar a curiosidade da população sobre um fenômeno que, apesar de bastante conhecido com a denominação Macumba, ganhava nova roupagem e despertava interesse como Espiritismo de Umbanda. O movimento de exposição dos ritos para as classes médias parece uma tendência dos periódicos cearenses, ainda que sem retirar completamente o teor preconceituoso; afinal, a classe social dos sujeitos e a estrutura das residências onde funcionavam os terreiros atestam a distinção social entre os leitores curiosos e os praticantes da religião. Rituais de cura espiritual e física são apresentados com destaque para o cenário, bem como um altar com uma cama à frente coberta por um lençol branco e por instrumentos utilizados no procedimento. Nesse caso, era uma cirurgia de apêndice.

A operação foi realizada em uma casa de taipa nas matas do Siqueira, presenciado apenas por dez adeptos da Umbanda que ajudaram no trabalho. [...] Há vários anos Maria do Carmo sofria horríveis dores do lado direito. Depois de algumas consultas médicas concluiu sofrer de apendicite. Várias crises se sucederam. Em seu terreiro fez consultas aos 'caboclos', que lhe ensinaram que tomando óleo de pequi poderia curar-se. Tal não aconteceu. As dores desapareceram, mas com o correr do tempo voltavam. Consultou um médico que lhe faria a operação [...] pela importância de 32 mil cruzeiros. Era pobre não dispunha dessa quantia. Viajou então para Campos Belos para passar uns dias de repouso. No primeiro dia não suportou as dores e regressou a Fortaleza [...], indo até o terreiro para uma nova consulta com os 'caboclos do além [...] lhe aconselharam que se submetesse a operação ali mesmo no centro [...] ⁵⁴.

Somado a isso, vale dizer ainda que as análises acerca da institucionalização da Umbanda destacam o tratamento diferenciado recebido no Estado Novo e na Ditadura Militar.

⁵⁴ Unitário, 6 de março de 1963, p. 8-2.

Naquele momento histórico, mesmo com a difusão do discurso de miscigenação e democracia racial, as notícias nos periódicos evidenciavam a repressão policial contra as religiões afro-brasileiras. Já a ditadura instituída em 1964 não negou aos umbandistas o direito à prática religiosa; ao contrário, foi sob o regime militar que o registro dos centros de Umbanda deixou a jurisdição policial e passou para civil, bem como essa religião passou a constar no censo oficial (Brow, 1985).

Para Gonçalves Silva (1994), a religião soube aproveitar o antagonismo entre o regime militar e os setores “radicais” da Igreja Católica, simpatizantes dos partidos de esquerda, permitindo nesse período a realização das atividades dos terreiros, sem a perseguição característica das décadas anteriores. Em Fortaleza, a diminuição do cerceamento das atividades já foi sentida a partir de 1963.

Dois anos depois, a Federação Espírita Cearense de Umbanda, a fim de projetar socialmente a religião e firmar “compromisso com o desenvolvimento” de Fortaleza e do estado, realizou uma festa em homenagem à Iemanjá no Estádio Presidente Vargas⁵⁵, com o propósito de angariar fundos para a construção de uma Escola Doméstica. O interesse das classes médias e das elites cearenses em conhecer a religião e o apoio de médicos, intelectuais, advogados e políticos referendam o espetáculo, cuja intenção era repetir o sucesso de atividade semelhante realizada pela secretaria de turismo do Rio de Janeiro, quando 80 mil pessoas foram ao Maracanã⁵⁶.

A matéria informava ao público interessado que os indivíduos a se apresentarem e os rituais a serem realizados eram os mesmos praticados na Festa de Iemanjá⁵⁷. Parece-nos uma tentativa de afirmar que, mesmo sendo executado em um campo esportivo, o ritual terá a veracidade do realizado na orla marítima

⁵⁵ Para mais informações sobre a Festa de Iemanjá no Estádio Presidente Vargas consultar Almeida (2023).

⁵⁶ Unitário, 11 de agosto de 1965, p. 8.

⁵⁷ *Ibid.*

de Fortaleza⁵⁸, contemplando a curiosidade da sociedade fortalezense. Apesar de não indicar a localização exata da homenagem fotografada, deduzimos ser a Praia do Futuro ou adjacências, pois a imagem revela umbandistas com suas roupas de ração brancas à beira mar⁵⁹.

Cabe pontuar que a execução da festa de Iemanjá na Praia do Futuro e proximidades associa-se a três fatores. Primeiro, a zona de praia entre Iracema e Mucuripe⁶⁰ era área de lazer da elite de Fortaleza. Lá, também estavam instalados os casarões de famílias importantes, até a década de 1950, enquanto nas proximidades do porto do Mucuripe estavam colônias de pescadores.

Depois, vale levar em conta o precário sistema de esgotos de Fortaleza, instalado em 1927 apenas na área central, era diretamente canalizado para o mar, sem tratamento na Praia Formosa, ocasionando a poluição da área. Além disso, a zona de praia no Arraial Moura Brasil, Pirambu e adjacências era ocupada por casebres, impossibilitando a execução dos rituais. A propósito, Jucá (2003) salienta sobre os anos de 1940 e 1950, o sofrimento da população residente nesse recorte espacial da cidade quando as taperas eram invadidas ou mesmo derrubadas pela ação das marés.

Terceiro, a Praia do Futuro proporcionava discrição aos umbandistas, pois a população pobre que a ocupou se concentrou nas imediações do porto do Mucuripe e não existiam vias de acesso ligando a orla marítima ao centro. Além das imediações do

⁵⁸ Essa é a primeira notícia sobre a homenagem para Janaína e sobre a autoapresentação pública da Umbanda. Em 1981, o jornal O Povo veio a datar a festa na década de 1950, oficializada entre os terreiros em 1954; mas, em virtude da perseguição as religiões afro-brasileiras, só fora noticiada publicamente na década de 1960.

⁵⁹ A notícia veiculada pelo jornal Unitário em 11/08/1965 indica que a fotografia foi retirada no ano anterior, quando os repórteres foram à praia cobrir a Festa de Iemanjá. Esse é o primeiro registro imagético da celebração encontrado nos periódicos de Fortaleza.

⁶⁰ Compreende as praias de Iracema, Meireles, Volta da Jurema e Mucuripe.

porto, a praia estava livre de observadores e possíveis curiosos, permitindo a realização dos rituais sem maiores temores (apesar da área entre o farol do Mucuripe e a margem esquerda do rio Cocó já conhecer um franco processo de loteamento em 1950).

O chamado sítio Cocó foi loteado pela Imobiliária Antônio Diogo. Possuía sete quilômetros de comprimento e seiscentos metros de largura, compreendendo a Praia Antônio Diogo, posteriormente, denominada Praia do Futuro. Para Costa (1988), o loteamento dessa zona de praia surgiu como possibilidade de suprir a necessidade da elite de Fortaleza por outro local para diversão, lazer e entretenimento, isto é, longe da população pobre que começava a frequentar a Praia de Iracema, cujo acesso fora facilitado pela implantação de linhas de ônibus.

Esperava-se, segundo Abreu Júnior (2005), a expansão da cidade para o Leste quando o porto do Mucuripe estivesse em pleno funcionamento, no final dos anos quarenta, e depois da construção do Hospital Geral de Fortaleza e da Cervejaria Astra (Brahma), no início dos anos sessenta. Nesse momento, a Praia do Futuro deixou de “ser um local distante para ser uma fronteira a ser alcançada pela especulação imobiliária” (*op. cit.*, p. 39). Em 1968, era procurada para lazer, sendo divulgada na mídia cearense como local cuja potência era transformar-se em uma Copacabana.

Aliás, a matéria intitulada “A Avenida do Futuro” enfatizava a necessidade de dotar a praia de infraestrutura, alargando avenidas e instalando iluminação pública⁶¹. O ordenamento urbano reivindicado não se fundava apenas na constituição de uma nova área de lazer, mas no provável crescimento imobiliário da área leste de Fortaleza devido ao aumento do número de frequentadores da praia (Falcão da Silva, 2006).

Nesse período, a Festa de Iemanjá podia ocorrer sem grandes intervenções ou conflitos porque a Umbanda havia sido reconhecida pelo Estado brasileiro. E, embora a Praia do Futuro

⁶¹ Reportagem utilizada por Abreu Júnior (2005). O Povo, 22 de abril de 1968.

despontasse como palco de lazer, a frequência era reduzida. Se na maior parte do ano os pais de santo e terreiros figuravam nas páginas policiais dos periódicos, ou em discussões em torno de atos de bruxaria, a homenagem para Janaina garantia, ao ser o espaço-tempo de admissão da religião em Fortaleza, a sua visibilidade e permitia discutir os elementos constituintes dos ritos umbandistas ao situá-los em relação aos grupos constituintes do povo brasileiro.

Elaborava, assim, um discurso que, simultaneamente, diminuía as contribuições africanas e valorizava a presença indígena, como será possível notar na sequência.

O culto de Iemanjá como os demais cultos umbandistas no Ceará, como em todo o litoral com exceção de Pernambuco, Bahia e Guanabara, se filia muito mais a tradição indígena que as origens africanas, embora existam muitos pontos comuns com a tradição negra⁶².

O catolicismo também é chamado a compor o discurso sobre a Umbanda, a fim de demonstrar que, apesar de ter elementos indígenas, essa religião se associa ao Cristianismo por acreditar na existência de Deus. Ao se referir a esses três elementos colaboradores da constituição da Umbanda, é destacada a brasilidade da religião, ou seja, quando se afirma que a reconstrução das contribuições indígena, africana e europeia, garantiam sua originalidade. Mesmo assim, enfatiza-se as aproximações com o Catolicismo ao salientar a frequência de umbandistas nos templos católicos e descrever as orações que abrem e fecham as giras.

Portanto, definir o campo da Umbanda, sua constituição, bem como as matrizes das quais seus rituais são derivados indica a necessidade de conhecer e controlar um elemento ainda desconhecido, cuja avaliação não pode ocorrer fora do discurso científico dominante. A narrativa mescla o discurso da

⁶² Gazeta de Notícias, 16 de agosto de 1968, p. 4.

democracia racial e da miscigenação, com vistas a expô-la como religião intrinsecamente brasileira. Por isso, o elemento católico é enfatizado, buscando minimizar as colaborações africanas e indígenas, ainda que as contribuições deste grupo sejam identificadas como a marca da religião em Fortaleza. Mesmo assim, a festa é definida como “um espetáculo bizarro em que misturam folclore, misticismo e fé”⁶³.

A matéria recorreu ainda às conclusões de Roger Bastide⁶⁴ acerca do sincretismo religioso no nordeste brasileiro. Corrobora-se com esse autor acerca da predominante colaboração indígena no Ceará. A descrição da festa pautada no discurso científico apresenta uma transformação apenas superficial em relação à criminalização predominante até o início da década de 1960, pois no mesmo texto enfatiza-se a incongruência entre o Catolicismo predominante no Ceará e à presença crescente da Macumba ou Catimbó em Fortaleza, ao apontar a incompetência de eliminar os traços da escravidão. Dessa forma, ao recorrer aos argumentos desse sociólogo salienta-se a necessidade de minimizar a presença negra por considerá-la prejudicial para a civilidade cearense.

A miscigenação, com destaque para o indígena, é apontada como responsável pela constituição da nacionalidade e do Espiritismo de Umbanda que seria, por seu caráter múltiplo, a verdadeira religião brasileira. Oliveira (2007) destaca que o caráter nacionalista atribuído a esse Espiritismo era parte de um conjunto de estratégias de legitimação que incluíam a institucionalização de uma nova religião e um discurso evolucionista da sociedade brasileira da qual índios, negros e brancos participavam. A religião seria, assim, parte de um projeto político e ideológico

⁶³ Gazeta de Notícias, 16 de agosto de 1968, p. 1.

⁶⁴ BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945

derivado do Estado Novo, que exaltava o caráter mestiço do Brasil⁶⁵.

Ortiz (1991) interpreta a Umbanda pelo mesmo princípio. Também cria o conceito de “religião endógena”, pretendendo demonstrar que os atores do movimento umbandista ultrapassaram as fronteiras do sincretismo espontâneo ao promover um sincretismo racionalizado a partir de diretrizes de mundo que, apesar de fundir práticas negras e indígenas, as submetiam à interpretação cristã do espiritismo kardecista, ao destacar que as práticas afro-ameríndias presentes sofreriam evolução constante até desaparecer completamente. Segundo esse autor, sem a condução intelectual que estabeleceu normas para a Umbanda, esta não existiria, pois seriam apenas manifestações heterogêneas de rituais afro-brasileiros⁶⁶.

Ele também destaca que a legitimação dessa religião só era possível pela atuação de intelectuais capazes de protagonizar a constituição de uma história da religião que demonstrasse sua existência milenar e comprovasse a não contradição de sua existência em uma sociedade urbana e industrial. Assim, os “intelectuais da religião” estabeleceram diretrizes em acordo com os valores da sociedade dominante: primeiro, comprovar que a religião era herdeira de uma tradição milenar; segundo, evidenciar a existência de uma doutrina filosófica e moral que coordenasse a conduta ética dos adeptos; e, terceiro, amparar na ciência as práticas mágicas.

A ênfase no Catolicismo e não no Kardecismo, como colaboração civilizada ao culto marca a narrativa da Festa de Iemanjá de 1968. No entanto, essa doutrina doa parte de seu nome

⁶⁵ Apesar de Oliveira (2007), analisar a constituição do Espiritismo de Umbanda entre as décadas de 1930 e 1940. Percebe-se que o discurso de nacionalidade da religião é pertinente três décadas depois.

⁶⁶ Ao considerar a Umbanda uma síntese religiosa indígena, africana e europeia, Ortiz (1991) amplia a proposta de Bastide (1971) para quem ela é uma religião negra fruto da necessidade de o homem negro se inserir na sociedade de classes urbano-industrial.

para a oficialização da Umbanda como religião. Como matriz, há o questionamento acerca dos limites entre Espiritismo, Macumba e Umbanda e, por isso, o Kardecismo é, muitas vezes, chamado a classificar os fenômenos em evidência na cena pública de Fortaleza.

O cel. Ednard Weyne, espírita, acompanhou a reportagem presenciando o fenômeno de incorporação de Antônio Raimundo Azevedo. Não teve dúvidas em declarar que a incorporação era autêntica, esclarecendo que a mediunidade ainda é anímica, com todos os sintomas da linha de Umbanda. Assinalou que o fenômeno ainda se manifesta imperfeito, talvez devido ao sincretismo religioso e à forte influência que ainda exerce sobre o menino a sua formação religiosa-católica [...] ⁶⁷.

Nesse sentido, o Kardecismo é convidado a classificar como verdadeiros ou falsos os fenômenos de incorporação, bem como avaliar a salubridade das práticas ao considerar as influências religiosas que atuam sobre o médium. Há uma hierarquização das influências ou interferências da manifestação dos espíritos no corpo. O animismo é destacado pela descrição do altar construído pelo menino para cultuar as divindades (das referências feitas a Oxalá e à Iemanjá, do ponto de Cosme e Damião cantado após a incorporação, acompanhado dos movimentos do corpo enquanto faz as curas). Já a influência católica apenas não permitiria a perfeição da manifestação.

É preciso levar em conta que as posições sociais ocupadas pelos sujeitos presentes nessa narrativa evidenciam as condições de constituição do discurso sobre a Umbanda, reforçando-a como fenômeno causado pela baixa escolaridade da população e pela miséria. Para isso, precisamos refletir sobre o seguinte cenário: de um lado, um menino de dez anos, filho de uma lavadeira e de um operário, residentes em um casebre na favela da Rua José Bastos,

⁶⁷ Correio do Ceará, 17 de janeiro de 1969, p. 9.

enquanto de outro, seu avaliador, um coronel pertencente à classe média de Fortaleza.

Outra reportagem a focar a mediunidade do menino como fenômeno messiânico informa haver por parte dos kardecistas preocupações em relação ao avanço da Umbanda em Fortaleza. Os relatos de cura praticada pelo garoto estariam sendo utilizados pelos pais de santo como argumento para as doutrinações na linha umbandista, bem como estariam convidando-o para participarem de sessões em seus terreiros⁶⁸.

A validação ou informação de fenômenos mediúnicos na Umbanda pelos kardecistas evidencia a desigualdade de poder entre os sujeitos envolvidos nessas práticas. Ao anunciar o avanço ou primitivismo do ritual religioso, a análise de incorporações servia para controlar os sujeitos e as atividades religiosas.

A qualificação das atividades umbandistas pelo Kardecismo data, oficialmente, de 1926, quando a Federação Espírita Brasileira, FEB, decidiu, em reunião, que as manifestações de caboclos e pretos velhos eram Espiritismo, mas não doutrina espírita. Por isso, apesar de reconhecê-las, informava que os filiados não deveriam adotá-las por não ser uma forma de trabalho eficiente. Essa resolução da FEB favoreceu a adoção do termo espírita pelos umbandistas. Em 1953, o Conselho Federativo Nacional da FEB aprovou manifesto cuja intenção era comprovar que Umbanda não era Espiritismo, o qual foi rejeitado pela diretoria dessa instituição. E, em 1978, o conselho e a diretoria concordaram em, oficialmente, realizar tal declaração (Lacerda da Silva, 1995).

De acordo com Giumbelli (2003), primeiro há a distinção entre verdadeiro e falso Espiritismo formulada pela FEB, por meio de dois processos⁶⁹: os conflitos com agentes repressivos nos quais a instituição se envolveu até a primeira metade da década de

⁶⁸ Correio do Ceará, 22 de janeiro de 1969, p. 9.

⁶⁹ No Livro dos Médiuns, Kardec dedica um capítulo às formas espúrias de Espiritismo nas quais se incluem a fraude e o charlatanismo.

vinte por exercício ilegal da medicina, cuja defesa era que a mediunidade não era profissão, mas dom a serviço da misericórdia divina. Tratava-se, portanto, de uma restrição da realização dos trabalhos práticos⁷⁰, sendo permitidas as comunicações de guias e as atividades de médiuns receiptistas. Buscava-se definir que o Espiritismo praticado pela FEB, e aqueles que seguiam suas orientações era verdadeiro, enquanto outras atividades com ganhos pecuniários não o eram.

A distinção entre o verdadeiro e o falso desembocará no baixo Espiritismo associado às religiões afro-brasileiras cujo caráter relacional remete para a existência de um alto. O autor salienta, no entanto, que não havia por parte da FEB associação direta entre falso ou baixo com rituais, crenças ou personagens negros. A posição da federação era doutrinária, a fim de conduzir a elevação moral. “Baixo Espiritismo”, “falso Espiritismo” e “magia negra” serão expressões utilizadas por jornalistas e policiais, que as utilizaram para orientar a repressão aos terreiros, justificada pela garantia da saúde pública. A esse respeito, cumpre ainda dizer que as expressões “traduzem uma perspectiva que consiste em tomar o ‘Espiritismo’ como referência geral para apreender e traçar distinções hierarquizantes em um campo de práticas bastante variadas” (Giumbelli, 2002, p. 202).

A relação entre espiritismo kardecista e espiritismo de Umbanda, como podemos observar, não é uma aproximação sem conflitos. As distinções operavam como formas de classificar e hierarquizar os sujeitos praticantes, quanto à evolução espiritual e material, já que os espíritas eram considerados intelectuais e moralmente evoluídos enquanto os umbandistas estavam em estágio inicial de desenvolvimento. É, portanto, válido observar que os mentores espirituais,

⁷⁰ Sessões reservados à manifestação espontânea ou induzida de espíritos sofreadores.

consideram o movimento de Umbanda uma sequência ou aspiração religiosa muitíssimo natural e destinada a atender uma fase de graduação espiritual do homem. [...]. As finalidades da Umbanda e do espiritismo (kardecismo), vejamos: não é conveniente confundir ambos. O gênero de trabalho e função do Espiritismo abrange o conjunto de criaturas que já se mostram em condições de ativar o seu progresso espiritual independente de formas do mundo material. A Umbanda no entanto é mensagem endereçada aos homens que ainda requerem o ponto de apoio nas imagens, nos símbolos e fenômeno mediúnico, para focalizar a sua emotividade religiosa. Mas não importa se o indivíduo é espírita ou umbandista, porém, interessa a sua conduta e o seu procedimento junto à humanidade⁷¹.

Nesse contexto, a aproximação do espiritismo kardecista se mostrará necessária para a inserção social dos adeptos e aceitação pela sociedade mais ampla, pois do Espiritismo, a Umbanda retirou a valorização que o ingresso de brancos proporcionou ao culto e à possibilidade de institucionalização. E, ao invés de degenerar-se e desaparecer, o culto sobreviveu, “não se anulando ante os aliados eventuais e inimigos de outrora, mas talhado rigorosamente à sua maneira crença e prática, divindades e cerimônias” (Carneiro, 1964, p. 169). O momento histórico que exigiu a aproximação com o Kardecismo para garantir aceitação social e liberdade de culto foi superado, já que a rubrica Espiritismo apaziguava conflitos com a moralidade católica dominante, ainda que hoje seja necessário para as associações combater reportagens tendenciosas que ligam as práticas umbandistas à criminalidade e exigir, muitas vezes, legalmente reparação por danos morais.

Vale também dizer que a influência do Espiritismo na Umbanda está mais nas produções intelectuais do que na prática dos terreiros. Sá Jr. (2004) afirma que não houve morte branca do feiticeiro negro. Há uma sobreposição simbólica de alguns

⁷¹ Correio do Ceará, 06 de janeiro de 1975, p. 13.

elementos para fins de legitimação que não implicou a negação do negro, apenas na adoção do discurso kardecista para aceitação social do culto. Em discurso, houve negação da África; entretanto, no cotidiano dos terreiros as entidades negras e as práticas mágicas nunca deixaram de se manifestar e de realizar suas atividades⁷². O feiticeiro negro não morreu vitimado pelo desejo de ascensão social dos “mulatos de alma branca”, uma vez que a magia jamais deixou de existir, sendo apenas realizada de forma mais restrita para minimizar as perseguições policiais e da opinião pública⁷³.

Cumpra salientar que a classe social dos pais e filhos de santo é utilizada para justificar a existência da Umbanda. As descrições realizadas sobre a Festa de Iemanjá demonstram que a observação e a descrição dos fatos a caracterizam como atividade profana ligada a sujeitos sem escolaridade e amorais e, ao descrevê-los fisicamente, indica os traços fenóticos dos indivíduos afeitos àquele tipo de religiosidade ou divertimento. Isso, indiretamente, aponta que essa religião possuía classe social e traços físicos específicos, como demonstra um dos trechos de uma matéria da Gazeta de Notícias.

Como sempre a praia se transformou na catedral da Umbanda, a céu aberto. Aqui, acolá os terreiros dispostos em círculos. Mulheres feias, pouco bonitas e homens carrancudos, em esgares indefectíveis emolduram um quadro grotesco. [...] uma mulata esguia, de coxas torneadas e em maiô de duas peças, desloca as atenções dos fiéis. Ela vai e vem sob os olhares de todos e sem que se distinga o que se diz, vai xingando quem lhe quer fazer a corte [...] Enquanto arranca da areia uma garrafa de cachaça cuidadosamente escondida, um popular já com muitas na cabeça, faz o repórter anotar novamente: ‘Divertimento de pobre é esse

⁷² Esse autor critica as análises de Bastide (1971) e Ortiz (1991) para quem o elemento negro é completamente anulado.

⁷³ Ortiz (1991) considera que a Umbanda é codificada por brancos e mulatos de alma branca que anseiam por inserção social e, por isso, reproduzem o habitus da classe dominante em seu comportamento religioso.

mesmo.'. Na verdade, sua observação ficou difícil de ser compreendida corretamente. Afinal, o que é divertimento de pobre: festejar Iemanjá ou paquerar as crioulas bem dotadas?⁷⁴

O local da cidade onde os pais de santo residiam e realizavam as atividades religiosas perdeu destaque, pouco a pouco. Não se podia mais isolar áreas onde tal religião fosse endêmica, as quais deveriam ser vigiadas, e a circulação dos indivíduos controlada para não contaminar a cidade, como ocorreu com o Arraial Moura Brasil. Estabelecer um dia para realizar a visibilidade garantia à Umbanda ser parte de Fortaleza era preciso, então, definir quem praticava ou não do culto pela identificação da classe social do sujeito.

A partir desse recorte social, os periódicos locais⁷⁵ passam a narrar a Umbanda cearense pelas observações realizadas na Festa de Iemanjá, descrevendo o ambiente como de volúpia e de embriaguez, definindo que, mesmo com permissão para homenagear Iemanjá na praia, isso não deve ser prática para pessoas com boas maneiras. Sendo assim, a classe social é o alvo da descrição, a fim de estigmatizar os umbandistas, ao atribuir a esses hábitos de indivíduos sem escolarização e, concomitantemente, associar a isso a moral pouco elevada.

A questão moral sobressai quando analisamos a presença feminina na descrição da festa. Enquanto para as jovens, destaca-se a sensualidade, para as senhoras sobressai a aparência alcoolizada e a astúcia para ludibriar os ingênuos. Para definir a moral de um grupo, é necessário, apenas, avaliar a postura das mulheres que o compõem, não é, sem motivo, que, em diferentes momentos, elas ganham centralidade nas descrições: "Uma mulata de 20 anos, nova, os seios pendendo para fora da roupa, dança um cateretê selvagem"⁷⁶.

⁷⁴ Gazeta de Notícias, 19 de agosto de 1973, p. 1.

⁷⁵ Gazeta de Notícias, 19 de agosto de 1973, p. 1.

⁷⁶ Unitário, 11 de fevereiro de 1938, p. 8.

As preocupações em relação às práticas umbandistas se intensificam quando a adesão ao culto deixa de ser exclusividade de sujeitos de baixa escolaridade. Nesse momento, a Igreja Católica expressa sua avaliação acerca da religião, considerando-a um fenômeno passageiro, típico daqueles que desconhecem o Evangelho, mas que pode ser revertido com os estudos necessários. Ao ser questionado, por exemplo, acerca do caráter político que a ampliação do número de adeptos dessa religião poderia possuir, o arcebispo de Fortaleza na década de 1970, assim considerou:

Surgem certas religiões que ganham, durante algum tempo, grande adesão do povo. Entre nós, não podemos negar isso, está havendo uma adesão bastante maciça à Macumba, eu não diria só do povo – do povo simples e ignorante – mas até do povo que nós chamamos de certa elite. Como explicar esse fenômeno, eu não saberia dar uma explicação política⁷⁷.

Ao se referir à Umbanda como Macumba, o arcebispo elege uma forma política de exposição. De forma bastante sutil, buscou alertar a sociedade cearense que não há distinção entre as duas práticas e, portanto, ao aderir a essa religião, concordou-se com os aspectos negativos da magia anunciados nas páginas policiais dos periódicos locais⁷⁸. Como vemos, posicionar, no mesmo patamar, “criminosos” e indivíduos que se queriam distintos socialmente, por sua escolaridade ou status social, era uma forma de inibir o interesse das pessoas em conhecer os rituais.

Da popularidade que a Umbanda ganhava em Fortaleza e da preocupação da Igreja Católica, o resultado foi, por parte desta, a organização de uma procissão mariana apoiada pelos aparelhos de manutenção da ordem e dos bons costumes, a fim de concorrer

⁷⁷ Gazeta de Notícias, 19 de agosto de 1973, p. 1.

⁷⁸ Quando a Umbanda inicia a tentativa de diferenciar-se da Macumba/Catimbó, as prisões aos pais de santo não ocorrem mais pela prática religiosa em si, mas por acusações de uso e tráfico de maconha.

com a audiência da Festa de Iemanjá. Em 1973, os dois eventos são noticiados lado a lado, chamando atenção à relação do Catolicismo com as forças armadas e a polícia⁷⁹, as quais não só fariam a segurança do local como participariam ativamente, concedendo honras militares à procissão católica.

Como é notório perceber, o cortejo mariano evidenciou a relação da Igreja com os aparelhos mantenedores da ordem em Fortaleza, bem como elaborou um discurso para garantir a subordinação da Umbanda. Esta, por não ser amparada pelas instituições militares e policiais, era em si uma forma religiosa subversiva. Diante disso, compreendemos a procissão realizada para concorrer com a Festa de Iemanjá como a organização de uma cerimônia para encenar o poder na qual se diferencia dominantes e dominados.

Segundo Scott (2003), uma das formas de controle da cena pública pelos grupos dominantes são as cerimônias que divulgam imagens poderosas e coesas ao demonstrar organização e hierarquia. Aliás, as encenações públicas servem para garantir a coesão do grupo dominante, permitindo a ele ver como natural sua posição diante dos demais. À união, cabe pontuar, é relevante porque impacta na unanimidade, sem deixar brechas para a contestação do outro. Desse modo, a cerimônia reforça o poder e exclui tanto o outro quanto as possibilidades de expressão de uma opinião divergente.

Portanto, a procissão mariana evidencia uma das estratégias utilizadas para invisibilizar a Umbanda, pois foi realizada no momento em que essa religião conquistou o direito de aparecer publicamente na cidade, legitimando a presença de outros sujeitos e de outras práticas em relação ao sagrado. Anteriormente, as estratégias de invisibilidade utilizadas eram a ocultação, a estigmatização dos sujeitos, a marginalização da existência e, por fim, a estruturação do consenso por meio de notícias de jornal.

⁷⁹ Em 1974, evento semelhante deu início à semana do exército na capital cearense.

Essas estratégias são, para Scott (2003), formas de manutenção do discurso público elaborado pelos grupos dominantes.

As reportagens sobre a procissão católica, concomitantemente, enfatizaram a encenação pública. Estiveram voltadas para essas estratégias discursivas ao observarmos que o discurso oficial da Igreja Católica em Fortaleza não tenha sido questionado nem acompanhado de declaração de umbandistas.

Diante desse cenário, a acomodação dos terreiros em organizações da sociedade civil evidencia a disposição dos umbandistas em reivindicar liberdade de expressão por meio da atuação política⁸⁰. A Festa de Iemanjá executada publicamente é uma conquista da Federação Espírita de Umbanda, cujos confrontos com o poder público ocorreram desde o registro do primeiro terreiro na capital cearense, do qual a entidade se originou. Além disso, os investimentos da União Cearense Espírita de Umbanda, em veicular informações sobre os rituais, indicam táticas de ação que ampliam a visibilidade da religião, mesmo que se possa criticar a orientação em elaborar um discurso socialmente aceitável.

Precisamos destacar que a identificação da Umbanda como Macumba é constante nas descrições e nas informações presentes nos periódicos de Fortaleza. Aquela religião, apesar de ter se esforçado discursivamente para desvincular-se do epíteto “Macumba”, não logrou êxito. Ao tornar a Festa de Iemanjá na Paria do Futuro parte de seu calendário religioso, a Umbanda forçou a constituição de um espaço público onde sujeitos negros e indígenas, ou com essas ascendências, podiam se expressar e serem vistos.

A cena pública de Fortaleza, caracterizada pelos periódicos em circulação, já apresentava essa religião e seus elementos constituintes há algum tempo, esforçando-se para defini-la e delimitá-la, a fim de afastar dela os aspectos mágicos. Com a

⁸⁰ Em 1973, podemos informar a existência de duas instituições que organizavam as ações públicas e políticas da Umbanda em Fortaleza: União Espírita Cearense de Umbanda e Federação Espírita Cearense de Umbanda.

colaboração dos pais de santo que permitiam o registro fotográfico dos rituais e a cooperação das organizações civis, buscava-se não somente atestar o caráter positivo da Umbanda, mas também distanciá-la da feitiçaria.

Por sinal, uma das notícias que coletei identifica os polos constituintes da Macumba e, para isso, a distinção entre Umbanda e Quimbanda, ao indicá-las, respectivamente, como lado positivo e negativo das forças cósmicas e vitais⁸¹. Tal observação assemelha-se à divisão da religião em gradientes ou *continuum* propostos por Ortiz (1991) e Negrão (1996).

É possível entender, portanto, que a Macumba seja formada tanto pela Umbanda quanto pela Quimbanda. Esta trabalha exclusivamente para o mal, invocando exus⁸² e quiumbas⁸³, cujos rituais são caracterizados pelo uso de bebidas, charutos e sacralização de animais. Cabe lembrar que a organização de cânticos, tambores e danças é semelhante em ambas, mas os pais de santo, cujos rituais eram identificados como de Quimbanda, eram considerados vigaristas, uma vez que não exercitam a missão espiritual da Umbanda, ou seja, a prática do bem.

A Umbanda, segundo os adeptos, é a manifestação branca da Macumba, ou seja, aqueles trabalhos voltados para o bem das pessoas da terra, tendo como principal Orixá o 'Grande Pai Oxalá, chefe supremo de todos os orixás. Oxalá para os umbandistas é como Jesus Cristo para os católicos e os Orixás são os santos da religião católica. Na Macumba existe também a parte do mal, chamada de Quimbanda ou magia negra, com a principal linha formada por mais de trezentos exus. Na Quimbanda são invocados espíritos sem luz que, em troca de oferendas fazem qualquer tipo

⁸¹ Unitário, 20 de junho de 1976, p. 1.

⁸² Exus na umbanda e no domblé são entidades espirituais que atuam na comunicação entre o mundo espiritual e o mundo terreno, no entanto na leitura eurocêntrica das religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras é descrito como a representação do diabo.

⁸³ Quiumbas são espíritos desencarnados que não evoluíram e podem causar perturbações na vida de médiuns e consulentes, adeptos ou não da religião.

de trabalho. Perguntamos a um macumbeiro se um trabalho da Quimbanda poderia matar ou tornar doente qualquer pessoa. Ele respondeu que sim, dependendo do médium que realizou o trabalho. Existem mais de dois mil terreiros de Macumba em Fortaleza e quase cinco mil em todo o estado. Dentre estes inúmeros são considerados falsos terreiros [...] ⁸⁴.

Em uma teoria geral da evolução das religiões realizada pelos “intelectuais da religião”, com base no Kardecismo, a Quimbanda pode ser vista como um estágio atrasado da Umbanda por referir-se aos elementos mágico-religiosos africanos. Como destaca Ortiz (1991, p. 146), “a quimbanda nada mais é do que a Macumba vista pelo olho moralizador dos umbandistas”. Ela demonstra a incapacidade do elemento africano de se integrar à sociedade brasileira, traduzido pela marginalidade dos exus, os quais seriam insurretos contra a ordem umbandista, ao trabalharem para a conquista de ganhos materiais e afetivos; e também contra a ordem da sociedade brasileira, que relegaria aos negros as piores posições e ocupações na escala social.

Associada à Macumba, como lado negativo da Umbanda, a Quimbanda exhibe o drama de uma camada social que é cultural e socialmente excluída (Ortiz, 1991). Salienta-se que a magia se disfarça no discurso socialmente legítimo, pois as escolhas ideológicas para que a Umbanda seja aceita implicam a dissimulação do caráter mágico religioso que a compõe. Não há rejeição do caráter mágico das práticas.

Ortiz (1991) realiza uma separação entre as práticas mágico-religiosas como características das zonas rurais e, daí, a adesão à organização de culto de acordo com a *intelligentzia* religiosa para áreas urbanas, justificando a afirmação por considerar que, no campo, a vigilância direta e a coibição policial eram menos incisivas. Por outro lado, na cidade a diligência policial constante

⁸⁴ Unitário, 20 de junho de 1976, p. 20.

cercearia a liberdade de culto, tornando as práticas mais civilizadas.

Questionamos a interpretação a partir de duas questões que se impõem, ao menos para a realidade cearense. Primeiro, na zona rural, haveria a compressão do espaço de culto pela não propriedade da terra, e, ainda que as práticas de curandeirismo sejam comuns, estão vinculadas ao catolicismo popular. Segundo, a cidade possibilitaria a magia pela impessoalidade, mesmo com o cerceamento policial.

Considera-se, além disso, que a manutenção dos espaços de culto torna-se difícil pela necessidade de pagar pelo espaço urbano, o que paulatinamente empurra os terreiros para a periferia das cidades. Ao observarmos os bairros de Fortaleza onde as prisões de pais de santo são efetuadas, fica evidente a localização periférica dos terreiros. Quando estes estão nas proximidades do centro da cidade, ocupam zonas identificadas pelo meretrício e ocupação da população pobre, áreas que se tornaram centrais ou mais próximas do centro em virtude da expansão das atividades urbanas. Logo, separar as práticas mágicas como mais rurais do que urbanas não pode corresponder à realidade dos terreiros, ao menos em Fortaleza.

No entanto, somos levados a concordar com Ortiz (1991) quando salienta que a Quimbanda não tem existência concreta, existindo apenas como realidade simbólica criada pelo universo religioso. Na análise realizada há pouco, observa-se que essa religião será referida nos jornais quando se busca distingui-la da Umbanda. Essa separação formal serviria para aproximar esta última das religiões civilizadas, ou seja, cristãs.

Fumar charutos, acender velas, dançar em círculos e oferecer bebidas preparadas com ervas para os sujeitos em transe são imagens utilizadas para distinguir a Quimbanda⁸⁵, e seu lado negativo, da Umbanda. Apesar da narrativa e das imagens buscarem hierarquizar aquela em relação a esta, observamos que

⁸⁵ Unitário, 20 de junho de 1976, p. 20.

sua representação imagética não se distingue das fotografias ilustrativas dos rituais umbandistas.

Salientamos, em diferentes passagens do texto, a relevância dada às imagens dos rituais da Umbanda dispostas nos periódicos, seja na composição do altar ou nos movimentos do corpo no momento da incorporação. Isso porque, para além das descrições e das argumentações que buscam definir o campo umbandista e sua formação, acreditamos ser essa a melhor forma de marcar a diferença entre os “civilizados” e os sujeitos praticantes da Umbanda, próximos da corporeidade indígena e negra.

As informações identificadoras das estratégias nos direcionam para as táticas de permanência na cidade. Logo, para fugir da perseguição, foram necessários os deslocamentos de um lugar para outro. Foi preciso transferir o terreiro para a periferia, onde a vizinhança rarefeita pudesse proporcionar maior liberdade ao culto. Necessário também foi buscar comparações com práticas religiosas socialmente aceitas, como também negar as contribuições indígenas ou africanas, pela constituição do outro perigoso do qual a Umbanda, como prática do bem, se distinguia. Logo, buscaram-se formas de perpetuar a religião, ao serem criados, para a realização do culto, espaços capazes de elucidar a constituição da vida política de sujeitos que, mesmo sob perseguição, inventaram maneiras de estar na cidade.

Há, não podemos desconsiderar, rupturas evidentes no discurso acerca da Umbanda nos jornais analisados. Muitas delas indicam proposições dos umbandistas, ao menos dos representantes de associações, a fim de constituir para a religião uma imagem pública aceitável.

Em face disso, tratamos essas rupturas como acontecimentos pelos quais podemos observar conexões, bloqueios e apoios entre os diferentes elementos que compõem as estratégias globais e as resistências locais. Já as notícias de jornal, cumpre dizer, nos auxiliam a compreender o polimorfismo dos elementos e das relações descritas (Foucault, 2006c).

Capítulo 3

As lutas por visibilidade

A Festa de Iemanjá é parte das reverências religiosas obrigatórias nas comunidades de terreiro no Ceará. No dia 15 de agosto, os terreiros de Fortaleza homenageiam a orixá não somente para agradecer as graças alcançadas como também para reafirmar os pedidos de proteção. E, de acordo com informações cedidas por Mãe Júlia, em entrevista ao Jornal O Povo, esse evento teve início em 1950⁸⁶, no entanto a festa só foi oficializada como atividade permanente em 1954, depois do registro do terreiro de Mãe Júlia na chefatura de polícia.

Àquela época, quando a prática do umbandismo e seitas congêneres era reprimida não apenas na capital mas em todo o país, a tímida presença de três terreiros na então deserta Praia do Futuro representou o marco inicial dessa festa que hoje comporta filiados da maioria dos municípios do interior⁸⁷.

A partir dessas informações e do registro da festa na Praia do Futuro em 1964⁸⁸, podemos concluir que a homenagem para Iemanjá é anterior a 1968, considerada pela União Espírita Cearense de Umbanda e divulgada na mídia televisiva e impressa como sendo o ano inicial das comemorações para a orixá em Fortaleza. O desencontro nas datas salienta a homenagem e sua

⁸⁶Até o momento as pesquisas sobre a Festa de Iemanjá não informam a data exata de realização do primeiro evento. Os periódicos apresentam contagens diversas quanto ao número de homenagens já realizadas. As instituições e os terreiros responsáveis pela realização da festa também não apontam uma data comum, sendo o tempo de realização e o ano em que a festa se iniciou objeto de intensos debates. Para mais informações sobre o tema ver Almeida (2023).

⁸⁷ O Povo, 15 de agosto de 1981, p. 5.

⁸⁸ Fotografia do Unitário, 11 de agosto de 1965, p. 8.

localização como fatos que deveriam permanecer secretos. Acredita-se que isso teria sido para evitar intervenção dos aparelhos mantenedores da ordem. A comemoração provavelmente sofria repressão, apesar do terreiro possuir registro na delegacia de polícia, pois as informações nos periódicos nesse período evidenciam preconceito contra a religião, inclusive em reportagens sobre a festa carioca descrita como manifestação bárbara da qual participavam indivíduos com insanidade mental⁸⁹.

Segundo o depoimento de Mãe Júlia, a realização da Festa de Iemanjá reunia muitos desafios, sobretudo no que se referia ao reconhecimento de sua legitimidade na cidade de Fortaleza.

Já fiz muita festa importante, muita festa de embalar muita gente. Eu ia com meus médiuns, arrumava caminhão no dia 31 de dezembro, botava meus médiuns e ia cantar pra Iemanjá lá na praia. [...] e quando dia 15 de agosto ia com meus médiuns, ia cantar ai levava flores, perfumes, champanhe para ela, pros meninos. Agora quando eu comecei a fazer a festa levando Iemanjá, era tanta gente, tanta gente, ia até freira para ver como era, como não era, viu, eu levava a turma toda, os meninos esse povo curioso, né, e eu tudo bem e de forma que aí foi chegando o tempo, o pessoal vendo e tal e teve uma ocasião que eu acabei de falar pela TV, o bispo entrou também falando... Ora, se parecia que tava... N. S. da Glória que é a padroeira daqui né, pra nós é a N. S. da Glória e a N. S. Assunção, parece que tava esquecida, não falar de procissão nem nada e eu fazia a minha, né? E a gente, quando esse pessoal viram isso aí danou-se. A Praia do Futuro hoje tá outra mas quem fez a Praia do Futuro foi Iemanjá. [...] A praia do futuro não era a Praia do Futuro. Era toda esburacada eu cansei de ir com essas meninas me atolando naquele areia tudo aquilo. Mas hoje a Praia do Futuro é outra. É tanto que dizem que vão uma Iemanjá; uma estátua muito grande de Iemanjá lá. No dia 15 de agosto. Eu já tenho dito que não ia mais fazer essa festa como eu faço todos os anos. De se alugar ônibus, vai o pessoal dos centros, tudo isso, os filiados vai tudo pracolá, pra praia. Eu já disse que não ia por causa das anarquias de

⁸⁹ Gazeta de Notícias, 07 de janeiro de 1955, p. 1.

muitas pessoas que vão tomar banho e não respeita [...] (Mãe Júlia, 1979 *apud* Pordeus Jr., 2011, p. 113-114-118).

Essa entrevista é o registro mais fiel sobre a Festa de Iemanjá, tendo em vista que pais e mães de santo concordam com essa iniciativa pioneira⁹⁰. Na descrição de Mãe Júlia, é preciso salientar que a Praia do Futuro parece ter sido o local eleito para apropriação, em virtude do acesso difícil, restringindo a audiência aos praticantes da religião e evitando conflitos com outros grupos religiosos. Além disso, ao registrar o incômodo causado por indivíduos em busca de diversão, cujas atitudes subsidiavam descrições preconceituosas nos jornais, ressalta a necessidade de produzir uma imagem socialmente mais aceitável da Umbanda. Lembremos que os dois elementos são cruciais para a análise da festa atualmente porque se atualizaram.

A Praia do Futuro ainda proporciona pouca visibilidade, já que eventos festivos, religiosos e políticos têm como localização a Praia de Iracema, zona hoteleira próxima ao centro da cidade. A restrição da audiência aos praticantes da religião, apesar da participação de pesquisadores e alguns curiosos, é utilizada como justificativa para o baixo aparato de segurança pública no local, favorecendo violências patrimoniais e físicas durante a festa.

Todavia, antes, é preciso entender que a Festa de Iemanjá foi realizada em praias de Fortaleza no dia 31 de dezembro. No entanto, por compreender que a padroeira da cidade, Nossa senhora da Assunção, estava esquecida, por não haver nenhuma comemoração ou festejo em sua homenagem, Mãe Júlia elegeu agosto como o mês comemorativo para a orixá, ou seja, um movimento comum ao que ocorreu em outras cidades brasileiras, cujas festas para Iemanjá ocorrem na mesma data da padroeira do município⁹¹. Essa escolha

⁹⁰ A pesquisa sobre a Festa de Iemanjá, entrevistas e pesquisa de arquivo, não apresentam informações sobre o ano em que a homenagem deixou de ser realizada no dia 31 de dezembro para ocorrer no dia 15 de agosto.

⁹¹ No Brasil os festejos para Iemanjá coincidem com os feriados dedicados as padroeiras católicas dos municípios. As principais datas de homenagem para a

não visa apenas estabelecer relação entre o catolicismo e Umbanda, numa expressão de sincretismo religioso, mas sobretudo organizar as condições necessárias para que a homenagem pudesse ocorrer, seja pela possibilidade de desfrutar do feriado, seja pela complementariedade discursiva entre a orixá e a figura mariana como mães bondosas e caridosas que permitia a existência da prática religiosa afro-brasileira. Por isso, era comum ler nos periódicos locais, na data da festa, alguns umbandistas citarem Iemanjá como mensageira de Nossa Senhora da Assunção.

A discussão sobre o sincretismo religioso não será travada neste texto, mas é relevante ressaltá-la como gesto político de existência e de permanência das práticas religiosas afro-ameríndias mesmo nos dias atuais, pois permite aos adeptos da religião e seus representantes manter relações com o poder religioso dominante. Desse modo, Iemanjá só se espelha em Nossa Senhora da Assunção porque esta se torna argumento do discurso que permite a aceitação da prática umbandista na cidade.

Com essa decisão, Mãe Júlia define simbolicamente uma festa cearense, com referência na expressão mariana mais importante de Fortaleza, direcionando a Umbanda para a visibilidade, já que o registro oficial pelo qual se contabiliza a festa é o momento no qual ela decidiu conduzir a imagem de Iemanjá da sede da Federação Espírita Cearense de Umbanda para a Praia do Futuro e, em seguida, entregar oferendas no mar. Esse cortejo é, até hoje, praticado pela União Espírita Cearense de Umbanda.

Atualmente, em Fortaleza, as comemorações conduzem milhares de pessoas às praias, que, por meio das oferendas, agradecem a proteção durante o ano e ganham a cena pública como ato de apropriação da cidade. A festa é, simultaneamente, um evento religioso e político, tendo na corporeidade o elemento que conjuga essas duas características, pois nela há a incorporação das entidades as quais são fortalecidas pela proximidade com o

orixá das águas são 02 de fevereiro, 15 de agosto, 08 e 31 de dezembro, sendo esta última data dedicada aos pedidos de renovação para o ano vindouro.

mar e cuja oferenda permitirá potencializar os trabalhos do ano vindouro e, de modo mais amplo, promove a (re)apropriação da cidade por sujeitos e grupos religiosos discriminados.

Nas décadas de 1960 e 1970, a Praia do Futuro era um complemento do lazer à beira mar em Fortaleza. Buscava-se uma praia sem sinais de poluição e longe dos pobres que frequentavam a orla entre a Praia de Iracema e Mucuripe. Segundo Costa (1988), previam-se obras de infraestrutura na área desde 1972, a saber: construção da Praça 31 de março, Avenida Zezé Diogo e o prolongamento da Avenida Santos Dumont até a praia. A ampliação dessa via, em 1976, facilitou o acesso da população pobre por meio de linhas de ônibus e mesmo da classe média, pela aquisição de automóveis.

Nesse período, aumentou o número de participantes da Festa de Iemanjá, cuja presença relacionava-se ao uso da praia como espaço de lazer. E, embora não fosse mais perseguida cotidianamente, vigiava-se a Umbanda por meio dos frequentadores e das atividades executadas durante a homenagem para Janaína, questionando-se o caráter religioso do evento. Destacava-se o número cada vez menor de indivíduos que se dirigiam à praia para efetuar suas oferendas para a Rainha do Mar, apontando o provável declínio da prática religiosa relacionada à instabilidade da fé dos praticantes⁹². Isso, em contraposição ao crescimento daqueles em busca de lazer, ao salientar como principais atrativos da festa a embriaguez e a diversão, em uma clara comparação com a maneira católica de homenagear e postar o corpo durante procissões⁹³.

As informações não consideram o acesso facilitado pelo prolongamento das vias e pela implantação de linhas de ônibus como fator de multiplicação da audiência da festa. Concomitantemente, não informam sobre a dificuldade dos umbandistas em se deslocarem até a praia, se considerarmos os

⁹² O Povo, 16 de agosto de 1978, p. 10.

⁹³ O Povo, 16 de agosto de 1979, p. 13.

baixos recursos para aluguel de veículo particular necessário para transportar o material exigido na execução do ritual: roupas, tambores, imagens, altares, cestos com frutos, flores, alimentos, vestimentas de rainhas e sereias etc. Além disso, perde-se de vista que bebidas são oferendas para as entidades a trabalhar na areia, assim como dançar é uma forma de relação e reverência ao sagrado (cada entidade espiritual possui ponto, ritmo e gestual). A diversão é ilusória, pois o movimento corpóreo é essencial para uma cerimônia bem-sucedida.

Não é demais dizer que a dificuldade de acesso à praia é um fator relevante a ser analisado nas notícias coletadas, uma vez que a década de 1980 apresenta outros pontos da cidade, distantes da praia, onde houve reverências à Iemanjá. Um grupo em especial, do Conjunto Palmeiras, indicou a escassez de recursos como o fator impeditivo para a realização de homenagens a Rainha do Mar na praia⁹⁴.

Observaremos que o número de terreiros na praia é bastante inferior à real quantidade de estabelecimentos de culto em Fortaleza, pois é inviável utilizar o transporte público para ir à praia, mesmo quando as empresas responsáveis disponibilizavam ônibus especiais para conduzir os umbandistas⁹⁵. Dessa forma, quem não possui recursos para aluguel de veículos vê-se obrigado a realizar a cerimônia nas dependências do terreiro.

A década de 1980 foi marcada pela inserção do ritual para Iemanjá no calendário festivo de Fortaleza. Isso não ocorreu sem resistências, considerando que “muitos praticantes desses festejos não concordam com o caráter espetacular da promoção”⁹⁶. Vale dizer que não há indicações sobre os argumentos dos pais e mães de santo contrários, mas imaginamos que gravitassem em torno da destituição do caráter religioso ou da oposição à assimilação do ritual como folclore.

⁹⁴ O Povo, 16 de agosto de 1980, p. 4.

⁹⁵ O Povo, 15 de agosto de 1981, p. 5.

⁹⁶ O Povo, 15 de agosto de 1980, p. 5.

Não sabemos ao certo quanto tempo permaneceu como atividade cultural. Entretanto, observa-se nos argumentos utilizados para tal acontecimento o fato de agregar curiosos brasileiros e de outras nacionalidades.

Essa recusa, ou seja, a de promover a homenagem a Iemanjá como festejo folclórico, pode estar relacionada ao número crescente de pessoas, cujo intuito na praia era a diversão. Esta compreendida como elemento que distorce o sentido religioso da Festa de Iemanjá, o que seria agravado pela aproximação com os departamentos de turismo do estado e do município. Acreditamos que esse seja um dos motivos pelos quais a Federação Espírita Cearense de Umbanda, comandada por Mãe Júlia, tenha passado a realizar a festa no dia 14 de agosto, retornando para o terreiro no início da noite em que Iemanjá era reverenciada até as primeiras horas da madrugada do dia seguinte⁹⁷.

A comemoração fora da data original foi criticada pela União Espírita Cearense de Umbanda, cuja oferenda realizou-se segunda-feira com cortejo pelo centro e ritual na praia. “A Federação comemora Iemanjá domingo, mas entendemos que a comemoração deve ser na data, 15 de agosto, e mantemos a nossa disposição de respeitar o calendário”⁹⁸.

Após a declaração conjunta da Empresa Cearense de Turismo e do Departamento de Cultura do Município que inseriu a Homenagem a Rainha do Mar no calendário festivo da cidade⁹⁹, as informações sobre o apoio ou mudanças na organização da festa não são claras. No entanto, as descrições nos jornais enfatizam, a partir de então, a riqueza das indumentárias com destaque para o colorido e o uso de materiais luxuosos, comparando o fardamento do ritual com fantasias de carnaval.

⁹⁷ O Povo, 15 de agosto de 1983, p. 6.

⁹⁸ O Povo, 16 de agosto de 1983, p. 8.

⁹⁹ O Povo, 15 de agosto de 1980, p. 5.

“As vestimentas dos pais, mães e filhos de santo, de um modo geral, eram pobres”¹⁰⁰.

Ressalta-se a comparação entre os terreiros de Candomblé e de Umbanda, aqueles descritos como um “festival de cores e luxo”, quando comparados com a modéstia da farda umbandista¹⁰¹. Destaca-se um concurso realizado durante o ritual religioso na Praia do Futuro, no qual foram eleitos os três terreiros mais organizados, cujos critérios de julgamento foram a cadência, a evolução e a indumentária do grupo durante a gira, seguindo a regra de direcionar a atenção para o traje como ocorre em festivais juninos em que o traje é item a ser pontuado. Ficou como responsável pelo concurso a Associação Cearense Beneficente de Umbanda Senhor do Bonfim, Acebusb, designando sete babalorixás para compor a comissão avaliadora dos terreiros¹⁰².

Salienta-se ainda que o dissenso entre as associações umbandistas se expressa tanto no desacordo dos novos moldes do ritual para Iemanjá quanto na viabilidade de organizar a festa com recursos próprios. Em 1984, a Acebusb em nota à imprensa informou que as federações de Umbanda no Ceará passavam por uma crise financeira, e, por isso, a festa seria acanhada. Em contraposição, o chefe do terreiro Senhor do Bonfim informou que a festa seria uma das maiores já realizadas, questionando a idoneidade daquela instituição em realizar declarações em nome dos umbandistas cearenses. “Não existe qualquer outra entidade ligada ao Candomblé ou a Umbanda que não sejam a Associação Estadual dos centros Espíritas de Umbanda e Candomblé, União Espírita Cearense de Umbanda e a Federação Cearense de Umbanda”¹⁰³. Além disso, também afirmou que os recursos da festa se originavam das taxas pagas pelos associados.

¹⁰⁰ O Povo, 16 de agosto de 1982, p.1.

¹⁰¹ O Povo, 16 de agosto de 1985, p. 7.

¹⁰² O Povo, 16 de agosto de 1987, p. 22.

¹⁰³ O Povo, 15 de agosto de 1984, p. 15.

Como podemos notar, a festa pareceu perder seu caráter religioso e ganhar características folclóricas que a destituiu de qualquer força política. Porém, não podemos ignorar as acomodações com discursos dominantes como formas de manutenção das religiões afro-brasileiras. Nesse momento, tal aproximação garantiria visibilidade por meio de uma opinião pública menos preconceituosa e o apoio logístico e estrutural tão reclamado para a realização da homenagem.

Acomodar é estabelecer o conflito pela via das concessões e não dos confrontos necessários para a manutenção da festa como situação ímpar de aparecimento na cidade. Dessa forma, consideramos a presença no espaço público um complexo de relações de conflito, confronto e acomodação entre os anseios dos umbandistas de serem vistos e ouvidos e as pressões sociais para descaracterizar as práticas religiosas por eles realizadas.

Os conflitos entre umbandistas acerca da ampliação da visibilidade da religião, por meio da aproximação com o folclórico, evidenciam que, para haver a apropriação do espaço público o dissenso é necessário. Isso porque impulsiona a manifestação da opinião e de ações pelas quais os sujeitos se singularizam. Ao serem livres para concordar ou discordar sobre as alianças com instituições e as formas de inserção na cena pública, os umbandistas evidenciam o dissenso como fator criativo de si e das formas de apropriação da cidade. Desse modo, o desentendimento evidencia a aproximação com a cultura popular como maneira de marcar presença na cidade, assim como negar essa justaposição também é.

Portanto, a Festa de Iemanjá evidencia seu caráter público político. Isso, ao afirmar sua potência no desacordo, ao contrário da formação do discurso dominante, cuja estratégia é buscar o consenso tanto para estender quanto para efetivar a subordinação.

A visibilidade proporcionada pela ênfase no caráter cultural da homenagem não pode ser dissociada das relações políticas estabelecidas pelos terreiros e associações. Concomitante à

inserção da Festa de Iemanjá no calendário festivo, há discussões entre as associações referentes à sua hegemonia sobre os terreiros de Fortaleza e do interior do estado. Essas disputas são observáveis a partir das descrições das atividades realizadas por cada uma delas e da presença física ou discursiva de integrantes do Legislativo e do Executivo no dia da comemoração. Dessa forma, o confronto entre diferentes associações¹⁰⁴ e suas expectativas não está isento das disputas políticas mais amplas da sociedade, debatidas nas entidades e entre elas como possibilidades de transformação das condições de culto e das condições materiais de existência dos umbandistas.

Na verdade é uma força social que não pode ser subestimada. Funciona não só como mecanismo associativista, principalmente entre as camadas populares, mas também na prestação de assistência social e como móvel de influência política. Reunidos, estes centros formam uma vasta rede de apoios e solidariedade, onde não faltam também as rivalidades e a concorrência. Manoel Rodrigues de Oliveira, presidente da União, por exemplo, assegura que tem 40 mil votos garantidos para o “barbudo”, isto é: Antônio Moraes, candidato indicado por seu “padrinho” político Virgílio Távora. [...]. Já os dirigentes da Associação, cujo patrono era o falecido vereador Gutemberg Braun, ainda estão sem candidato. Afora o aspecto religioso, estes Centros (também chamados de tendas ou terreiros), quase sempre dirigidos por homens comuns, representam fontes inesgotáveis de criação e desenvolvimento da cultura popular, mesmo que neles os homens estejam sujeitos aos mesmos mecanismos de tutela que envolvem toda a sociedade.

[...]

CONCORRENTE

A Associação Beneficente Cearense de Umbanda, depois da morte de Mãe Júlia (a presidente da federação), ocorrida há dois anos, é a

¹⁰⁴ Na década de 1980, os jornais fazem referência a cinco entidades: Associação Cearense Beneficente de Umbanda Senhor do Bomfim, Federação Espírita Cearense de Umbanda, União Cearense Espírita de Umbanda, Confederação Cearense de Umbanda e Associação Estadual dos Centros Espíritas de Umbanda e Candomblé.

maior rival da União. Décio Lelis da Mata, atual presidente termina agora seu mandato. Nas próximas eleições terá que enfrentar o primeiro fundador da entidade, Plácido Barbosa, candidato dos mais fortes. Dona Expedita Barbosa, sua esposa, vice-presidente da entidade, rompeu com Décio e renunciou ao cargo. [...] Revela que a concentração maior de terreiros de Umbanda em Fortaleza, se concentra nos bairros do Parque São José, João XXIII e Serrinha, além de no Pirambu. “Por ali, naquelas áreas pobres, quase toda casinha tem sua tenda”.

Os primeiros domingos do mês são dias sagrados de reunião na Acebusb. Discute-se sobre os direitos dos sócios (entre os quais assistência médica e jurídica), realizações concretizadas e novos projetos. “Nas reuniões damos orientações aos pais e mães-de-santo como sobre o que pertence a Umbanda e à medicina, isto é, o que pertence a matéria e ao espírito. Há outros problemas, também debatidos, como os casos em que se permite bebidas alcoólicas nos terreiros¹⁰⁵.”

Nota-se a possibilidade aberta no texto apresentado de destituir a Umbanda e os terreiros do caráter religioso, ao reforçar o aspecto cultural das atividades desenvolvidas na dependência do terreiro e mesmo fora, na Festa de Iemanjá. A perspectiva apresentada reforça nossa compreensão de que a inclusão no calendário festivo era uma forma negociada de inserção na cena pública pela qual os terreiros não eram vistos como espaços religiosos.

A aproximação entre associações e políticos também é uma forma de negociação. Esta ocorre pela compreensão dos umbandistas acerca da necessidade de vínculos pelos quais possam reivindicar transformações das condições de culto ou mesmo de suas vidas cotidianas. A assistência médica e jurídica oferecida pelas associações indica a justaposição de competências. Além do apoio no enfrentamento de possíveis perseguições à Umbanda, a preocupação na manutenção da saúde dos associados

¹⁰⁵ O Povo, 15 de agosto de 1985, p. 9.

evidencia a carência dos serviços básicos, em especial nos bairros ocupados pelos terreiros. Somado a isso, a busca de participação política pelos mecanismos formais evidencia a tentativa de perceber e projetar conquistas, ainda que efêmeras.

Pode ser observado também que as críticas às formas de inserção dos terreiros na política não se restringem às declarações de garantias de votos para candidatos indicados por associações, pais ou mães de santo. A presença de candidatos e cabos eleitorais, bem como a poluição sonora causada por carros de propaganda política são apontadas como excessos que desrespeitam a religião. Alguns candidatos chegam a figurar como convidados nos palanques, mesmo sem apresentarem discursos de respeito ou de enfrentamento contra o preconceito¹⁰⁶.

Podemos afirmar que a inserção da homenagem à Iemanjá no calendário festivo é simultânea da aproximação com políticos. Desse modo, os conflitos entre entidades e casas religiosas a favor ou contra a folclorização também eram confrontos relativos à forma de inserção na política, que usava o ritual religioso para a realização de comício. Por outro lado, Pais e Mães de santo avessos às transformações, considerados radicais pelos demais, se omitiam em participar da homenagem na praia “por verem na festa elementos de profanação do culto”¹⁰⁷.

Essas relações de conquistas incertas não lograram melhores condições para manutenção do culto, pois as reclamações quanto à acessibilidade e à segurança persistiram nas décadas de 1990 e 2000. A presença de candidatos e cabos foi documentada em anos eleitorais. Atualmente, os terreiros consideram o vínculo com políticos insuficiente para atender as demandas, e, por isso, tem cogitado a candidatura de um chefe reconhecido e respeitado entre as casas de culto¹⁰⁸. Nesse caso, o pertencimento à religião é

¹⁰⁶ O Povo, 16 de agosto de 1986, p. 7.

¹⁰⁷ O Povo, 16 de agosto de 1985, p. 7.

¹⁰⁸ A intenção de lançar uma candidatura própria foi informada aos integrantes da Associação Espírita de Umbanda São Miguel, AEUSM, na reunião que antecedeu a primeira baia após a Festa de Iemanjá em 2013. Essa proposta foi

avaliado como fator que garante engajamento e, portanto, obtenção de mudanças concretas.

A visibilidade proporcionada pela identificação com o folclórico permitiu à Umbanda ocupar outros locais de Fortaleza, fato que nos permite apontar três elementos. Primeiro, a religião está disseminada no tecido urbano, confirmando a hipótese de que estaria dispersa em diferentes pontos da cidade, sobretudo, nas áreas periféricas eleitas para a instalação de palcos e infraestrutura necessária à organização do evento, como Lagoa do Opaia e Barra do Ceará. Os palcos indicavam, ainda, as disputas entre diferentes associações pela hegemonia política entre os terreiros.

Somado a isso, enquanto a União Espírita Cearense de Umbanda organizava a festa na Praia do Futuro, a Confederação Cearense de Umbanda se dedicava a cerimônias na Praia das Goiabeiras. A propósito, a opinião de um pai de santo sobre o tema explicita o conflito entre as instituições “fundar associação virou meio de vida”¹⁰⁹.

Por fim, estava a incapacidade dos organizadores da Festa na Praia do Futuro garantir a segurança durante o ritual, gerando a dispersão dos terreiros em outros pontos da orla marítima. Um grupo, ao se apropriar da Praia de Iracema para realizar sua oferenda, afirmou querer evitar a multidão que dificultaria os trabalhos espirituais¹¹⁰.

Cabe pontuar que a ampliação dos locais de festa relaciona-se ainda à construção de polos de lazer em Fortaleza, entre 1979 e 1982, na administração do prefeito Lúcio Alcântara. Barra do Ceará, Lagoa do Opaia, no Vila União, Alagadiço e Praça 31 de Março, na Praia do Futuro, foram os bairros contemplados. A construção de áreas de lazer coletivo distante da orla marítima

apresentada como um projeto conjunto de associações em diferentes estados brasileiros insatisfeitas com a política nacional de combate à discriminação e ao racismo religioso.

¹⁰⁹ O Povo, 15 de agosto de 1985, p. 9.

¹¹⁰ O Povo, 15 de agosto de 1989, p. 11A.

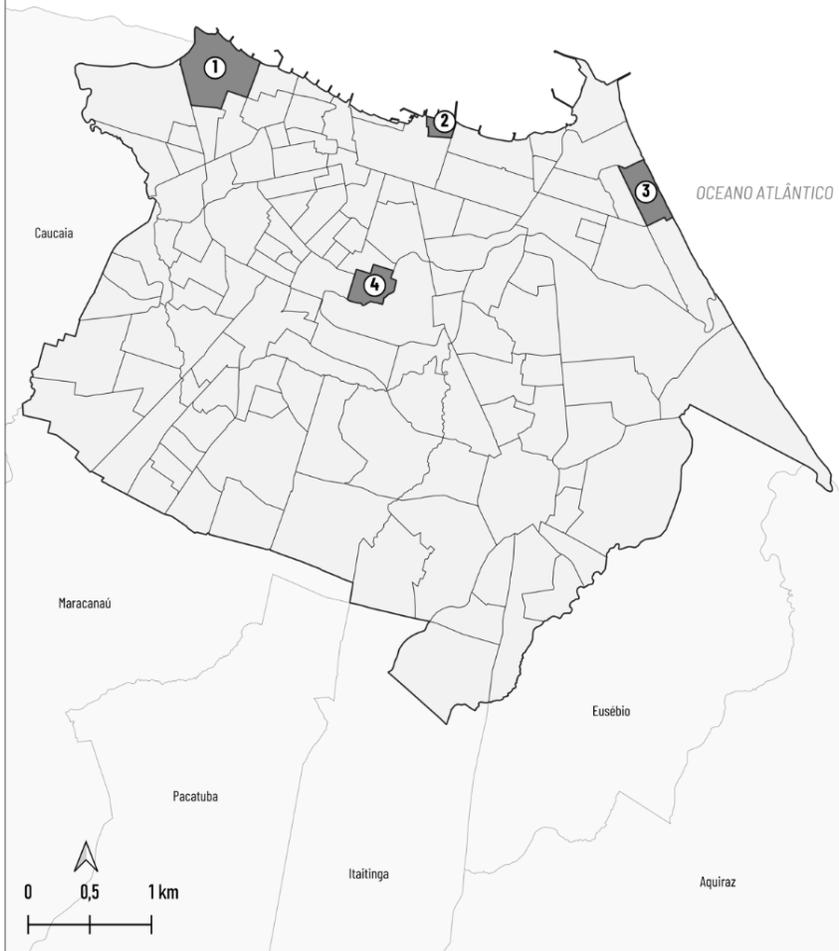
valorizada conteria a população pobre, impedindo-a de ocupar espaços à beira mar e garantindo o isolamento da elite urbana.

A localização da Praça 31 de Março, em frente à praia, participa dessa lógica, pois estava situada no limite de ocupação da orla da Praia do Futuro, depois das barracas instaladas até a década de 1980. Segundo Costa (1988, p. 97), “os polos de lazer tiveram menos papel na criação de alternativas de diversão para o proletariado do que em evitar que os espaços burgueses fossem invadidos pela periferia”.

É possível também afirmar que a multiplicação dos locais onde se realizam reverências públicas para Iemanjá iluminam estratégias e táticas espaciais executadas pelos umbandistas. Os praticantes aproveitam a permissão e o apoio do poder público para constituírem seu espaço de aparência em áreas onde residem, acreditando na provável redução do preconceito e da repressão sofridos no cotidiano.

Logo, se os polos de lazer em que foram realizadas homenagens à Iemanjá eram planejados para afastar a presença indesejada dos pobres, os umbandistas souberam aproveitá-los como espaços de visibilidade, sem abdicar da localização tradicional. Nesse sentido, a atuação de diferentes entidades, ao reivindicar novos locais ou afirmar os já conquistados, deve ser vista como indicador das diversas expectativas de homens e mulheres acerca da realização pública da festa.

**LOCALIZAÇÕES DA FESTA DE IEMANJÁ
DÉCADA DE 80: FORTALEZA - CE**



LEGENDA

- FORTALEZA
- LIMITE DE BAIROS

- ① BARRA DO CEARÁ - 1984 E 1985
- ② PRAIA DE IRACEMA - 1989
- ③ PRAIA DO FUTURO I - 1980 À 1989
- ④ VILA UNIÃO - 1980

Apesar de ocupar pontos diferentes da orla marítima, não podemos concluir que as apropriações da praia ocorriam sem resistência por parte de outros grupos religiosos ou da sociedade em geral, principalmente quando analisamos a presença dos terreiros na Praia de Iracema¹¹¹, cartão-postal e zona de maior valor imobiliário da capital cearense. Os chefes de terreiros, ao se dirigirem para essa área, não realizavam a performance ritual ao som de atabaques e apenas entregavam as oferendas, demonstrando o impedimento velado que a manifestação religiosa sofria ao ser realizada fora da localização tradicional a ela reservada. Isso também ocorreu em 2001, quando a União Espírita Cearense de Umbanda entregou, sem realizar ritual, oblações na Ponte dos Ingleses¹¹², afirmando ser o melhor local para evitar o roubo dos presentes. A festa, tempo-espaço de autoapresentação da corporeidade umbandista e de apropriação do espaço público seria realizada na Praia do futuro.

Embora a atualização do espaço público pela atividade umbandista tenha ocorrido na Praia do Futuro, não podemos ignorar que a exposição na Praia de Iracema e Ponte dos Ingleses foram táticas incipientes para conquistar visibilidade. Evidenciou-se a insegurança no tradicional local de homenagem e, simultaneamente, indicou a existência de outros na cidade. Aliás, a visibilidade na cidade fora da área e do período reservados aos terreiros gerava conflitos com indivíduos pertencentes a outras religiões.

Enquanto a Igreja Católica organiza procissões para demarcar sua hegemonia no dia 15 de agosto, os neopentecostais compareciam aos rituais na praia, a fim de distribuir panfletos e realizar pregações. Há denúncias de ameaças de seguidores da Igreja Universal do Reino de Deus contra as homenagens para Iemanjá, sobretudo pelas ameaças de profanação da estátua dessa orixá por ser uma “representação de satanás”¹¹³. Por sinal, o

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² O Povo, 15 de agosto de 2001, p. 4.

¹¹³ O Povo, 15 de agosto de 1990, p. 11A.

conflito entre evangélicos e umbandistas persiste como preocupação dos organizadores da festa, sendo possível encontrar outras referências às ameaças realizadas por grupos neopentecostais¹¹⁴.

Entretanto, as disputas mais relevantes são as que ocorrem entre as diferentes entidades que agregam terreiros, ao evidenciar os conflitos políticos e ideológicos relativos à visibilidade da religião¹¹⁵. Quando a ACEBUSB instalou uma barraca com imagens na Praça José de Alencar para divulgar informações sobre a Umbanda, teve o material exposto destruído por anônimos. A expectativa dessa entidade era conquistar respeito e diminuir o preconceito por meio da difusão de informações para a população, o que permitiria reduzir os estereótipos dos quais os umbandistas eram vítimas, ou seja, era uma forma de apropriação da cena pública da cidade fora do tempo/espaço determinado.

Por seu lado, a resposta da União Espírita Cearense de Umbanda, UECUM, ao episódio foi considerar o fato uma reação natural dos seguidores de outras religiões que haviam sido afrontados. Seu representante declarou: “nós umbandistas reconhecemos o nosso lugar de não perturbar a ordem, nem agredir outras religiões”¹¹⁶.

Como é possível constatar, as posturas distintas dos dois grupos demonstram que a festa não é compreendida da mesma forma pelos sujeitos que dela participam. De um lado, uma brecha no calendário na qual a religião deve ser tolerada, ainda que no restante do ano a repressão ocorra, enquanto de outro lado está a constituição de espaços de visibilidade na qual a alteridade esteja

¹¹⁴ O Povo, 14 de agosto de 2000, p. 7A.

¹¹⁵ Entre as décadas de 1980 e 2000, os jornais apresentam a existência de oito entidades em Fortaleza: Associação Cearense Beneficente de Umbanda, Federação Espírita Cearense de Umbanda, União Espírita Cearense de Umbanda, A confederação Cearense de Umbanda, Federação Estadual do Culto Afro-brasileiro, Associação Estadual dos Centros Espíritas de Umbanda e Candomblé.

¹¹⁶ Diário do Nordeste, 08 de abril de 1994, p. 15.

presente e seja respeitada como fundamental para a cidade. Diante disso, as observações na Festa de Iemanjá, nos últimos dez anos, apontam que esta última proposta tem predominado, tendo em vista a compreensão de que ser visto e ouvido são essenciais para a existência e continuidade das comunidades de terreiro.

A ocupação de uma praça no centro de Fortaleza é uma tática de apropriação do espaço executada pelos umbandistas na luta por visibilidade e reconhecimento da religião e de suas experiências sensíveis na constituição da vida comum. Utiliza-se a concessão do poder público para a difusão da tolerância religiosa e instala-se o dissenso entre umbandistas e destes com outros grupos religiosos.

Ao gerar resultados inesperados, a ocupação permitida com fim determinado cria um espaço de aparências e uma ação pela qual os sujeitos estéticos se constituem. Mostra-se, afinal, uma tática espacial que só existe enquanto é praticada e, por isso, não se conserva modelo para atos futuros.

O conflito observado entre os integrantes das associações umbandistas, as quais agregam diversas comunidades de terreiro, evidencia que a postura política dos pais e mães de santo é plural e multiplica as táticas de enfrentamento das relações de dominação. Também devemos levar em conta que os posicionamentos contrários entre entidades ocorrem pelas formas como a visibilidade na cidade deveria ocorrer. Daí, é preciso aproveitar as brechas abertas pelas instituições estatais ao inserir-se no calendário festivo para multiplicar locais de apresentação pública ou criar situações de debate quando força a visibilidade em espaços não consentidos. O confronto entre as entidades evidencia múltiplas táticas de visibilidade cujo intuito é debater a relevância da diferença na cidade, sem desconsiderar os conflitos que as posturas desencadeavam entre umbandistas e entre estes e a população em geral.

Ou seja, para ampliar a visibilidade da Umbanda em Fortaleza, consideramos as duas posturas válidas. Elas indicam que interesses dissonantes são comuns e salutares para a

conquista de direitos por salientarem que, mesmo partilhando um cenário comum que os destitui de participação igualitária na cidade, os umbandistas assumem posturas distintas quanto às formas pelas quais se deve mudar a situação. O caráter político da religiosidade revela-se exatamente nesse desacordo, pois ele indica que não se busca tolerância ou um local exclusivo para as religiões afro-brasileiras se manifestarem, mas uma disputa pela reconfiguração do social que impacta a permanência na cidade.

Quanto à reconfiguração da experiência sensível na cidade, as divergências nas posturas dos umbandistas não se sobrepõem às relações de poder nas quais a Umbanda é enredada. Ao estereotipá-los e estigmatizá-los, as estratégias discursivas de invisibilidade impedem a participação dos umbandistas no espaço público da cidade, privando-os de fala e aparência, seja pelas acusações de magia, meretrício, tráfico, charlatanismo ou violência, sendo esta predominante nos anos dois mil, quando os festejos para Iemanjá dividem espaço nos jornais com a Caminhada com Maria.

Confrontos, negociações, justaposições e mesmo contradições são elementos presentes nas táticas umbandistas para a constituição de um espaço da aparência. Aproximações que em um primeiro momento garantiam maior número de locais de expressão da religião na cidade (a adesão ao folclórico, por exemplo) evidenciam-se como insuficientes para a obtenção de visibilidade. Esta se apresenta como conquista a ser construída dia a dia.

Quando o Fortal¹¹⁷, carnaval fora de época em Fortaleza, ganha relevância turística na cidade, o apoio destinado à Festa de Iemanjá é reduzido, sob a alegação de não haver verba suficiente para apoiar as duas atividades. Carro de bombeiros para transportar a imagem da orixá, palanque na praia e ônibus para conduzir integrantes de terreiros foram negados, mesmo com a contestação das entidades

¹¹⁷ Em 1993, o Fortal iniciou as atividades com apoio logístico do governo do Estado por intermédio da Secretaria de Cultura.

umbandistas sobre a micareta não ser atividade cultural¹¹⁸. Diante disso, a alternativa elaborada pelos terreiros foi realizar a homenagem em praias próximas das sedes, inclusive em áreas na região metropolitana¹¹⁹, a fim de diminuir os gastos com a festa.

Cumpre, portanto, dizer que os confrontos com a alteridade, caracterizado pela perseguição, os conflitos ideológicos entre as associações, a manutenção do ritual na praia, assim como a busca de apropriação da orla marítima em toda a extensão da cidade evidenciam que a apropriação da cidade, não ocorre sem disputas. Todavia, a performance ritual de apropriação da praia na festa de Iemanjá constitui o espaço da visibilidade umbandista, especialmente ao salientar a persistência do outro na cidade e de sua experiência sensível como via aberta para invenções da existência.

¹¹⁸ O Povo, 14 de agosto de 1997, p. 17A.

¹¹⁹ Nesse ano, são registradas na região metropolitana de Fortaleza as praias de Caponga, Barro Preto e Icaraí.

Capítulo 4

O simbólico e o político na Festa de Iemanjá

Há uma relação intrínseca entre aspectos simbólicos e políticos na realização da Festa de Iemanjá, pois ela condensa a diversidade da Umbanda como religião, permitindo-nos observar as distinções entre os terreiros e, em certa medida, os conflitos existentes entre eles quanto aos modos de organização e de compreensão de que a festa é um ritual, mas também um acontecimento político de visibilidade e de inserção na cidade. Todavia, é a vida cotidiana a referência para pensar as questões relativas ao referido evento. Nela observamos os confrontos diários para a conquista de espaço que são, na verdade, a vigilância contra formas de preconceito que possam se apresentar nos meios de comunicação capazes de afetar os sujeitos estigmatizando-os¹²⁰, isto é, confrontos contra o racismo religioso expresso na busca pelo direito à cidade e pelo direito de ser na cidade.

Durante a realização da Festa de Iemanjá, a expressão do racismo se expressa em diferentes formas. Nota-se também a presença de praticantes de outras religiões, que professam palavras de ordem, em muitos casos agressivas e ofensivas, além da distribuição de panfletos. E, a nível estatal, observa-se o policiamento escasso, favorecendo assaltos, roubos e arrastões, situação que contribui para a interrupção das atividades

¹²⁰ Exemplo é o caso do Programa Ação e Reação exibido em 16 de outubro de 2009, com o tema “Sou de Umbanda, mas não sou macumbeiro”, cujo debate entre um pai de santo e um pastor girou em torno de possíveis assassinatos cometidos em rituais de magia negra. A UECUM, com apoio de outras entidades, insatisfeita por considerar que houve favorecimento da posição incriminadora da Umbanda solicitou direito de resposta exibida em novo debate em 23 de outubro de 2009.

espirituais e favorece a construção de narrativas preconceituosas acerca da Umbanda. Aliás, se considerarmos as notícias de jornal cujas construções discursivas enfatizam a violência e os potenciais abusos que a festa favorece, uma leitura ingênua permitirá a interpretação de que os umbandistas são os responsáveis pelos tumultos, mas não o policiamento insuficiente.

Portanto, por não detalharem qual infraestrutura de segurança pública é oferecida para o evento, essas matérias acerca das violências patrimoniais durante a celebração constituem fontes para a estigmatização da religião e dos praticantes. O número de policiais e viaturas, insuficiente para garantir a segurança dos frequentadores da praia, se agrava em festejos que agregam número elevado de pessoas. No entanto, entre os fiéis lamenta-se que as queixas dos proprietários de barracas de praia, publicadas nos periódicos locais, implicitamente responsabilizam os umbandistas pelos tumultos na praia.

No período da tarde houve tentativas de furtos e donos de barracas recolheram as cadeiras da praia. [...]. O grande número de Umbandistas da capital e do interior, porém, deixou apreensivos os proprietários de barracas da praia do Futuro que ficaram atendendo aos clientes só em salões fechados. Essa foi a adotada, por exemplo, pela barraca Cuca Legal. 'Vamos funcionar até às 18 h, mas apenas nos três salões. As cadeiras e mesas de praia foram recolhidas' [...]. O alemão Dita Hinz, da barraca Capitão dos Mares, disse que era perigoso e poderiam ocorrer roubos e furtos, como no ano passado, porque o número de policiais era pequeno na área¹²¹.

A insegurança se repetiu no ano seguinte, com destaque para o arrastão ocorrido à tarde. Invasões de barracas e assaltos a turistas são relatados à exaustão, porém não há nenhuma referência à violência que incide sobre os umbandistas. Salienta-se a declaração da presidente da UECUM que considerou como preconceito religioso do Comando da Polícia Militar o baixo

¹²¹ O Povo, 16 de agosto de 2003, p. 8.

policiamento na festa da Rainha do Mar, já que a solicitação do aparato de segurança foi realizada. Por sua vez, o pronunciamento do Comando de Policiamento da Capital informou que outros eventos na cidade geraram dispersão do efetivo: “A Caminhada com Maria promovida pela Igreja Católica, tem concentração maior de pessoas, por isso um aparato maior de policiais teve de acompanhá-la¹²²”.

Sendo assim, pode-se dizer que as justificativas para a falha segurança pública no evento, da extensão da praia até a divisão do número de policiais disponíveis em diferentes eventos, corroboram com o preconceito que busca definir a raridade da presença da Umbanda em Fortaleza, inclusive remete para os anos de 1950, quando as práticas religiosas negro-africanas, e mesmo ameríndias, eram reconhecidas exclusivamente como atividades presentes no Rio de Janeiro e na Bahia. Nesse mesmo dia, na primeira página do jornal a “Caminhada com Maria” é exposta por uma única imagem na qual uma multidão caminha pacificamente e a Festa de Iemanjá por uma fotografia cujo primeiro plano é uma estátua da Orixá¹²³.

Entretanto, ao descrever a homenagem para Janaína, a notícia é acompanhada de uma vista aérea que flagra um dos arrastões ocorridos na Praia do Futuro durante o ritual religioso, enfatizando a violência contra turistas¹²⁴. E, por serem representações independentes do discurso escrito, as imagens podem restringir ou ampliar nossa compreensão dos eventos. Se uma única figura condensa o cortejo cristão, a Umbanda só é totalizada quando se enuncia a violência no local. Desse modo, podemos concluir que as fotografias eleitas para exibir as duas manifestações religiosas funcionam como discursos condensados

¹²² O Povo, 16 de agosto de 2004, p. 1.

¹²³ O Povo, 16 de agosto de 2004, p. 1.

¹²⁴ O Povo, 16 de agosto de 2004, p. 3.

que direcionam as interpretações a respeito do perfil de seus participantes e/ou frequentadores¹²⁵.

Também é relevante levar em conta que a repressão aos umbandistas não ocorre exclusivamente pela restrição dos locais de culto e pela data em que podem tornar públicas suas atividades religiosas. Vale lembrar que o escasso policiamento favorece arrastões, assaltos e furtos, diminuindo o número de pessoas e terreiros na Praia do Futuro. Chama atenção a contradição nas informações oferecidas pelos participantes da festa e dos órgãos da segurança pública. De um lado, há relatos de assaltos, arrastões e agressões físicas, enquanto de outro constam afirmações de não haver nenhuma ocorrência significativa durante a realização do evento.

Pontua-se que a assistência deficiente do poder público é a principal reclamação tanto na década de noventa quanto na primeira década dos anos dois mil. E, para superar esse entrave ao bom andamento do ritual, as associações passaram a contratar seguranças particulares. Assim, os terreiros com maior número de componentes passaram a designar integrantes para se responsabilizarem pela segurança, os quais não participam dos trabalhos espirituais. Por seu turno, os proprietários de barracas adotaram estratégia semelhante ao contratar seguranças, recolher cadeiras e guarda-sóis da areia e atender exclusivamente em salões fechados, medidas para resguardar consumidores, mas que também impediam a presença e permanência dos umbandistas¹²⁶.

Diante desse cenário, o abandono do policiamento na área e o impacto negativo gerado sobre o nome Praia do Futuro, um dos destinos turísticos de Fortaleza, pressionou a prefeitura e o governo estadual a ofertarem mais policiamento e atenção às demandas dos organizadores da Festa. As notícias passaram a

¹²⁵ Nos anos subsequentes, foram registrados arrastões e reclamações de Pais e Mães de Santo por causa da insegurança. O comando da polícia afirmava não registrar nenhuma ocorrência grave.

¹²⁶ O Povo, 15 de agosto de 2003.

ênfatizar o investimento do poder público na contenção da violência e prevenção de arrastões. Em 2012, o Jornal O Povo dedica uma coluna inteira para descrever o investimento em segurança, guardas municipais, polícia militar, corpo de bombeiros e aumento do número de ônibus nas linhas direcionadas àquele espaço. E, ao colocar, de um lado, a imagem de Iemanjá e, de outro, um policial fardado, a matéria busca transformar a imagem de abandono construída ao longo dos anos. Trata-se de um esforço do poder público para transformar a impressão de descaso tão difundida entre os praticantes da Umbanda e, principalmente, turistas¹²⁷.

Mesmo com informações sobre o esforço público de amparar a Festa de Iemanjá, a matéria do dia seguinte informou sobre furtos e assaltos. A respeito, havia destaque para a apreensão dos repórteres que cobriram o evento na praia ao serem alertados dos perigos.

É notório, portanto, que há correlação entre as lutas diárias e a omissão da segurança no evento, cujo histórico de violência dos últimos anos evidencia a estigmatização cotidiana da qual os umbandistas são vítimas. Isso ocorre seja pela crença da inexistência de religiões afro-brasileiras no Ceará, sobretudo em Fortaleza, invalidando manifestações e apontando as autoafirmações como abuso da credulidade pública, ou mesmo pela associação da Umbanda com indivíduos em conflito com a lei que asseveraria a necessidade de restringir locais de culto e privar os praticantes de manifestações públicas.

A perseguição histórica sofrida pelos fiéis marca a organização da festa, razão de muitos terreiros realizarem suas oferendas durante a madrugada do dia quinze de agosto. Isso se deve à necessidade de evitar interferências de terceiros, sejam eles assaltantes ou a própria polícia, esta muitas vezes com a prática de invadir a cavalo o centro das rodas formadas pelos terreiros, quebrar imagens e bater nos médiuns com chicote.

¹²⁷ O Povo, 15 de agosto de 2012, p. 12.

O ordenamento do terreiro também responde à necessidade de manutenção da integridade dos sujeitos, cuja disposição da sala de culto, onde se instala o gongá¹²⁸, é no quintal da casa por esconder e, ao mesmo tempo, proteger a prática religiosa, a fim de evitar perseguições e acalmar o temor do proprietário da casa. Afinal, o Código Penal e a Constituição vigentes garantem liberdade de culto, mas não interferem na difusão de informações preconceituosas que podem gerar perseguições aos umbandistas no cotidiano. Daí, a localização dos terreiros em relação à residência dos chefes da casa ser ilustrativa de como o cotidiano é a referência para a compreensão da festa como momento de visibilidade, porquanto o evento deve ser visto como um espaço de exibição e tempo de renovação das energias para as lutas diárias.

Não é demasiado, pois, dizer que a Festa serve para agradecer as graças recebidas durante o ano, bem como para dar visibilidade à religião e aos sujeitos praticantes, uma vez que ir à praia significa ter coragem de assumir a orientação religiosa. E, se considerarmos as informações que os periódicos apresentam, é também uma inclinação à criatividade para inventar formas inovadoras de homenagear e afirmar a religiosidade como uma confirmação de um posicionamento político.

E também, cumpre dizer, uma interrupção das atividades diárias, iluminando as relações cotidianas de poder balizados por uma ordenação urbana de localizações de sujeitos sociais, posto que a apropriação do espaço pela efervescência da ação conjunta é capaz de ativar estilos, como também de salientar os conflitos socioculturais da cidade. Portanto, ao recuperar as relações cotidianas internas ao grupo e entre grupos constituintes da sociedade, o evento simboliza o espaço, comunica uma forma de ser e materializa contendas em seu espaço-tempo.

Nas festas, circulam bens materiais, influência e poder, pois elas são um tempo de exaltação de sentidos sociais regido por regras de disputas simbólicas em seu interior (Guarinello, 2001).

¹²⁸ Altar onde são colocados os objetos sagrados e imagens.

Compreendemos, assim, a Festa de Iemanjá como uma disputa simbólica que, por intermédio da qual, a diferença é visibilizada e a cidade apropriada, por ser um momento de afirmação de um estilo e locus espacial de disputas políticas nas quais os sujeitos reivindicam o direito à cidade ao declararem sua diferença.

Festa em família – A família veio de longe. Foram 204 quilômetros de viagem para homenagear a rainha do mar, de Limoeiro do Norte para Fortaleza. A doméstica Eliana de Souza, 40 anos, trouxe as filhas Gláubia, 16, e Cláudia, 23, e a irmã, a vendedora Cristiane de Souza, 29 anos, para pedir proteção a Iemanjá. Elas, e mais quatro familiares, chegaram em Fortaleza na quarta-feira à noite e vão embora apenas hoje de manhã. ‘Esse é o único dia do ano que a gente tem para mostrar a nossa religião. É sempre uma honra estar presente nesse dia de festa’, comenta Eliana. Na noite de quarta-feira, a turma do Limoeiro foi à Praia do Futuro e ofertou champagne, rosas, perfumes e guias para a rainha do mar. ‘A gente pede proteção e entrega as coisas para ela’, explica Cristiane.¹²⁹

Podemos dizer que a Festa é composta de estilos constituídos nas experiências da vida na religião e de uma estética produzida pela presença política. E, ainda que nem todos os terreiros ou umbandistas presentes na praia partilhem a opinião, ou seja, de que a apropriação da orla marítima é uma forma política de apresentar a religião na cidade. Esse objetivo, direta ou indiretamente, é alcançado pela visibilidade que remete à corporeidade dos sujeitos. Assim, a reunião ativa dos participantes da homenagem à Janaína, em Fortaleza, expõe a diversidade de perspectivas de execução da festa como elemento crucial para compreendê-la como situação política de afirmação de si e disputa pela cidade, logo o fato de aparecer estabelece o debate sobre os silenciamentos e faz de si sujeito de ação.

Toda festa possui um objeto focal que funciona como polo de agregação, como também é símbolo de identidades circunstanciais

¹²⁹ O Povo, 16 de agosto de 2002, p. 7.

ou permanentes entre os participantes¹³⁰. Essas identidades podem ser fortes (quando reforçam identidades comunitárias), segmentárias (quando expressam singularidades) ou fracas (com a própria festa funcionando como polo agregador). Vale dizer que esses três tipos não são excludentes, podendo se apresentar simultaneamente (Guarinello, 2001).

Desse modo, a celebração, não produz consenso. Ela “é produto da realidade social e, como tal, expressa ativamente essa realidade, seus conflitos, suas tensões, suas cesuras, ao mesmo tempo que atua sobre eles” (*ibidem*, p. 972-973).

Já as informações oferecidas por homens e mulheres acerca dos motivos pelos quais comparecem à Festa de Iemanjá iluminam a tipologia proposta por Guarinello (2001). Homenagear Iemanjá é expressar uma singularidade, por afirmar o estilo umbandista, cujo festejo sinaliza a distinção em relação a outras religiões pela ênfase na performance. Trata-se de uma identidade segmentária afirmada pela vida na religião, marcada por curas e, nesse caso, as oferendas são consideradas insuficientes para demonstrar gratidão e sempre inferiores às graças alcançadas.

Há também a presença de sujeitos que, mesmo não se considerando praticantes da Umbanda, realizam pedidos e oferecem dádivas para reforçar os apelos ou agradecer os já alcançados. São descritos como solicitantes de trabalhos em terreiros, porém mantêm distância destes por medo de possíveis retaliações, em âmbito familiar ou profissional, caso sejam associados à religião. Por sinal, a participação sem fundar compromissos sociais e religiosos tende a expressar uma identidade ainda frágil, gerada no próprio festejar.

¹³⁰ Os autores com os quais discutiremos sobre a expressão espacial das festas enfatizarão a capacidade destas de ativar identidades. Tendo em vista nossa opção teórica para analisar a festa de Iemanjá, ao invés de utilizarmos a palavra/conceito identidade, que poderia remeter para a fixidez, empregaremos o conceito de estilo por indicar a transformação permanente de si.

Entretanto, a festa também é polo agregador de espectadores, ressaltando o tratamento folclórico conferido à homenagem:

Pela segunda vez consecutiva, Dayane Pontes Dias, 17, recebeu tal honra. 'Iemanjá representa, para mim, muita paz. Ela é tudo de bom', afirmou. De acordo com ela, não há incomodo em passar o dia com uma calda de sereia rodeada de flores. 'A força simbólica dela é muito grande'.¹³¹

Acho interessante como a religião católica e os umbandistas comemoram a data. A festa na praia é muito bonita, trouxe um perfume como oferenda e fiz um pedido.¹³²

Venho assistir por curiosidade. É uma festa interessante pela tradição cultural que representa. Além do pedido de mais felicidade, vou ofertá-la rosas brancas¹³³.

A festa de Iemanjá é exótica e bem brasileira. Nunca vi manifestação igual em outro país. Aprecio mais como um evento folclórico, por isso não trouxe oferenda e nem fiz pedidos¹³⁴.

Diante disso, afirmamos que as múltiplas definições da festa como ritual religioso, atividade folclórica e evento de agregação para diversão, ou realização de preces, evidenciam significações distintas. São constituídas no espaço-tempo de homenagem à Iemanjá a partir da vivência na religião ou do imaginário acerca das religiões afro-brasileiras como práticas culturais ou formas utilitaristas de relação com o sagrado.

A simultaneidade dos significados, além de assinalar distintas identificações da festa, demonstra os conflitos entre os sujeitos que a vivenciam e os que a interpretam. No que se referem às falas, são significações reveladoras de conflitos

¹³¹ O Povo, 16 de agosto de 2004, p. 1.

¹³² O Povo, 16 de agosto de 1995, p. 13A.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*.

cotidianos, assim como assinalam autoapresentações da religião e dos umbandistas que buscam superar estereótipos e estigmas.

Cabe pontuar que as diferentes significações salientam valorações que iluminam conflitos sociais, muitas vezes velados, em face ao ato de festejar. Porém, essas dissidências são perpassadas por paradoxos, pois há simultaneamente críticas à presença de não umbandistas e convites dirigidos a estes para compartilharem a homenagem. Em face disso, a inserção de indivíduos sem relação direta com os terreiros é compreendida como uma aproximação que, mesmo sem garantir o reconhecimento social e religioso da Umbanda, possibilita a redução de preconceitos.

‘Se você pedir de todo coração, ela atende. Tem que ter fé e vontade para ser atendido’, declara a zeladora de orixá. Na sua opinião, tinha muita gente que foi só para ver ou mostrar que era umbandista, mas que não acredita no culto. ‘Não adianta se enfeitar vir para depositar oferendas e fazer prece a Iemanjá, se não tem fé, insiste¹³⁵.

Sorriso e simpatia – Sol forte, muito calor e Gisele da Silva, 15, chegava à praia vestida em uma longa cauda de sereia. Carregada nos braços pelo amigo Cleyton da Silva Santos, 26, ela se preparava para representar Iemanjá, pela primeira vez, na festa promovida anualmente por centros de Umbanda do Estado. O convite partiu de um pai de santo do Bom Jardim, e ela aceitou na hora. Mesmo sem saber muito bem quem era a homenageada. ‘Não sei explicar direito ela é uma coisa do mar, estou gostando daqui, é muito legal’, declarava a estudante. Bastante maquiada e com muita purpurina [...]¹³⁶.

A insatisfação com o grande número de pessoas, cujas preces não podem ser conciliadas às práticas cotidianas, ou à orientação religiosa declarada socialmente, contrasta com o convite de

¹³⁵ O Povo, 16 de agosto de 2003, p. 8.

¹³⁶ O Povo, 16 de agosto de 2005, p. 5.

participação direcionado a indivíduos sem relação direta com terreiros. Conflitos e paradoxos se expressam nas festas, porque esses eventos produzem ou reafirmam identidades constituídas em processos complexos, nos quais se relacionam a visão da alteridade e a memória social. A festa é, portanto, uma reprodução das práticas cotidianas e expressão da identidade socioterritorial de uma comunidade, de tal forma que parece ser organizada para um pequeno número de pessoas comuns, ainda que a participação seja quase irrestrita (Di Méo, 2001).

Desse modo, a diferença entre espetáculo, manifestação e festa consiste no fato desta última, mesmo integrando as modalidades anteriores, fazer referência à memória social e à inscrição espacial de uma comunidade. Para Di Méo (2001), a festa é um código sociocultural e simbólico impresso no espaço capaz de descrever uma identidade coletiva apresentada na forma material distinguível do espaço, ou sob a forma de memória coletiva cristalizada na lembrança da última celebração.

Mesmo sendo efeito de um ritual obrigatório para as comunidades de terreiro, a Festa de Iemanjá não pode ser compreendida fora das relações de poder. A comemoração condensa disputas cotidianas e apresenta-as em dois níveis que não podem ser separados: a) primeiro, os conflitos com outros grupos religiosos ou embates contra o preconceito provocados pela afirmação da diferença; b) segundo, a luta por direitos sociais cotidianamente reivindicados pelos terreiros e sujeitos que deles participam.

Lembremos que as relações de poder que perpassam a interação entre umbandistas e sociedade são explícitas no espaço-tempo da festa por meio do incômodo que a presença daqueles causa aos proprietários e frequentadores de barracas de praia. Isso, mesmo quando o evento é reconhecido como religião, folclore ou festejo importante para o turismo. Essas relações também nos ajudam a compreender a festa como expressão socioterritorial do grupo, pois a localização da homenagem além

de se referir, simbolicamente, ao local onde habita a rainha das águas, também é indicativo das disputas cotidianas dos umbandistas por visibilidade na cidade.

Tal homenagem na praia expressa uma apropriação do espaço. Não podemos esquecer que historicamente a Praia do Futuro é a primeira conquista pública da religião. Mesmo que atualmente possamos questionar a localização da festa como um percurso no qual os umbandistas se deslocam das periferias e franjas urbanas, onde estão estabelecidas as casas de culto, para uma praia considerada periférica em relação à centralidade de visibilidade e dos equipamentos urbanos em Fortaleza (a praia do Futuro possui oito quilômetros de orla marítima dividida entre os bairros Praia do Futuro I e II, cujos índices de desenvolvimento humano são inferiores a 0,3; e Vicente Pinzon, que atinge a marca 0,33).

O evento concentra-se no bairro Praia do Futuro I. Já o Praia do Futuro II é um dos dez bairros com o pior desempenho no IDHM-Fortaleza, apesar de concentrar os equipamentos privados de lazer, “barracas-complexos”¹³⁷ e hotéis. O primeiro deles ocupa a 73.^a posição no ranking de desenvolvimento humano da capital cearense, mesmo apresentando o segundo pior índice em educação. Nele, o número de barracas destinadas ao uso turístico e da classe média de Fortaleza é menor, tendo como destaque a barraca Crocobeach, considerada como a pioneira na oferta de serviços oferecidos em “barracas-complexo”. E, ainda que diante do acesso difícil e da pouca visibilidade proporcionada, quando comparada com outras áreas à beira mar em Fortaleza, a permanência no sítio tradicional não ocorre sem confrontos, pois os festejos para Iemanjá são alocados distante das barracas de maior frequência turística.

¹³⁷ Expressão utilizada por Maciel (2011) para caracterizar as barracas de praia da orla leste de Fortaleza-CE, cuja estrutura comporta parque aquático, salão de beleza, comércio de roupas etc. A discussão sobre barracas-complexos e a apropriação privada que estas fazem do patrimônio público e dos empecilhos que criam para acesso e permanência dos umbandistas na praia será realizada no próximo capítulo.

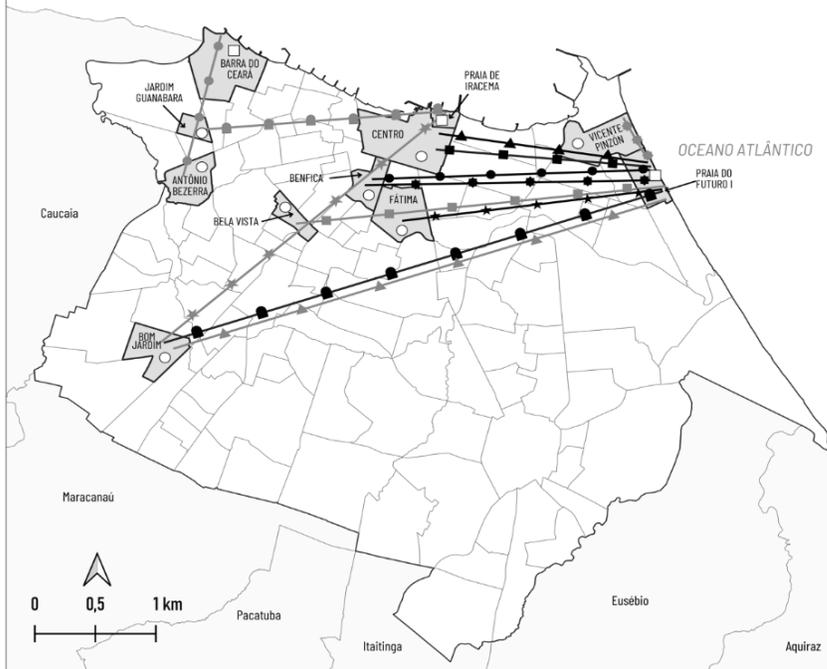
A festa possibilitou visibilidade da prática celebrante porque, mesmo ocorrendo em local distante, é uma autoapresentação na cidade fora das áreas restritas aos terreiros. Essa conquista de espaço bem como a inserção da homenagem no calendário de Fortaleza possibilitaram a realização de cortejos significativos como apropriações simbólicas da cidade.

Esses trajetos são tão relevantes quanto à territorialização na praia, justamente porque indicam localização e distribuição territorial das organizações da sociedade civil e, por isso, sugerem, ainda que sem exatidão, onde os terreiros estão situados. Além disso, o número de entidades que os realizou de vários pontos da cidade e em diferentes ocasiões evidencia a compreensão do desfile pelas ruas como formas religiosa e política de aparecer na cidade.

Podemos dizer que a Festa de Iemanjá é uma disputa pela visibilidade da religião fora dos locais que a sociedade tradicionalmente relegou a Umbanda, pois não haveria outra forma de aparecer na cidade, já que reivindicar igualdade, direitos e justiça é afirmar a diferença como elemento essencial para viver em uma cidade efetivamente política. E, ainda que o acesso a equipamentos e a garantia de livre expressão sejam relevantes à disputa, tudo isso é pelos direitos de ser e de estar na cidade.

Quanto à visibilidade pretendida, esta ocorre pela ocupação da praia e pelo trajeto das comunidades de terreiro até a beira-mar, cujo percurso impõe, simultaneamente, a presença dos celebrantes aos motoristas, aos indivíduos nos ônibus em circulação e aos pedestres, assim como possibilita uma simbolização de avenidas e ruas por sons e cores. Portanto, aparecer politicamente na cidade se conjuga com a afirmação do estilo por meio do corpo dos sujeitos celebrantes que, ao festejarem, apresentam-se como formas criativas de viver e de conquistar o espaço.

PASSEATAS DOS UMBANDISTAS NO DIA DA FESTA DE IEMANJÁ
1969 - 2024: FORTALEZA - CE



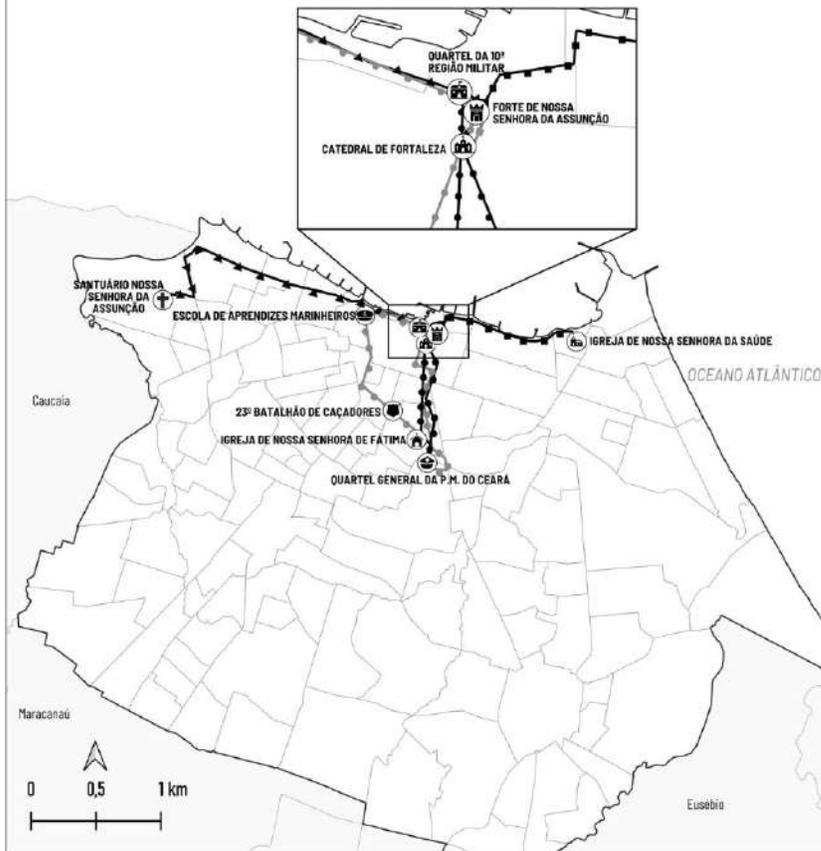
LEGENDA

- | | | |
|--|---|---|
| □ FORTALEZA | ✿ TERREIRO SENHOR DO BONFIM
1975 | ▲ ASSOCIAÇÃO ESPÍRITA DE
UMBANDA SÃO MIGUEL
2007 |
| ▬ LIMITE DE BAIRROS | ★ FEDERAÇÃO ESPÍRITA
CEARENSE DE UMBANDA
1982 | ✿ UNIÃO ESPÍRITA
CEARENSE DE UMBANDA
2010 |
| ○ BAIRROS DE PARTIDA | ■ ASSOC. CEARENSE
BENEFICENTE DE UMBANDA
SENHOR DO BONFIM
1983 | ★ ASSOCIAÇÃO ESPÍRITA DE
UMBANDA SÃO MIGUEL
2013 |
| □ BAIRROS DE CHEGADA | ● CONFEDERAÇÃO
CEARENSE DE UMBANDA
1989 | ■ CENTRO CULTURAL DE
UMBANDA RAINHA DA
JUSTIÇA
2018 - 2024 |
| ● FEDERAÇÃO ESPÍRITA
CEARENSE DE UMBANDA
1969 - 1972 | ● FEDERAÇÃO ESTADUAL DO
CULTO AFRO-BRASILEIRO
1993 | |
| ■ UNIÃO ESPÍRITA
CEARENSE DE UMBANDA
1970 - 2024 | | |
| ▲ UNIÃO ESPÍRITA
CEARENSE DE UMBANDA
1973 | | |

Se de um lado os umbandistas buscam a apropriação da cidade por meio dos trajetos e territorializações, por seu turno a Igreja Católica expressa sua hegemonia a partir de um cortejo mariano no dia 15 de agosto. Assim, se para alguns observadores as manifestações católica e umbandista são formas diferentes de praticar a fé, eles as descrevem como disputa política expressa na competição por audiência. O primeiro registro da procissão católica data de 1973, cujo itinerário da peregrinação da imagem de Nossa Senhora da Assunção privilegiava os prédios militares do centro de Fortaleza. A estatueta saíria do Quartel General da 10.^a Região Militar passaria pela Escola de Aprendizes Marinheiros, pelo 23.^o Batalhão de Caçadores, pelo Quartel General da Polícia Militar do Ceará e, por fim, seria celebrada uma missa na Catedral. Logo após, a estatueta retornaria para a 10.^a RM¹³⁸.

¹³⁸ Unitário, 15 de agosto de 1973, p. 6.

**PERCURSOS DA PROCISSÃO MARIANA NO DIA 15 DE AGOSTO
1973 - 2024: FORTALEZA - CE**



LEGENDA

SÍMBOLO	ANO	PONTO INICIAL	PONTO FINAL
●	1973	QUARTEL DA 10ª REGIÃO MILITAR	QUARTEL DA 10ª REGIÃO MILITAR
●	1975	QUARTEL DA 10ª REGIÃO MILITAR	CATEDRAL DE FORTALEZA
■	1995-1996	IGREJA DE NOSSA SENHORA DA SAÚDE	CATEDRAL DE FORTALEZA
■	2002	FORTE DE NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO	CATEDRAL DE FORTALEZA
▲	2011 - 2024	SANTUÁRIO NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO	CATEDRAL DE FORTALEZA

Mesmo que não tenha continuidade ao longo dos anos, a procissão mariana – que iniciava a semana do exército – pode ser relacionada à Caminhada com Maria, ato público instituído pela Igreja em 2003, cujo percurso relaciona-se à constituição político-territorial de Fortaleza, tendo em vista a passagem pela Barra do Rio Ceará, considerada marco zero da cidade, onde portugueses e holandeses disputaram, no século XVII, a fixação das bases para a colonização da capitania cearense. O ponto de partida é o santuário dedicado à Santa, localizado no bairro Vila Velha, percorrendo a Avenida Leste-Oeste até a atual Fortaleza de Nossa Senhora da Assunção e, por fim, sua chegada à Catedral Metropolitana.

A Caminhada com Maria, cuja primeira edição é de 2003, é uma reforma da procissão mariana que iniciava a semana do Exército, marcando presença nos espaços militares da cidade. Esse cortejo ratifica a aliança da Igreja Católica com o poder instituído, abandonando a associação direta com os órgãos de manutenção da ordem, exército e polícia, para se vincular à gênese socioespacial do Estado. Como é possível perceber, é uma forma de afirmá-lo católico desde sua constituição, além de marcar presença na maior extensão possível, ao atravessar Fortaleza do extremo oeste até o centro histórico¹³⁹.

Cumprido ressaltar que a ausência de conflitos diretos entre umbandistas e católicos não minimiza os enfrentamentos estabelecidos na disputa por visibilidade. O destaque para a audiência refere-se à necessidade do outro para garantir o reconhecimento da ação. Nesse cenário, ao garantir a realidade do mundo, os expectadores contêm a chave dos negócios humanos. A pluralidade desse público concede facticidade para o discurso e

¹³⁹ O Projeto de Lei 1.794/2011 solicitou a inserção da Caminhada com Maria no calendário turístico nacional. O mesmo foi aprovado na forma de emenda substitutiva que alterou o projeto inicial para que a procissão fosse constituída como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil, Projeto de Lei da Câmara 100/2012. Em junho de 2015, tornou-se patrimônio cultural Imaterial do Brasil sob a lei 13.330.

para a ação, considerando que, se um único grupo ou quase-grupo¹⁴⁰ compartilha atos e palavras, não alcança a vida política. Afinal, o quantitativo não é suficiente para construir o mundo.

Certo é que a pluralidade é essencial para a formação do espaço, uma vez que contém múltiplos pontos de vista de diferentes sujeitos e, de algum modo, não permite a unanimidade. “Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador” (Arendt, 2000, p. 17), e este é sempre plural.

Logo, os expectadores validam a manifestação e a endossam como ação política. Por isso, a disputa por audiência, em especial dos indivíduos sem orientação religiosa declarada ou frequentadores de terreiros sem obrigações religiosas com o culto, é a manutenção de um conflito cotidiano. Por essa razão, a procissão é considerada uma tentativa de ofuscar a presença umbandista em Fortaleza. Desse modo, a homenagem para Iemanjá e a Caminhada com Maria são festejos nos quais a estruturas sociais permanecem imutáveis, mesmo quando questionadas¹⁴¹.

Em face disso, a crença de que a festa seria um momento de inversão de relações e quebra das barreiras sociais é um apego à ideia de que, naquele momento, a sociedade alternativa se instala. Portanto, o Carnaval seria o mito de um rito que conduziria “para uma sociedade ‘outra’, na qual não existiriam nem injustiças nem coerções; assim, mobilizaria a ação dos indivíduos no sentido de

¹⁴⁰ Distinção estabelecida por Mayer, a fim de diferenciar grupos que compartilham uma identidade comum, típicos de sociedades agrárias, de quase-grupos, agrupamentos característicos de sociedades contemporâneas nas quais os indivíduos se articulam em torno de foco organizador central e cujas ações relacionam-se a este e seu intermédio, não há interação entre os membros nem destes com outros quase-grupos. Para detalhes, ver FELDMAN-BIANCO. *Bela. Antropologia das Sociedades Contemporâneas*.

¹⁴¹ Segundo Queiroz (1992), a ideia de que na festa, especialmente o Carnaval, as regras sociais são alteradas ou suspensas é um mito. Ela não só mantém as estruturas sociais como as evidencia.

instalar uma sociedade de liberdade e paz” (Queiroz, 1992, p. 182).

A festa não é uma situação de inversão ou suspensão das relações sociais de poder. É preciso sublinhar que, tratando-se de festas nas quais uma minoria pode afirmar sua presença e ser vista na cidade, as disputas ficam mais evidentes, e a aparição pública torna-se um gesto político. Nesse sentido, a festa não invalida os conflitos sociais cotidianos, mas sim os condensa e constitui um espaço de confrontos explícitos.

Na festa,

(...) os valores permanecem os mesmos durante sua realização; somente ficam escondidos pelo véu do entusiasmo e da efervescência desencadeadas pelas representações coletivas que compõem a imagem da festa. Nenhuma modificação, nenhuma inversão palpável aparece, nem nas estruturas e organização da coletividade festiva, nem em seus valores profundos, que continuam governando os comportamentos (Queiroz, 1992, p. 154).

No decorrer da Festa de Iemanjá, as relações cotidianas de poder são reiteradas entre os sujeitos e entre terreiros. O evento exalta a teia de relações constituída por homens e mulheres, bem como questiona o mundo formado por ela quando evidencia as coerções e os conflitos para que a diferença apareça.

Isso porque, intermediadas pelas formas como são comumente reconhecidas, aquelas do calendário cósmico, de santos ou nacionais, ocultam os conflitos entre grupos territoriais vizinhos ou entre grupos internos, servindo para reforçar os laços simbólicos com o território (Di Méo, 2001).

A festa possui a dimensão cultural de colocar em cena valores e projetos de um grupo, sendo uma mediação entre diferenças culturais, simbólicas e políticas daqueles que festejam e dos demais grupos constituintes da sociedade. Nela, por meio da escolha do local para realização do evento e dos discursos utilizados na criação de uma imagem pública disputa-se a

territorialização tanto física quanto simbólica. Logo, os conflitos em prol da permanência e da apropriação da orla marítima são maneiras de reivindicar a existência plena na cidade, assim como os debates entre os terreiros e as associações acerca da manutenção da tradição ou da modernização deturpadora são correlações de forças entre atores divergentes, com o propósito de definir os sentidos e significados predominantes no espaço-tempo da festa.

A Festa de Iemanjá, além de ser um espaço de trocas simbólicas, define o adensamento dessas trocas e, portanto, é um evento no qual os diferentes sujeitos se encontram e se confrontam. Ela é uma ocupação simbólica, discursiva e política da praia que, apesar de ocorrer fora do cotidiano, não apaga as estruturas rígidas da vida social reproduzidas no espaço urbano.

Segundo Bernié-Boissard (2011), a festa é uma válvula de escape pela qual é possível contestar o poder, subverter o cotidiano e requalificar territórios. Cria identidades¹⁴² e exprime formas de resistência, superposição que estaria na origem das festas contemporâneas, haja vista que reconhece e exalta as diferenças. Na sociedade urbana fragmentada, cada uma delas é, simultaneamente, tempo de vertigem e competição¹⁴³. Daí as formas iniciais de resistência serem integradas às políticas públicas, a fim de garantir coesão social e apaziguar conflitos.

No caso da Festa de Iemanjá, a vertigem se dá pela exaltação da existência na religião durante o evento, renovando as forças vitais pela incorporação e oferendas realizadas por diversos pais e mães de santo. Por sua vez, a competição se apresenta nos conflitos entre grupos sociais, com o fito de determinar

¹⁴² A disposição simbólica para criar identidades fará a festa ser dominada pela lógica de mercado, na qual as tradições e costumes se transformam em argumento publicitário. A cooptação da festa é analisada pelos conceitos de evento festivo e cidades festivas.

¹⁴³ Callois (1990) classifica os jogos em quatro categorias combináveis entre si: agôn, alea, mimicry e ilinx, nas quais predominam, respectivamente, a competição, a sorte, o simulacro e a vertigem.

simbolicamente a relevância da celebração em Fortaleza, como ela deveria ocorrer e os cerceamentos velados sofridos pelos sujeitos para afirmarem sua presença na cidade. Logo, a homenagem constitui uma estética da existência ao ser expressão de disputas por visibilidade estabelecidas entre diferentes sujeitos presentes no espaço-tempo do evento, organizadores, terreiros, oferendas individualizadas, consumidores das barracas de praia, bem como os discursos produzidos sobre sua realização.

Vertigem e competição são aspectos rituais e performáticos no evento. Ambos se fundem na corporeidade dos sujeitos. Nesse sentido, a festa se destaca, uma vez que é o meio pelo qual as divindades entram em contato com os sujeitos, podendo ser também vista como uma forma de ação política projetada na experiência sensível do corpo. Dessa forma, o ritual e a performance são formas de aparecer politicamente.

Sem o corpo do adepto, não haveria rituais de Umbanda. Sem o movimento do corpo e a expressividade, não se realizaria a apropriação da praia e, ao mesmo tempo, não haveria espectadores tão interessados em registrar o que ocorre.

O ritual e a performance de apropriação da praia nos direcionam para a compreensão das diferenças em Fortaleza e como elas fazem de si maneiras de viver a cidade outra. Por seu turno, a corporeidade dos sujeitos vivida e constituída na celebração comunica formas de sentir, perceber, habitar e fazer. Ela é, portanto, a subjetividade em sua exterioridade apresentada como *bios*: a potência de fazer da vida um gesto político. Para se apropriar da cidade associa práxis e poiésis, uma construção de si na religiosidade pela revitalização das forças cósmicas no corpo que é, ao mesmo tempo, o reconhecimento da situação de subalternidade vivenciada pelos umbandistas na cidade.

Espiritual e político se associam e constituem maneiras de agir, bem como formas de se apresentar, refletidas e direcionadas para o mundo. Em suma, a homenagem à Janaína revivifica o sujeito e transforma o mundo pelas irrupções, rupturas e invenção de modos de aparecer na cidade.

Isso explica o porquê das possibilidades políticas criadas pelos sujeitos, ao afirmarem sua diferença e reivindicá-la como experiência sensível no espaço urbano, evidenciarem as potências das corporeidades outras na constituição da cidade outra. Esse posicionamento político ocorre de forma direta na declaração de reivindicações e na denúncia de abusos e, indiretamente, pela presença no espaço-tempo da festa que proporciona visibilidade.

Da Praia do Futuro para outros Espaços

Ao ser uma performance pública de expressão da diferença, a Festa de Iemanjá na Praia do Futuro indica a existência de múltiplos outros, cuja presença na cidade é invisibilizada. Cabe pontuar que ações políticas nas quais a corporeidade, por meio da performance, ganha centralidade são efêmeras. No entanto, ao serem executadas, possibilitam aparência aos sujeitos e atualizam o espaço público.

Logo, sendo uma ação dos sujeitos com seus corpos, a performance indica que a espacialidade por ela evocada e construída é transitiva e provisória. Isso porque é resultante de um conjunto de ações com intensidades distintas que, apesar de não mudar a organização e o planejamento da cidade, proporciona encontros e confrontos capazes de politizar a vida.

A performance se apropria do espaço instituído e cria um espaço de aparências contingente e situacional, tendo em vista ser uma ação dos sujeitos em relação a si e aos outros, sem buscar regras e normas para a convivência social. Sendo assim, a Festa de Iemanjá, na Praia do Futuro, nos apresenta a conquista de um espaço-tempo em Fortaleza pelos umbandistas, como também nos informa sobre conflitos sociais mais amplos presentes na homenagem, como a disputa entre proprietários de barracas e umbandistas. Esta se torna relevante por ser uma das formas de impedimento da visibilidade da diferença na cidade, ou seja, um confronto entre ações políticas na cidade constituintes do espaço público e formas de ocupação do espaço comum de uso público

que o privatizam. Como observamos, as barracas (de praia) na Praia do Futuro são o melhor exemplo da privatização do público.

No início da ocupação do espaço, as barracas localizavam-se onde hoje está a Avenida Clóvis Arrais Maia¹⁴⁴, que, ao ser construída em 1976, deslocou os empreendimentos para as proximidades da orla. Inicialmente, elas eram construídas de madeira, palha e carnaúba. Diferentes gestões da administração municipal, buscando ordenar a ocupação e dotar de melhor infraestrutura o setor, investiram em planos para a área que não lograram êxito (Falcão da Silva, 2006). Dessa forma, a infraestrutura tal como se apresenta hoje foi da iniciativa privada, a fim de manter a frequência das pessoas de maior poder aquisitivo, acompanhando as políticas públicas estaduais de incentivo ao turismo iniciadas na década de 1990.

A intervenção mais complexa da praia teve início em 1999, quando a Associação de Empresários da Praia do Futuro, AEPF, e a Secretaria de Turismo do Estado, SETUR, lançaram o projeto “Essa Praia Tem Futuro”¹⁴⁵. A cargo da Secretaria, ficaria a avaliação do potencial econômico e ações de marketing com vistas a tornar a praia ponto de atração de fluxos turísticos, e, por sua vez, a associação ampliaria e modernizaria as barracas para aumentar frequentadores e ampliar os negócios.

Como consequência, da modernização da infraestrutura originaram-se as barracas-complexos. Esses empreendimentos são caracterizados, além da oferta de segurança privada e do conforto para o lazer na praia, por oferecer infraestrutura diferenciada com parques aquáticos, piscinas, áreas para shows, lojas e até salões de

¹⁴⁴ Conhecida popularmente como Av. Zezé Diogo.

¹⁴⁵ Para mais informações sobre os projetos de urbanização na Praia do Futuro e os planos de ordenamento e exploração econômica da orla de Fortaleza, em especial da Praia do Futuro, ver: MACIELI, Wellington Ricardo Nogueira. **Tempos e Espaços da Praia do Futuro: usos e classificações de uma zona liminar.**

beleza. Muitas delas foram projetadas e decoradas com temáticas específicas para garantir distinção simbólica¹⁴⁶.

A organização dessas barracas, ao impedir a circulação de vendedores ambulantes, acusando-os de perturbar o lazer dos banhistas e realizar furtos, bem como ao restringir aos seus consumidores o acesso à praia, deflagrou conflitos cotidianos entre empresários, União e camelôs. Dessa disputa, participam os umbandistas, por terem sua circulação e apropriação da praia limitada durante a Festa de Iemanjá.

Para Maciel (2011), o investimento nos prédios e nos serviços oferecidos nas barracas estabeleceu uma divisão recente em Praia do Futuro “velha” e “nova” que, em vez de designar momentos distintos de ocupação da orla marítima, revela elementos de ordem simbólica que classificam trechos da praia¹⁴⁷. Essa categorização tanto é realizada pela AEPF quanto por frequentadores e moradores.

Nesse cenário, a Praia do Futuro “nova”, símbolo do empreendedorismo urbano e turístico dos empresários cearenses, contrapõe-se à “velha”, descrita como local da marginalidade, violência e prostituição¹⁴⁸. Esse trecho possui aproximadamente 2 quilômetros de extensão e abarca 36 das 150 barracas da orla, sendo o único setor a possuir todas as barracas regularmente cadastradas no Patrimônio da União.

E, no que se refere à Festa de Iemanjá, a área de execução tem sido o extremo entre a “velha” e a “nova”. Nos últimos três anos,

¹⁴⁶ Maciel (2011).

¹⁴⁷ Essa distinção “nova” e “velha” pode ser superposta ao zoneamento que a AEPF realiza na Praia do Futuro em cinco trechos, compreendendo desde o bairro Cais do Porto até a Praia do Futuro II. A Praia “nova” inclui os setores mais badalados trechos 2, 3 e 5, onde estão as barracas-complexos e outras cujo destaque é para o público “alternativo” que as frequenta. A Praia “velha” compõe-se dos trechos 1 e 4 áreas problemáticas por apresentarem prédios abandonados e problemas de segurança e limpeza urbana. O setor 1 seria a área de ocupação mais antiga, e a seção 4 é o local de apoio dos romeiros ou excursionistas do interior do estado.

¹⁴⁸ Nesse trecho da Praia, em 2001, seis portugueses foram assassinados, o que contribuiu para a produção de imagens negativas da área.

o evento foi realizado em área anterior ao trecho da orla, onde há adensamento de barracas, mas o volume de pessoas e a insegurança na praia “velha” exigem a ocupação da área localizada na frente desses empreendimentos privados de lazer.

Na área onde atualmente se realiza a homenagem na praia do Futuro, de um lado há construções abandonadas e prédios demolidos, enquanto de outro as barracas de médio porte e as barracas-complexos se destacam na paisagem. Como resultado, o contraste entre “nova” e “velha” é revelador das contradições no espaço da Praia do Futuro, cujos discursos na mídia, ou no cotidiano dos moradores de Fortaleza, oscilam entre segurança e insegurança, precarização e serviços sofisticados.

Diante disso, as barracas, podemos dizer, devem ser vistas como verdadeiros locais de consumo de setores privilegiados, nos quais equipamentos de segurança, vigilância e barreiras arquitetônicas afastam os diferentes. Os impedimentos à circulação e ao acesso direto são observados ao se caminhar pela avenida, a partir da barraca Entre Amigos, limite da praia velha, em direção à Praia do Futuro nova, uma vez que não há espaço entre as barracas para ter a acesso ao mar, sendo necessário acessá-las para que se possa chegar até a praia, sendo que algumas, inclusive, cobram dos clientes taxa de acesso. A distância entre as barracas é de cerca de 3 metros. Esses fragmentos de espaço livre, no entanto, não são destinados à circulação de pessoas, são áreas de depósito de materiais em uso das barracas.

De acordo com a Lei 7.987/1996, que dispõe sobre o uso e ocupação do solo no Município de Fortaleza, a faixa de praia da orla marítima não pode receber edificações, destinando-se ao lazer e à prática de atividades esportivas. Os projetos urbanísticos seriam de iniciativa do poder público, mediante aprovação do Legislativo, respeitando as condições ambientais e o interesse da sociedade.

E, se recorrermos ao Plano Nacional de Gerenciamento Costeiro, Lei 7.661/1988, observaremos que as praias são bens públicos de uso comum, sendo assegurado livre e franco acesso a elas e ao mar, exceto trechos considerados de interesse de segurança

nacional ou áreas protegidas por legislação específica. Essa lei também proíbe urbanizar ou fazer qualquer forma de uso do solo na Zona Costeira que impeça ou dificulte o acesso. Ainda assim, as barracas ocupam, praticamente, toda a orla, sendo difícil ver o mar do calçadão, a não ser na área onde a Festa de Iemanjá é realizada.

Em 2005, o Ministério Público Federal e a União entraram com uma ação civil pública contra o município de Fortaleza e 153 proprietários de barracas, proibindo novas construções e embargando construções em andamento. O embate entre Patrimônio e empresários envolveu os obstáculos impostos pelas barracas na praia que restringia o acesso ao mar aos frequentadores desses empreendimentos. Como consequência, a ação civil pública exigiu a retirada de toda a estrutura arquitetônica, alegando que as barracas estavam fora das normas estabelecidas na legislação de gerenciamento costeiro nacional¹⁴⁹.

A disputa entre União e empresários ilumina a apropriação privada do bem público, como destaca Sposito (1999, p. 25), ou seja, “o público, compreendido como o que pode ser de todos, é muitas vezes visto como o que pode ser privatizado, porque está liberto da condição de ser propriedade de alguém”. Essa questão encaminha outra mais complexa, o debate sobre o público como algo que vá além de sua definição formal, isto é, como espaços que permitem apropriações múltiplas por diferentes sujeitos sociais em que o encontro e o confronto entre eles sejam geradores da política na cidade.

Nesse sentido, os espaços comuns de uso público poderiam ser considerados os locais mais propícios para a constituição do espaço público como esfera da política, mas não poderiam ser com estes confundidos. Esses espaços são fundados pela coabitação, encontro e negociação, onde se expressam as diferenças, os conflitos e as contradições. São locais da virtualidade, pois, ao serem abertos para os múltiplos outros, têm

¹⁴⁹ Para mais informações sobre a ação civil pública, ver a minuta do processo e a apelação dos empresários em file:///C:/Users/teste/Downloads/AC538085-CE.pdf.

em si o pressuposto de existir sujeitos que dele não participam, mas poderiam potencialmente estar ali. Podemos dizer ainda que a compreensão de haver outros ausentes, cujas aspirações, propósitos e projetos podem convergir ou divergir dos apresentados pelos sujeitos, que atualizam o espaço público naquela conjuntura, é um caminho para uma prática política cujo foco seja a ação direta.

O espaço público se constitui na ação dos sujeitos, em relação aos outros, e é local constituído pela realização da vida, assim é substancialmente movimento. É uma construção dos sujeitos ao realizarem suas vidas. Por ser o lugar onde as diferenças podem interagir e colidir mais corriqueiramente, mesmo havendo locais de circulação e acesso restrito aos iguais, a cidade favorece a constituição desse espaço. Em verdade, a existência desses lugares ressalta a pluralidade de sujeitos e a necessidade de impedir encontros geradores de debates mais acalorados sobre o viver juntos na cidade.

Cumprir notar que a restrição de acesso e a subtração de locais de encontros entre os diferentes que não impedem o espaço público de ser criado. Isso porque, por meio de suas ações, os sujeitos inventam lugares para a aparência na cidade.

Aqui, a noção de espaço público se distingue daquela que o considera lugar onde os conflitos e os tensionamentos são expressos por meio do debate. Nessa definição, o espaço é constituído pelo discurso político e é condição para a existência desse discurso, pois o princípio de publicidade se manifestaria na capacidade do indivíduo de usar sua razão para confrontar outros indivíduos, contribuindo para a formação da opinião pública. A problematização da vida social se efetuará pela participação ativa submetida a normas e a instituições. Haveria, assim, uma sobreposição entre a esfera pública, âmbito de opiniões e regras políticas, e o espaço público, cotidiano em que trocas sociais ocorrem (Habermas, 1984).

Nessa compreensão, o espaço público seria o local onde pode haver copresença e no qual os indivíduos devem ser neutros às

diferenças pela submissão a um código de igualdade e de respeito mútuo. As diferenças incontornáveis entre os indivíduos devem ser reguladas de forma contratual, por compromissos fundados na justiça e na racionalidade.

De acordo com Gomes (2012), o espaço público, como espaço físico, pode ser qualquer local de uma cidade no qual o acesso e a participação das pessoas sejam irrestritos, porém regulado por normas gerais. Para o autor, esse modelo de espaço público, fundado no ideal republicano, evidenciaria o quanto é fundamental considerar a dimensão espacial no fato político que funda o ideal democrático.

No que concerne às condições para a existência do espaço, a partir das quais a espacialidade é observada, são dispostas em quatro características. Primeiro, no espaço público se objetiva a redução da intimidade, a fim de ser um veículo capaz de criar condições para a copresença. Segundo, deve-se buscar a neutralidade em relação às diferenças pelo estabelecimento de regras, ou seja, relações contratuais. Depois, podemos dizer que a única identidade a ele associada deve ser a da cidadania. E, por fim, a natureza desse espaço é normativa, contratual.

Como sabemos, o espaço público do ideal republicano pressupõe haver lugares na cidade adequados para a manifestação das opiniões políticas e, somado a isso, é a existência desses locais da ação comunicativa que possibilita a copresença. Esta pressupõe o ideal da unanimidade perfeita, expresso de forma contratual que, ao ser identificado como desejo de uma maioria sem rosto, desautoriza qualquer tentativa de desestabilizar o consenso. É uma ilusão, segundo Mouffe (1999), acreditar na possibilidade de construir uma esfera pública de argumentação racional, não excludente, na qual o consenso pode ser alcançado de modo não coercitivo, pois a pluralidade implica o antagonismo e o conflito.

E, quando observamos a Festa de Iemanjá, somos levados a afirmar serem a coabitação e o reconhecimento da pluralidade por ela permitida os constituintes do espaço público. Este só se efetiva

quando múltiplos outros convivem e se enfrentam por uma ação direta na qual a autoapresentação dos sujeitos, em ações e discursos que os distinguem, marcam suas aparências. Portanto, o espaço público é uma construção ativa dos sujeitos que, ao aparecerem uns aos outros, transformam a si mesmos e o mundo.

Há, recorrendo a Massey (2008), uma tendência de romantizar o espaço público como local que permite livre e igual expressão a todos indistintamente. Essa concepção não considera as relações sociais conflituosas e desiguais constituintes da espacialidade. Logo, impossibilita teorizar espaço e lugar como produto de relações igualitárias. Para a autora, a natureza pública do espaço deve ser levada a um debate mais minucioso, pois espaços públicos democráticos não podem perder de vista negociações, rupturas, desigualdades e conflitos que os tornam genuinamente públicos.

Assim, o conflito entre umbandistas e proprietários de barracas na Praia do Futuro, salienta o fato de que nem todos os lugares formalmente definidos como espaços comuns de uso público têm, por isso, sua publicidade garantida. O uso público do espaço depende das ações dos sujeitos, no sentido de realizar trocas, entendidas como debates, diálogos e conflitos diretos. Para tal, é preciso estar atento às situações que as impedem, como casos de violência que dificultam a permanência, escassez de equipamentos de uso comum e o consumo do espaço. Essas três circunstâncias podem ser observadas na Festa de Iemanjá na Praia do Futuro e, apesar de não terem impossibilitado a criação do espaço público pelos umbandistas – ao construírem sua aparência, ao longo das últimas quatro décadas – impulsionaram a busca por outras espacialidades em Fortaleza.

Ao invés de ser fator limitante da festa, capaz de conduzi-la a extinção, o conflito entre empresários e a sociedade em relação à apropriação privada do espaço de uso comum, impulsionou a criação de um projeto de ocupação da cidade mais audacioso. Isso, mesmo que alguns terreiros tenham evitado, nos últimos anos, participar da homenagem na Praia do Futuro devido à

violência e à restrição na ocupação quanto algumas instituições da sociedade civil, organizadas por umbandistas, tenham rejeitado a proposta de realizar a celebração na Praia de Iracema.

Essa disputa suscitou a possibilidade de ocupar outros espaços, bem como revigorou o debate entre os umbandistas sobre as conquistas alcançadas e as perspectivas futuras para a Umbanda em Fortaleza. Nesse sentido, foi produtiva por levantar duas questões: a) a Praia do Futuro, como espacialidade inicial, expressa a resistência dos umbandistas em permanecer na cidade e criar para si espaços de aparência; b) a localização tradicional, mesmo sendo uma conquista, não gera a visibilidade desejada.

Desse modo, o projeto de ocupar outros locais na cidade amplia as relações nas quais a religião está envolta para constituição do espaço público. Isso porque, como salienta Massey (2008), quando os espaços variam a natureza das negociações internas, ou a prática do lugar, também se modificam. Há, vale dizer, novas demandas, encontros e confrontos que exigem novas ações, discursos e apresentações de si.

Capítulo 5

Festa de Iemanjá na Praia de Iracema

A decisão de executar a festa na Praia de Iracema não era uma recusa à sua localização original, mas sim uma reivindicação por visibilidade, a fim de torná-la tão relevante para a cidade quanto outros eventos religiosos cuja localização era a área mais próxima do centro. De acordo com as informações coletadas, a segurança nesse local favorecia a execução de um ritual sem ocorrência contra a segurança dos umbandistas e espectadores. Além disso, era necessário questionar por que eventos evangélicos e católicos podiam ocorrer no aterro da Praia de Iracema, e a Umbanda deveria ficar restrita à Praia do Futuro.

A primeira tentativa de realizar a festa na Praia de Iracema com a mesma infraestrutura daquela existente na Praia do Futuro, ocorreu em 2004, quando a Federação de Umbanda, Candomblé e Cultos Afro-brasileiros, entidade que atua em todo o Brasil, organizou o evento¹⁵⁰. Apesar do registro do evento, não há detalhes sobre como os frequentadores, moradores e turistas reagiram. Talvez a mobilização para estar em outra localização, mesmo subvertendo a ordem imposta e a tradição, tenha sido ofuscada pelas notícias de arrastões, roubos e violências físicas sofridas pelos umbandistas na Praia do Futuro naquele mesmo ano.

Em 2013, a maior distinção entre as festas realizadas na Praia de Iracema e na Praia do Futuro era o volume de pessoas, muito maior neste local, pois se disponibilizou para ambos locais a mesma infraestrutura. Segundo informações colhidas no campo, alguns terreiros pretendiam manter a tradição e resistiram em se deslocar, enquanto outros não ficaram sabendo sobre a possibilidade de estar na Praia de Iracema “para onde a maioria

¹⁵⁰ Diário do Nordeste, 16 de agosto de 2004.

gostaria de ir pela maior segurança e acessibilidade”¹⁵¹. Nesse local, organizou-se uma grande baía com os terreiros vinculados às entidades organizadoras, dividindo o mesmo espaço.

O palco montado na Praia de Iracema possuía grades laterais e uma tenda localizada à frente, depois da área reservada para a baía. Houve organização das pessoas presentes, a fim de otimizar o trabalho. Na frente do palco, um altar foi montado com estátuas e algumas garotas vestidas de princesas e sereias, levadas por alguns terreiros. Ao lado, havia um pequeno barco no qual as oferendas eram depositadas para serem entregues ao mar no final da tarde. No altar, os pais de santo em transe cantavam e dançavam simultaneamente, sendo auxiliados por um integrante do terreiro do qual eram chefes, e, quando entravam em transe, o microfone era repassado para outros auxiliares, a fim de entoarem o ponto referente à entidade.

Homens ocuparam o lado direito, e mulheres o lado esquerdo. Para ambos os casos, primeiro os sujeitos pertencentes às casas de culto devidamente fardados e, por isso, participariam diretamente do ritual. Depois desses, vinham os integrantes de terreiros que haviam ido à praia sem a indumentária e preparação do corpo necessária para a execução do ritual. Contornando estes, estavam os observadores externos, que acompanhavam conhecidos, fotografavam, conduziam oferendas individualizadas, esperando a possibilidade de colocá-las no barco que seria oferecido ao mar, e/ou mesmo aproveitavam para apreciar o ritual e a performance dos pais de santo.

Paralelo ao palco, havia três terreiros que, apesar de terem optado pela Praia de Iracema, realizaram o ritual de forma individualizada. A organização do ritual era semelhante, havia uma pequena imagem da orixá e um tambor cujo ritmo era acompanhado pelo ponto entoado pela mãe de santo. Apesar da acessibilidade do local e da maior segurança, esses terreiros

¹⁵¹ Informação cedida por um interlocutor presente na Praia de Iracema no ano de 2013.

concluíram suas atividades na praia por volta das 15 horas, possivelmente porque no dia seguinte muitos trabalhariam e retornar cedo garantiria mais tempo de descanso.

Após o intervalo para o almoço, em vez de continuar com a gira, houve a apresentação de um grupo de jongo convidado pelos organizadores, uma vez que para conseguirem apoio estrutural da Prefeitura de Fortaleza e do Governo do Estado do Ceará, era necessário levar alguma prática da cultura negra¹⁵². Das apresentações do ano anterior, apenas o Afoxé Filhos de Oyá permaneceu, por compartilhar com o jongo as “raízes negras”.

A apresentação cultural foi descrita por um interlocutor como imposição para justificar a cessão de infraestrutura pelos órgãos governamentais. Por isso, as manifestações relativas ao cotidiano dos bairros onde os terreiros estão instalados, por exemplo o hip-hop, não foram aceitos. A determinação buscava afirmar a presença negra no estado, mas concomitantemente a isso informava que a Umbanda sozinha era insuficiente para justificar a apropriação do aterro da Praia de Iracema. Como ritual religioso, a Festa de Iemanjá não é suficiente para afirmar a presença de uma performance afro-brasileira em Fortaleza, devendo ser confirmada por outra atividade cultural. Apesar de não invalidar ou reduzir o impacto da apropriação da Praia de Iracema pela Umbanda, caráter afirmativo da religiosidade, as atividades culturais apontam o retorno de uma narrativa que tem na cultura, outrora no folclore, a justificativa para a aceitação pública da prática religiosa.

Essa situação evidencia os acordos e os conflitos constitutivos da Festa de Iemanjá. As concessões são realizadas na proporção das conquistas a serem atingidas, sem excluir os desacordos criadores de outras formas de fazer consigo que permitem esboçar novas relações com a cidade. Na composição dos estilos nos

¹⁵² O jongo não é uma atividade cultural afro-brasileira característica do Ceará. Essa expressão cultural caracteriza o sudeste brasileiro e foi tombada pelo IPHAN como patrimônio imaterial do Brasil.

rituais individualizados e na criação de uma estética da existência executada na performance, propõe-se uma cidade outra na qual a diferença possa ser vista permanentemente em sua produtividade inovadora de modos de vida.

Nos próximos dias 14 e 15 faremos uma bonita festa para Iemanjá. Pela primeira vez, nossa celebração acontecerá, de forma organizada no aterro da Praia de Iracema. Essa localização tem um valor simbólico muito importante na luta pelo respeito à cultura e às religiões afrodescendentes, já que o aterro é o local que recebe as manifestações populares e de fé de nossa cidade. [...] Data da festa: dia 14 de agosto, das 18 às 22 horas, e dia 15 de agosto, das 14 às 18 horas. [...] A festa é nossa junto com a cidade, portanto, programamos uma série de apresentações culturais relacionadas a cultura afro-brasileira¹⁵³.

As informações, do panfleto distribuído pela AEUSM e entidades associadas, sobre a Festa de Iemanjá na Praia de Iracema evidenciam concessões e mudanças na composição do ritual e da performance necessárias para a ampliação da visibilidade. Além do local, alteraram-se os horários, modificando, assim, a dinâmica ritual, pois a oferenda deve ser realizada no dia 15 de agosto e, mesmo quem executou a gira na noite anterior, deve retornar à praia, a fim de entregar a oferenda. Trata-se de uma alteração para alcançar mais visibilidade, assim como as apresentações culturais, concessão necessária que não afeta a eficácia do ritual.

Segundo Schechner (2012), a estabilidade do ritual na realidade é a sua fase publicamente representada, pois há mudanças e variações à medida que as circunstâncias se alteram. Além disso, rituais podem ser inventados pela cultura oficial e pelos indivíduos, a fim de transmitir a sensação de permanência e tradição, como se observa nas encenações da consciência nacional.

¹⁵³ Panfleto informativo sobre a Festa de Iemanjá no aterro da Praia de Iracema, distribuído no ano de 2013.

As mudanças sofridas por um ritual se referem aos esquemas organizacionais e não à estrutura simbólica e aos encadeamentos realizados pelos sujeitos na performance, as quais tendem sempre a ser construções inusitadas.

Certo é que a mudança de localização exigiu ajustes na ordem das atividades, com o propósito de acomodar as aspirações de visibilidade dos umbandistas em relação às imposições sociais para aparecer com mais potência na cidade. Aliás, os ajustes evidenciam a dinâmica entre o ritual e o jogo, apontadas por Schechner (2012) como componentes das performances. Enquanto o ritual define padrões e repetições, o jogo contribui para um comportamento exploratório e para a inventividade do mundo.

Esse jogo permite observar a tensão entre o ordenado e o imprevisível. Ou seja, a partir dele é possível observar tal ambiguidade que faz a performance se mover em diferentes direções, reproduzindo a memória coletiva revivida por gestos e palavras e introduzindo novos elementos, ao encadear esses mesmos gestos e palavras, pois estes podem causar reações imprevisíveis, abrir espaços de diálogo entre atores e observadores, além de criar relações inusitadas, possíveis pela dualidade do jogo.

Considerar a festa uma performance de apropriação da cidade implica partir da premissa de que a mudança será uma constante. Por isso, a repetição de modos de fazer consigo e em relação à cidade é, ao mesmo tempo, uma reinvenção criadora de formas adaptadas aos novos contextos. Nova localização, alterações em horários e apresentações folclóricas não invalidam a eficácia do ritual de renovar as energias dos umbandistas nem minimizam a aprendizagem para os neófitos na religião. Isso porque, no momento final de reverência à Iemanjá, observamos um pai de santo informando a um adolescente que a forma adequada de posicionar as mãos para agradecer a orixá era com as palmas voltadas para cima, em gesto de doação, porque ela recebe as energias negativas e as transforma em positivas e como uma grande mãe acolhe os filhos de santo.

A aprendizagem dos iniciantes é acompanhada pelo compartilhamento de saberes entre os mais experientes, abrangendo o sentido religioso e político da festa. Essa situação pode ser observada quando um pai de santo interrompeu sua gira para cumprimentar um antigo filho cuja mudança de cidade o direcionou para outro terreiro. O chefe da nova casa o acompanhava e elogiou a iniciativa de promover a homenagem para Janaína na Praia de Iracema, discursando sobre a relevância da visibilidade e ressaltando a investida do filho de santo para que participassem da homenagem na nova localização. Nesse caso, pais e filhos de santo compartilham aprendizagens rituais e políticas, a fim de expandir os saberes sobre a religião e de fortalecer os laços de solidariedade capazes de ampliar a presença dos umbandistas na cidade. O sujeito, ao executar a performance, ritual e política, legitima seu conhecimento, exercita o que aprendeu com o mestre e desenvolve um estilo próprio capaz de reorganizar os saberes aprendidos (Ligiéro, 2011).

As alterações na organização da Festa de Iemanjá não decompõem o ritual de preparação do corpo dos sujeitos e renovação de energias, tampouco implicam transformações drásticas em relação à performance que permanece inventiva. Essas mudanças são ajustes necessários para ampliar os espectadores da performance, definida pelos organizadores como construção coletiva direcionada para a visibilidade. Dessa forma, a escolha da nova localização e os arranjos para ocupá-la objetivam o aparecer na cidade pela exposição da corporeidade umbandista, ultrapassando os limites impostos e, concomitantemente, acomodando as imposições da sociedade. Em novo local, a execução da homenagem para Janaína foi acompanhada da emissão de informações sobre a Umbanda, com o propósito de visibilizá-la e minimizar o preconceito.

Em 2013, o programa Morceção na TV, a convite das associações promotoras da festa, cobriu as 24 horas de festa na Praia de Iracema, entrevistando pais de santo sobre a missão da Umbanda e como enfrentavam no cotidiano os abusos cometidos

na difusão de notícias criminalizantes da religião. Espectadores também eram abordados para informar por que estavam no local e suas impressões sobre a festa. Cabe salientar que, ao convidar um programa de televisão, evidenciou-se a necessidade de veicular informações sobre a festa emitidas pelos próprios umbandistas.

A difusão de informações por meio de um programa de TV busca produzir efeitos reais para a vida dos sujeitos em Fortaleza, a partir da apresentação de elementos simbólicos. Essa atitude reposiciona o ritual religioso, instalando-o onde tradicionalmente ocorre o ritual social¹⁵⁴, tornando a festa uma ação simbólica e, ao mesmo tempo, pública.

Tal aproximação da mídia amplia a audiência e teatraliza a homenagem para Iemanjá pela encenação para a câmera, permitindo ao ritual alcançar a dupla eficácia religiosa e política. A performance cria as condições necessárias para os sujeitos inventarem seus fins, ao enfatizar o processo como agente transformador, intensificando experiências vividas. Por sinal, durante a performance, a imprevisibilidade multiplica linhas de aparência e recusa a estabilidade, e essa indeterminação é o elemento capaz de desestabilizar as descrições homogeneizantes da religião.

Nós estamos muito felizes, porque era um anseio nosso trazer a festa de Iemanjá aqui para a Praia de Iracema, que [...] todas as religiões fazem culto aqui porque a Umbanda não fazer aqui a nossa oferenda. Então, agradeço à prefeitura municipal, ao estado, enfim todos os órgãos federais que nos apoiou. Estamos muito

¹⁵⁴ Ver trabalho sobre as interações entre os indivíduos no cotidiano, cujas atitudes com ações e respostas prescritas são interpretadas como rituais da vida social cotidiana. Sugere-se GOFFMAN, Ervin. **Representações do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

felizes aqui presentes, nessa manifestação, espero que para o ano seja mais gente, porque essa é a primeira vez¹⁵⁵.

Estamos gostando muito do novo local da festa. É uma grande vitória ter trazido a festa para cá. Aqui em termos de estrutura é muito diferente do passado. Que cada vez mais a gente possa progredir. Ir para frente essa festa¹⁵⁶.

Que todo umbandista tem que ser reunido. Nós somos uma família. Nós temos que se reunir todos nós. Nós somos uma família, uma família grande. E, realmente, nós tamo assim muito desprezado, porque tem muito filho de santo, pai de santo que vivi escondido, pra que isso? Vamos cultuar nossa religião que nossa religião é essa¹⁵⁷.

Não é nem uma expectativa é uma realidade já. Está sendo um sucesso pleno. Eu creio que nós vamos atingir aqui um público de 50 mil pessoas. Foi a primeira vez porque a gente vinha fazendo, realizando a festa na Praia do Futuro, mas em virtude da falta de segurança a gente achou melhor migrar para cá. Porque aqui é mais propício para a realização. Tem melhor segurança, mais iluminação e também é mais central e estamos ganhando espaço também. [...] O preconceito como já diz é o conceito formado das pessoas, que as pessoas já têm. A gente trabalha todo dia no combate ao preconceito. Sabemos que é difícil, mas a gente não descansa nenhum dia. Uma das finalidades de nós aqui é pra combater o preconceito, porque se as outras religiões fazem seus eventos aqui nesse espaço, nós também queremos nos apropriar e garantir o nosso dia também, no aterro da Praia de Iracema. Nossa intenção é que no futuro o ápice da festa seja aqui¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Trecho de entrevista realizada pelo programa Morceção na TV. Vídeo disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=xUWRH8RBgyU>. Acesso: dez. 2013.

¹⁵⁶ *Ibidem.*

¹⁵⁷ *Ibidem.*

¹⁵⁸ *Ibidem.*

Como é possível notar, as falas dos entrevistados apresentadas pelo repórter salientam aspectos sociais e políticos. A questão ritual não é tratada porque para os entrevistados a homenagem para Iemanjá pode ocorrer em qualquer local, desde que os elementos simbólicos da rainha do mar estejam presentes. Na verdade, para eles a tradição é a festa, e não onde ela ocorre. Essa compreensão, ao invés de desqualificar a Praia do Futuro, afirma que se esta foi a territorialização possível na década de 1960, conquistada com disputas e acomodações, agora é necessário almejar mais visibilidade, abrigo a homenagem na centralidade e, se possível, difundindo festejos em toda a orla marítima de Fortaleza e do Ceará.

As entrevistas compõem a performance tanto quanto as danças e as músicas registradas nas imagens. Elas a apresentam politicamente, ao salientar confrontos com os meios de comunicação velados por sua cobertura aparentemente imparcial, cujas descrições detêm-se ao estritamente visível na festa. Veja-se a reportagem sobre a homenagem em 2013 cujo destaque foi a ocupação do aterro da Praia de Iracema como grande novidade, seguida da descrição da tentativa de assalto sofrida por repórteres quando estiveram na Praia do Futuro¹⁵⁹. Não há questionamento acerca dos motivos pelos quais só após cinco décadas de existência a festa instalou-se no aterro.

Essas falas também informam acomodações nas estruturas de poder vigentes. Nelas, os agradecimentos aos órgãos vinculados às três esferas da administração pública evidenciam o reconhecimento deles na execução da festa como viabilizadores da apropriação do aterro da Praia de Iracema. Esses órgãos cedem apoio logístico e estrutural, mas sobretudo auxílio moral e político. Isso é, sem dúvida, necessário para fortalecer a iniciativa diante da sociedade, em especial, dos moradores das imediações cujo poder aquisitivo e as influências políticas podem inviabilizar

¹⁵⁹ O Povo, 16 de agosto de 2013, p. 3.

a festa no local, como ocorreu com o Fortal¹⁶⁰. Segundo interlocutores, a ocupação do aterro exige cautela; logo, houve mudanças de horário da homenagem para a manutenção da ordem e do sossego.

A relação com a política representativa é explicitada quando figuras da política partidária são apresentados como interlocutores para manter a festa de Iemanjá na Praia de Iracema. Os representantes de órgãos da administração pública são por vezes apresentados como emissários do executivo e do legislativo cujas práticas e projetos apoiam liberdade de expressão e de religião, ato importante para diminuir o preconceito contra a Umbanda e fundar uma relação na qual o direito de ser e estar na cidade é o princípio fundamental. A presença de secretários, deputados e vereadores se distingue de situações vistas em anos anteriores, quando cabos eleitorais erguiam bandeiras e distribuíam panfletos. Permanecer no palco, falar ao público e receber uma guia, ato simbólico de acolhimento, é a afirmação de que, para estarem na homenagem e serem recebidos, os candidatos tiveram de deixar explícito em seu material de divulgação, impresso ou digital, e em discurso, o apoio às comunidades de terreiro.

A relação entre terreiros de Umbanda e políticos não é novidade na Festa de Iemanjá nem no cotidiano. Essas personalidades figuraram em palanques, bandeiras e panfletos, bem como apoiaram o registro dos terreiros para permitir o funcionamento e defenderam a legitimidade do culto entre as religiões afro-brasileiras.

Ao reivindicarem direitos que reforcem a apropriação da cidade, a transformação é o posicionamento politizado dos umbandistas. Também é interessante pontuar que a organização da Umbanda em congressos e encontros a fim de politizar as atividades da religião deriva do reconhecimento da desigualdade

¹⁶⁰ Carnaval fora de época de Fortaleza, após anos na Av. Beira-Mar foi transferido para o bairro Dunas, pela pressão dos moradores das imediações.

de poder e da desigualdade social das quais são vítimas os sujeitos praticantes da Umbanda.

Aliás, a declaração pública de apoio à referida religião foi apresentada como exigência em todo o Brasil, a partir do acordo entre associações, federações e instituições ligadas à Umbanda, ao Candomblé e às doutrinas espiritualistas de que a participação política na democracia representativa era essencial para a manutenção das religiões. Em 2014, um representante do Movimento Político Umbandista¹⁶¹, MPU, discursou sobre a postura de pais e mães de santo quanto às eleições, afirmando que declarar apoio à religião e divulgá-la na mídia evitaria situações de omissão após o período eleitoral, ou mesmo durante, quando os candidatos são pressionados pela maioria cristã. A proposição é abandonar práticas antigas baseadas em favores e apoios velados, características do período de perseguição à Umbanda, para aderir a política de presença e de afirmação, tanto dos umbandistas quanto dos candidatos que desejam o apoio deles.

O MPU apresenta-se como movimento político resultante da necessidade das doutrinas espiritualistas, em especial a Umbanda e o Candomblé¹⁶², conquistarem igualdade de direitos no campo religioso. Nesse sentido, a organização política é considerada necessária tanto para o exercício da religiosidade sem perseguições quanto para a reflexão acerca da retração religiosa observada nos últimos anos, considerada resultado do preconceito persistente nas instituições sociais. Isso porque a politização dos sujeitos possibilita o reconhecimento e o respeito da opinião pública concretizada na manifestação da religião, via democracia representativa, por ser considerada essencial para o diálogo com o poder público e para o acesso a direitos. Portanto, o apoio aos candidatos deve ser sucedido pela fiscalização das atitudes dos

¹⁶¹ Para mais informações sobre o movimento visitar <https://movimentopoliticoumbandista.blogspot.com/>.

¹⁶² Além dessas, são consideradas doutrinas espiritualistas espiritismo kardecista e outras religiões ligadas à espiritualidade.

eleitos, com o propósito de garantir que eles mantenham a adesão às questões relativas à religiosidade espiritualista. Sendo assim, o MPU assume-se como flanco de batalha à conquista e à formação de representantes por considerar o Estado como o principal difusor de preconceitos¹⁶³.

Cumprir mencionar que a proposta do MPU foi aceita entre as instituições organizadoras da festa no aterro da Praia de Iracema como uma alternativa de enfrentamento para a conquista de visibilidade, por delinear diretrizes para a relação entre vereadores e deputados e comunidades de terreiro. No entanto, não substitui a ação política direta de autoapresentação na cidade.

Outra justificativa para a participação cearense no movimento refere-se à necessidade de haver uma organização nacional da religião. A partir da qual, ações integradas em todo o território nacional devem ser executadas e, somado a isso, reivindicações deixem de ser apresentadas como proposições localistas.

Essa organização nacional da Umbanda, via MPU, é fundada ainda na constituição de um documento para apresentar os posicionamentos da religião em debates culturais, políticos e sociais denominado de Carta Magna de Umbanda¹⁶⁴. Este é um documento referencial no qual se expõe a religião de forma coesa e coerente à opinião pública, a partir de informações produzidas pelos umbandistas, impedindo a divulgação do desvio de conduta como regra. Essa normatização reconhece a multiplicidade e

¹⁶³ Informações retiradas do endereço eletrônico <http://www.movimentoumbandista.com.br/site/>. Acesso: ago. 2014.

¹⁶⁴ A carta resulta das discussões do MPU. A primeira versão é de abril de 2013, atualizada em julho de 2014. A primeira discussão ampla do texto ocorreu em maio de 2015 durante o Congresso Nacional de Umbanda. O documento referencial para a religião prevê a realização de encontros bianuais para reavaliação e aperfeiçoamento do texto. A terceira edição, revista e ampliada, é a versão mais recente do texto datado de 2022, disponível no site do Instituto Carta Magna de Umbanda.

respeita as diferenças de cada vertente; por isso, assuntos de caráter litúrgico ou ritualístico não serem discutidos no texto¹⁶⁵.

Essa Carta compõe-se de três partes, nas quais se define, respectivamente, o que é a religião, sua origem, bem como se expõe o posicionamento em relação a questões sociais. A posição política do texto não se refere apenas aos compromissos e às ações de candidatos e de eleitos, relaciona-se ao reconhecimento do outro e à sua manutenção na vida pública necessária para a construção de uma sociedade mais igualitária. Aborda uma “política da diferença”, na qual os múltiplos outros participam e têm direito a ter direitos, respeito à orientação sexual e apoio ao casamento e à adoção sem restrições, à valorização da mulher e ao combate à violência doméstica, bem como apoio à educação e à doação de órgãos etc.

São previstos encontros periódicos para definir posicionamentos, sobretudo com o objetivo de organizar lideranças e criar pautas comuns. É preciso dizer que a política representativa proposta pelo MPU, por meio da Carta Magna de Umbanda, não inviabiliza a política da ação proposta pelas instituições na festa de Iemanjá, porque as demandas a serem debatidas, reivindicadas e questionadas resultam do dia a dia dos sujeitos. Além disso, a participação na elaboração do documento é necessária para que as diferenças rituais e litúrgicas não se transformem em desigualdades.

Ressalta-se que a organização política dos umbandistas não se restringe ao território nacional. Tendo em vista a transnacionalização das religiões afro-brasileiras, busca-se inserir os novos sujeitos e suas espacialidades nas discussões sobre a inserção social da Umbanda¹⁶⁶, considerando as particularidades dos locais onde estão localizados os terreiros e os arranjos sociais orientadores

¹⁶⁵ Essa informação se refere ao caráter codificador dos Anais do I Congresso de Umbanda, realizado em 1941, que definia o verdadeiro e o falso na religião.

¹⁶⁶ Para mais informações sobre a transnacionalização da Umbanda, ver Pordeus Jr., Ismael. **Transnacionalização das religiões afro-brasileiras: conversão e performance**. Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa: 2009.

do cotidiano dos sujeitos. Nesse sentido, a disseminação significa o sucesso religioso não só pelas múltiplas espacialidades, mas, principalmente, pela inserção dessa religião na Europa. A ênfase nesse continente, em detrimento dos países latino-americanos onde a propagação foi anterior, relaciona-se ao seu potencial de alçar a religião ao patamar de religião socialmente respeitável.

Vale dizer que a necessidade de alcançar reconhecimento social é fator imperativo da eleição da Europa para a discussão internacional dos posicionamentos sociais assumidos pela Umbanda, pois a permanência na América do Sul não proporcionaria a visibilidade desejada pelos organizadores do documento. Desse modo, a escolha pelo continente europeu demonstra a compreensão do caráter espacial da distribuição desigual de poder que interfere na determinação dos discursos válidos.

Para legitimar o texto, é necessário localizar sua produção, mesmo sem pioneirismo, onde ele possa pretender a universalidade. Logo, Portugal é uma estratégia espacial de visibilidade¹⁶⁷, uma vez que a Carta Magna de Umbanda apresenta discursivamente a mobilização política dos umbandistas e expressa suas experiências sociais e culturais cotidianas.

O deslocamento da ênfase na performance para o debate gnosiológico não exprime o abandono da apropriação da cidade pelos umbandistas. Esta se realiza em feitos e palavras de homens e mulheres, indicando como desejam aparecer uns aos outros. Por esse viés, o discurso é a manifestação do pensamento e deriva da experiência. Assim, para que a imediaticidade da vida e do mundo produzam significado e coerência, é preciso passar pelas operações de imaginação e de pensamento expressos pela comunicação. Dessa forma, o discurso é uma maneira de tornar manifesto, o que não poderia de outra forma pertencer ao mundo das aparências. Aliás, “pensamento e experiência sensível [...] se

¹⁶⁷ Fórum de debates ocorrido em Leiria, Portugal, em 22 de novembro de 2014.

pertencem, são por assim dizer, ‘feitos’ um para o outro” (Arendt, 2000, p. 84).

Como podemos notar, a Carta Magna é uma expressão da experiência sensível na qual estão inclusos o cotidiano nos terreiros e os confrontos com as exposições preconceituosas da religião. O documento em si é uma construção da democracia da participação ativa, mesmo quando define a relação a ser estabelecida com representantes políticos, porque apresenta publicamente a Umbanda. Entretanto, não podemos afirmar a inexistência de intervenções da sociedade em geral nos artigos que a compõem, tendo em vista a persistência de preconceitos quanto às práticas religiosas indígenas e afro-brasileiras. Por sinal, a discussão referente à sacralização de animais exemplifica o assunto, e, embora não proíba, não assume a imolação como oferta às divindades espirituais.

Cumprir pontuar que a participação na democracia representativa não visa a uma conquista das instituições estatais. É uma forma de ampliar as manifestações pontuais, consolidando expressões de autonomia e afirmando sujeitos pela experiência. Aliás, a realização da Festa de Iemanjá na Praia de Iracema relaciona-se à mobilização das instituições, a fim de conquistarem respeito e visibilidade, e ao estado atual das políticas de promoção da igualdade racial no Brasil após a criação da Secretaria Especial de Promoção de Políticas da Igualdade Racial, SEPPIR.

No Ceará, o órgão responsável pela proposição e monitoramento de metas e objetivos é a Coordenadoria Especial de Políticas Públicas para a Igualdade Racial, CEPPIR/CE. Já no município de Fortaleza, essa responsabilidade é da Coordenadoria de Política de Promoção da Igualdade Racial, COPPIR/PMF, cujo papel é propor, avaliar e executar, em parceria com a sociedade civil, ações para reduzir as desigualdades étnico-raciais e promover a população negra e indígena.

A COPPIR/PMF foi criada, em 2008, como demanda do orçamento participativo para desenvolver políticas públicas de

recorte étnico-racial. Dentre as linhas de atuação¹⁶⁸, destacamos inicialmente o Plano Municipal de Política de Promoção da Igualdade racial, a fim de elaborar políticas públicas de estado, cujas demandas foram retiradas de conferências municipais e seminários de debates promovidos pela coordenadoria, em acordo com o Programa Nacional de Direitos Humanos, PNDH III, e com o Plano Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, PLANAPIR.

O Plano Municipal de Política de Promoção da Igualdade Racial foi aprovado em 2012, com duração prevista para dez anos, com o propósito de elaborar e executar ações e programas junto aos grupos étnicos historicamente discriminados, a saber: as populações negra e indígena. Busca ser uma política transversal, com vistas a definir a responsabilidade pelas políticas de promoção da igualdade racial entre todos os órgãos da administração municipal.

Um de seus destaques é o fortalecimento da democracia, via garantia da integridade dos povos indígenas e da população negra, pelo respeito à sua identidade cultural, organização econômica, social e política. Dos objetivos do plano, o item 3 destaca ações relativas à cultura e à religião, cujas ações referem-se à valorização, ao reconhecimento e ao enfrentamento contra o preconceito. Destaca-se a previsão de apoiar institucional e financeiramente as festas religiosas, especialmente a festa de Iemanjá no dia 15 de agosto na Praia do Futuro.

¹⁶⁸ A COPPIR possui além dessas seis linhas de atuação: 1) formação para efetivação da Lei 10.639/2003; 2) Saúde da População Negra; 3) Café comunitário, discussão entre personalidades e movimentos sociais; 4) SOS Racismo, orientação para vítimas de racismo e racismo institucional; 5) Economia Política do Negro; 6) Projeto Farol, formação técnica e pedagógica nas áreas da cultura hip-hop de jovens residentes no Grande Bom Jardim; 7) Terça Negra e 8) Semana da Consciência Negra. Estas duas últimas ações serão, por proporcionarem visibilidade para as manifestações religiosas afro-brasileiras serão discutidas na próxima seção deste capítulo.

A garantia de recursos e o apoio previstos em lei são um compromisso importante para a realização da festa, ao legitimarem a apropriação da praia e reconhecerem historicamente as disputas entre os umbandistas e a sociedade, em prol de construir seu espaço de aparências. No entanto, ao criarem uma governança para a expressão pública já existente e defini-la como prioritária em outros locais na cidade, são destituídos da potencialidade de serem espaços de expressão da diferença. Ao mesmo tempo, isso evidencia que as políticas não estão sintonizadas com as expectativas dos umbandistas de multiplicar sua presença na cidade.

Vale pensar que a realização da festa na Praia de Iracema concomitante aos festejos na Praia do Futuro ressalta a pluralidade de perspectivas quanto à apropriação da cidade. Aliás, se esse local tradicional é uma conquista histórica, a nova localização refere-se à possibilidade atual de conquistar novos espaços.

Ao ser o local privilegiado da homenagem para Iemanjá, a Praia do Futuro cria, de certo modo, constrangimentos para a ocupação de outros pontos da orla marítima. Apesar desses espaços não poderem ser observados no tocante à cessão de infraestrutura pelos órgãos públicos, as justificativas dos organizadores da festa no aterro evidenciam a necessidade de ratificar sua eficiência ritual, enfatizando que a nova localização não invalida ritualmente a comemoração.

A proximidade com o mar é destacada como elemento fundamental, essencial para a execução do ritual, não uma área específica na orla marítima. Esse argumento parece ser útil tanto para pleitear o patrocínio da festa quanto para os embates com outras instituições cuja preferência pela localização originária é defendida com base na tradição¹⁶⁹.

¹⁶⁹ A União Espirita Cearense de Umbanda, UECUM, mantém a realização da Festa de Iemanjá na Praia do Futuro, justificando ser essa a localização tradicional.

Cumprir lembrar que a justificativa para a realização da Festa de Iemanjá na Praia de Iracema pode ser expressa a partir de três argumentos: a) a equivalência simbólica da nova localização em relação à territorialização tradicional, por oferecer os elementos que conduzem a energia vital do orixá; b) a presença na centralidade garante visibilidade, relevante para afirmar a existência da religião; c) e, por fim, uma consequência dessa proposição, a vida na cidade com igualdade de direitos.

Aliás, a realização no aterro da Praia de Iracema é uma “vitória”, por empoderar os umbandistas, retirando-os da periferia e colocando-os no centro de visibilidade da cidade. Essa ocupação é indicada como uma questão claramente política, ou seja: a) a segurança é constante e ostensiva, por ser área de concentração da rede hoteleira de Fortaleza; b) é um local de fácil acesso, permitindo a um número maior de pessoas sem vínculos com terreiros dirigirem-se à praia apenas para observar ou para realizar uma oferenda individualizada; c) garante uma efetiva apropriação da cidade, já que o aterro é a área de maior visibilidade na cidade onde ocorrem eventos religiosos, políticos e de entretenimento.

A realização da festa na Praia de Iracema é uma forma de aproveitar o atual contexto social e político brasileiro, a partir do qual novas perspectivas abrem-se para os umbandistas. Desse modo, o fato de não serem mais perseguidos possibilita a construção de novos discursos sobre a Umbanda e a minimização dos estigmas. Entretanto, para essa conquista, é necessária a visibilidade por meio de performances pública e autoapresentações nas quais os sujeitos, quando estilizam sua existência, agem e constituem a si mesmos.

A realização de homenagens em outros locais da orla marítima da Região Metropolitana de Fortaleza e de municípios do interior do Estado informa a amplitude da religião e corrobora com o argumento de não haver distinção entre oferendas realizadas em

praias distintas. Diante disso, a festa na Praia de Iracema é uma luta pelos direitos de ser, de estar e de viver na cidade, haja vista questionar os discursos de ausência afro-brasileira e confrontar os modos convencionais de relação com o sagrado.

A homenagem, porque apresenta a pluralidade religiosa, constitui uma apropriação do espaço, na qual os umbandistas aparecem. Além disso, é possível vislumbrar a pluralidade de outros cujas existências são negadas e as experiências da cidade desprezadas. Sendo assim, a nova localização é parte da luta para o cumprimento daquilo que é garantido em lei aos indivíduos, a igualdade na diferença, já que, apesar de ser previsto constitucionalmente, não se realiza no cotidiano dos sujeitos.

Cabe pontuar que a autoapresentação pública é apenas uma das frentes de batalha para a efetivação de melhores condições de vida em Fortaleza. Por isso, o direito à liberdade religiosa não se desvincula do acesso à habitação¹⁷⁰ e à segurança entre outros.

Na Praia de Iracema, a festa compõe uma narrativa de cidade na qual se apresenta a multiplicidade espacial em Fortaleza da perspectiva umbandista. Se retomarmos os diversos pontos na cidade onde a homenagem para Janaína foi realizada até 2013, ou seja, a execução do evento fora da localização tradicionalmente a ela atribuída, seremos informados da coexistência de histórias autônomas, com disputas e confrontos próprios, mesmo guardando certo nível de relação umas com as outras¹⁷¹.

Segundo Massey (2012), um dos elementos para a conceitualização do espaço é considerá-lo a esfera da existência da multiplicidade, em que trajetórias distintas coexistem e se inter-relacionam. Pressupõe o reconhecimento da espacialidade como

¹⁷⁰ Exemplo é o questionamento das associações referente aos projetos de habitação popular em Fortaleza, por eles inviabilizarem a manutenção dos terreiros, pela reduzida área dos imóveis e disposição da planta.

¹⁷¹ Nos jornais, observa-se a ocorrência de festas para Iemanjá em outras cidades do Ceará e em praias da Região Metropolitana de Fortaleza. Alguns blogs apresentam comentários sobre a realização de festejos no interior do Estado há décadas sem reconhecimento oficial.

lugar da diferença em que múltiplos pontos de vista se elaboram. Em razão disso, o espaço é lócus de uma política mutável na qual a diferença se constitui.

A multiplicidade de trajetórias é composta por espacialidades particulares e, também, por diferentes versões de uma mesma narrativa espacial, dessa forma a possibilidade de questionar discursos oficiais ou oficializados é informar a existência de outros aqui onde estamos. Dessa forma, a realização da festa na Praia de Iracema não é defendida apenas por meio do argumento de que a celebração pode ser realizada em qualquer ponto da orla, pois o essencial é a proximidade com o mar e as energias dele emanadas. Somado a isso, está também o questionamento da tradição.

Inicialmente, o local da homenagem seria a Praia do Farol¹⁷², trecho de 100 metros, localizado atrás do porto do Mucuripe e separado, atualmente, da Praia do Futuro por um molhe. A proposição não é absurda quando observamos que o Farol do Mucuripe era o extremo leste de Fortaleza, na década de 1950, e que o acesso à Praia do Futuro era dificultado pela ausência de vias pavimentadas, as quais só foram construídas nas duas décadas posteriores.

Por não ser a localização originária, a Praia do Futuro não guarda o significado do rito, de modo que toda a orla marítima se abre para a realização da festa. Assim, a tradição imputada a essa área da costa seria artificial. Essa invenção teria ocorrido pela necessidade de demarcar um território a ser ocupado pelos umbandistas, sem questionamento de outros grupos sociais, compreensível no contexto político das três primeiras décadas de execução da homenagem para Iemanjá. No entanto, a demarcação da festa nesse local inviabiliza a apropriação de outros que, por não serem lugares da memória, não podem manifestar a diferença.

Podemos entender, nesse sentido, que a festa na Praia do Futuro seria a demarcação espacial, a fim de criar uma tradição,

¹⁷² Diário do Nordeste, 15 de agosto de 2015.

enquanto na Praia de Iracema uma prática ritual alinhada à dinâmica social, com momentos de expansão e retração relacionados às transformações do contexto histórico, uma relação de disputa entre a “tradição inventada” e o costume. Para Hobsbawm e Ranger (1984), a tradição inventada resulta do contraste entre as mudanças do mundo moderno e a tentativa de estruturar de maneira invariável aspectos da vida social, impondo práticas fixas. São reguladas por regras e visam inculcar valores e normas de comportamento por meio da repetição, implicando uma continuidade em relação ao passado. Diferentemente, o costume não impede inovações, mas é tolhido pelo fato de que deve parecer com o antecedente, e concede a qualquer mudança, resistência ou inovação, a sanção de precedente.

Se observarmos a execução da festa ao longo dos anos, não há nos oito quilômetros da Praia do Futuro, um local privilegiado. A homenagem ocorreu em diferentes pontos da orla. E, em anos recentes, observamos uma tendência de ocupar o litoral entre os limites dos bairros Vicente Pinzón e Praia do Futuro I, área menos valorizada, já que as barracas de praia se concentram nesse bairro e no Praia do Futuro II. Ou seja, trata-se de uma ocupação relacionada à redução dos conflitos com proprietários de barracas de praia e aos frequentadores delas, principalmente residentes em Fortaleza, cuja escolha por frequentar essa área da orla marítima de Fortaleza é justificada pela convivência com indivíduos de mesmo status social¹⁷³.

Como sabemos, a localização dos rituais para Iemanjá em área afastada das barracas de praia informa a incompatibilidade da coexistência da festa umbandista e dos equipamentos de lazer privados. Sobretudo, isso ocorre quando os proprietários empreendem a privatização do patrimônio da união, ao impedir a permanência, delimitando a faixa de praia que ocupam com

¹⁷³ Segundo Falcão da Silva (2006), ao perguntar aos frequentadores das barracas por que elegiam o lazer na Praia do Futuro, as principais respostas foram ser “bem frequentada” e “selecionada”.

cercas, ou cobrando dos umbandistas a utilização da areia e do mar para realizar as oferendas.

As interdições à aproximação dos umbandistas, a “privatização da praia” como estes definem, inclusive com o uso de segurança privada, correlacionam-se ao abandono do poder público. O policiamento é escasso e, na área destinada aos palcos do evento não há sequer calçadão. Esses são fatores preponderantes para um deslocamento de parte dos terreiros para a Praia de Iracema.

Por seu turno, a Praia do Futuro é um local de histórica disputa pela presença na cena pública. Também não se pode ignorar sua importância na identificação e na diferenciação da Umbanda cearense. Ela é uma resistência dos umbandistas contra as perseguições ao culto, aos discursos de religião degradante e desonrada e ao descaso do poder público. Convém dizer que a atual infraestrutura para a realização da festa dificulta a permanência, mas não inviabiliza a execução do ritual para Iemanjá, sobretudo após o apoio previsto no Plano Municipal de Igualdade Racial e após o tombamento da festa como patrimônio imaterial de Fortaleza.

A Praia de Iracema é relatada como ícone de um novo momento político para os umbandistas em Fortaleza, no qual a visibilidade poderá ser alcançada pela autoapresentação. A presença da religião nesse local, por ser uma referência das atividades socialmente aceitas, auxiliará na apropriação de outros locais da cidade e de outros municípios. Será um nó em uma rede de apropriações e de relações, o qual permitirá a consolidação de outros nós cujas existências reforçarão o “ícone”. Em suma, o propósito a ser alcançado é a efetivação da festa em múltiplas espacialidades, por novas apropriações ou por reconhecimento de locais já usados pelos umbandistas, ainda sem confirmação social.

Praia do Futuro e Praia de Iracema e na região metropolitana, Praia da Baleia, Taíba, Cumbuco, Aquiraz e

Icaraí¹⁷⁴ são a multiplicidade espacial que comporta uma diversidade de localizações e também de interesses. No caso, a realização de rituais direcionados para uma plateia ou mais intimistas, desde que sejam escolhas do chefe do terreiro e não um cerceamento da prática religiosa.

Dizemos, pois, que a espacialidade da Festa de Iemanjá a partir dessa perspectiva pressupõe a multiplicidade como via para uma democracia na qual a ação direta do sujeito com o corpo é o fundamento da política. Aliás, isso é uma construção político-religiosa que pressupõe um espaço aberto, no sentido dado a este por Massey (2012, p.8-9), como sendo

[...] um produto de relações [...] e, por ser assim, deve ser também multiplicidade [...]. Entretanto, estas não são absolutamente relações de um sistema coerente, fechado, dentro do qual, como se diz, 'tudo está (já) relacionado com tudo'. Neste modo de imaginá-lo, o espaço pode não ser nunca aquela simultaneidade completa na qual todas as interconexões foram estabelecidas, e na qual tudo já está interligado com tudo.

Essa definição de espaço aberto possui claras implicações políticas, como indicado pela autora. Ou seja, trata-se de: a) um entendimento relacional do mundo; b) a legitimação da diferença pelo reconhecimento dos múltiplos outros; c) a compreensão de que a democracia possui múltiplas vias, e não há uma forma única de fazer política. Essa proposição pode ser vislumbrada nas múltiplas localizações da referida celebração, tendo em vista que reconhecer a validade de festas realizadas em espacialidades não tradicionais ser, também, o reconhecimento dos sujeitos que as realizam e das motivações pelas quais elegem esses locais para seus rituais de agradecimento.

Em face disso, a multiplicidade espacial se relaciona à pluralidade ontológica como fatores constituintes da comemoração para Iemanjá. Dessa forma, um provável fim da

¹⁷⁴ Diário do Nordeste, 14 de agosto de 2020.

festa na Praia do Futuro, dado pela violência extrema, está mais para o argumento de reforçar a existência de outras espacialidades e com o surgimento de novas do que pela crença na dissolução da homenagem na localização habitual. E, apesar de ser contraditório, ao reconhecermos a multiplicidade espacial da celebração e vislumbrarmos o fim do evento na localização mais tradicional, observamos como os umbandistas se mobilizam para manter suas tradições e conquistar novos direitos, ampliando a presença da religião e, simultaneamente, evitando que a tradição venha a ser utilizada para restringir espacialmente as homenagens para a Rainha do Mar.

Esse discurso funciona ainda para a denúncia dos conflitos entre a espacialidade dos umbandistas – instituída por meio de disputas e de conquistas sociais, em que a sociabilidade é dada pela coexistência e, principalmente, pela mobilização dos sujeitos em relação aos outros – e as formas de uso privado do espaço que expulsam os outros e impõem aos locais possíveis da convivência humana o caráter de espaços de consumo. A provável interrupção da Festa de Iemanjá na Praia do Futuro, cumpre dizer, relaciona-se diretamente aos empreendimentos de lazer privados e aos empecilhos inseridos por seus proprietários para a execução do ritual.

Portanto, os obstáculos impostos à coabitação e, conseqüentemente, o refreamento da constituição de um espaço público múltiplo e conflitivo são enfrentados de diversas maneiras. Sendo assim, a proposição de ampliar os locais da celebração em Fortaleza, e no estado do Ceará, indica a criação de estratégias para a autoapresentação a partir das imposições sociais, das quais se retiram os argumentos para a elaboração de discursos e justificativas para novos investimentos. Há também enfrentamentos fora do espaço-tempo da homenagem para Janaína. São ações dispersas em práticas culturais que, apesar de não se fundarem no ritual religioso, trazem ao público a performance afro-brasileira expressa no “cantar-batucar-dançar” (Ligiéro, 2011).

Capítulo 6

A conquista da cidade

A festa de Iemanjá na Praia do Futuro deixa de ser um momento de aparência excepcional para ser uma das muitas expressões públicas da diferença. A ocupação do aterro da Praia de Iracema ilumina a conexão entre representação política e participação ativa pela presença do corpo, pois se as instituições viabilizam a festa, a corporeidade ao tomar o local pelo ritual e pela performance afirma uma singularidade e expõe a multiplicidade de sujeitos que lutam para habitar a cidade.

O estágio atual das políticas de promoção da igualdade racial em Fortaleza amplia as apresentações públicas da Umbanda na cidade. Atividades como o Projeto Terça Negra, que desde 2007 promove quinzenalmente eventos para dar visibilidade às atividades culturais tradicionais e contemporâneas protagonizadas por afrodescendentes e a Semana da Consciência Negra, quando se realiza em diversos espaços públicos exposições, oficinas, palestra e shows a fim de chamar atenção para a cultura negra e afro-brasileira em Fortaleza. Há também o incentivo de atividades promovidas por órgãos da prefeitura municipal, especialmente, a Secretaria de Cultura de Fortaleza, Secultfor. Nestes eventos destacamos a participação de grupos formados nos terreiros com a finalidade de realizar ações para divulgar e valorizar a cultura africana e afro-brasileira em Fortaleza, alguns deles são o grupo musical Toque de Senzala, o Afoxé Filhos de Oyá e o Maracatu Filhos de Iemanjá.

Toque de Senzala é constituído por filhos e filhas de santo do terreiro São Miguel e objetiva comunicar as culturas negra e indígena dos terreiros de matriz afro-brasileira, destacando-se por ser composto por jovens e adolescentes. O grupo surgiu a partir

de uma apresentação em homenagem ao preto velho, no mês de maio, e o nome refere-se à luta do povo negro no período do cativeiro. O grupo participa de cerimônias de inauguração e comemorações anuais de funcionamento de casas de culto e dos festejos do terreiro São Miguel. Estes eventos são ritualizações, nas quais os jovens apresentam seus aprendizados, e confraternizações entre terreiros e sujeitos ao compartilharem saberes e modos de fazer.

O ápice das atividades desempenhadas pelo grupo são as apresentações públicas, nas quais a aprendizagem na religião relaciona-se à valorização desta por meio da visibilidade. As exposições, além de serem autoapresentações dos umbandistas em performances, evidenciam a multiplicidade de experiências que jovens podem viver nas cidades. Neste caso, uma relação entre o cotidiano da vida urbana e as vivências míticas e rituais, por meio das quais conhecimentos sobre a religião e a cidade são construídos. Aqueles dados pelo reconhecimento do preconceito dirigido às matrizes africanas e indígenas e estes pela situação de vulnerabilidade e risco social de jovens na periferia das grandes cidades.

A primeira participação do Toque de Senzala em apresentações públicas na centralidade de Fortaleza ocorreu no Parque da Liberdade, em 2009, para inaugurar o novo palco das exposições do projeto Terça Negra, antes realizado na Praça do Ferreira. Esta apresentação além de ser um marco nas atividades do grupo no que se refere a visibilidade na cidade possibilitou aos sujeitos integrantes mobilidade para vivenciar espaços não explorados ou percebidos enquanto locais interditos para a apropriação.

A autoapresentação no centro de Fortaleza relaciona-se com atividades, concomitantes, nos bairros componentes do Grande Bom Jardim. A participação do Toque de Senzala na instalação do Território de Paz, do Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania (Pronasci), além de possibilitar o intercâmbio de informações e organização de uma rede de apoio entre as atividades culturais desenvolvidas por moradores do Grande Bom

Jardim¹⁷⁵, expressa as especificidades do cotidiano dos jovens nesses bairros, pois o Território de Paz foi implantado na área de maior índice de violência contra jovens e adolescentes da capital.

A participação em atividades no local de morada dos jovens potencializa o reconhecimento de suas orientações religiosas, principalmente para aqueles cujas famílias não são praticantes da Umbanda. Mas, sobretudo, potencializa sujeitos em ação na construção de novos discursos sobre si mesmos e sobre o local onde residem. Ao dar visibilidade para sujeitos umbandistas, as manifestações apresentam a diversidade religiosa do Grande Bom Jardim, a qual poderíamos entender como uma pluralidade ontológica para apresentação de sujeitos, de saberes e de experiências. Esta relacionada, diretamente, a uma multiplicidade espacial, porquanto os múltiplos sujeitos outros que vivem nas cidades escrevem trajetórias próprias que não podem ser representadas homogeneamente mesmo quando consideramos a escala do bairro.

A apresentação mais festejada pelo grupo foi a participação no lançamento do projeto Cultura no Ponto, realizado no auditório do Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura. Este cartão-postal da cidade, cujo acesso para os participantes do Toque de Senzala é dificultado pela distância em relação ao bairro onde residem e pelos impedimentos simbólicos a apropriação de setores do complexo cultural, serviu de palco para os tributos aos pretos velhos. Para os integrantes, este local expressa o reconhecimento das atividades culturais e religiosas afro-brasileiras, colocando a Umbanda no patamar cultural de Fortaleza. Pai Neto, em entrevista ao jornal O Povo, declarou: “Sabe time de futebol de campinho indo jogar no Castelão? É assim que estamos nos sentindo com a

¹⁷⁵ Participaram desta atividade os seguintes grupos artísticos: 50 jovens do projeto Música - Tocando a Vida, Grupo BomJart, Consciência Break, Dança Afro, Toque de Senzala, Judô da EMEIF Paulo Freire, e o Ronda Cultural.

apresentação de domingo [...] Nosso objetivo é dar visibilidade e incentivar as manifestações africanas”¹⁷⁶.

A performance estética enfatiza o processo de constituição de si e de afetação dos outros, sendo também uma atividade política por não se perder de vista o sentido de aparecer na cidade. A organização de um grupo musical expressa as alternativas criadas pelos umbandistas a fim de obter visibilidade, possibilitando a redução das resistências à presença das práticas religiosas afro-brasileiras na cidade. No entanto, é preciso estar atento às apresentações, tendo em vista que a mesma estratégia de visibilidade fora mobilizada na década de 1950 pelos praticantes do Candomblé sem, contudo, terem logrado êxito. Essa ação empreendida na busca de respeito à diferença, na primeira metade do século XX, foi transformada em objeto folclórico, pitoresco e, até mesmo, primitivo.

Segundo Foucault (1977), o discurso é o ponto de articulação entre saber e poder e, por isso, deve ser pensado enquanto segmentos descontínuos e heterogêneos, cuja função táctica não é uniforme nem estável. A heterogeneidade do discurso lhe atribuiria as características de ser, simultaneamente, resultado e mecanismo de poder e um ponto de resistência no qual estratégias subversivas podem ser criadas. Por isso, os elementos que compõem “o discurso” podem entrar em estratégias diferentes, ou seja, fórmulas idênticas podem ser utilizadas para objetivos opostos. Para o autor, “podem existir discursos diferentes e mesmo contraditórios dentro de uma mesma estratégia; podem, ao contrário, circular sem mudar de forma entre estratégias opostas.” (p. 97).

Os elementos discursivos comuns aos dois momentos e as relações precisas com a sociedade, objetivadas por meio destes discursos, expõem que a constituição de si e a criação de espaços de aparência não ocorrem fora das relações sociais de poder. O discurso sobre a “cultura” relaciona-se à política e tanto pode

¹⁷⁶ <http://www.opovo.com.br/app/opovo/vidaearte/2014/08/30/noticiasjornalvidaearte,3306340/juntos-em-rede.shtml>.

restringir quanto multiplicar as possibilidades de ação e autoapresentação dos sujeitos. Desta forma, consideramos a diversidade de atividades culturais desenvolvidas pelos umbandistas significativas, porque permitem múltiplos locais de atuação e a construção de múltiplas visibilidades. Dinamizando elementos discursivos e táticos e, assim, dificultando a captura de suas proposições políticas pelas relações sociais de poder. O maracatu e o afoxé são exemplos de performances cujas trajetórias criam outras espacialidades e outras histórias da Umbanda na cidade.

O maracatu Filhos de Iemanjá¹⁷⁷ foi criado pela UECUM, em 2010, a fim de gerar visibilidade em tempos e espaços que a religião não poderia ocupar. Além de participar do carnaval de rua de Fortaleza, o grupo Filhos de Iemanjá integra as comemorações do dia do Maracatu, 25 de março, instituído pela lei municipal 5.827/1984, em homenagem ao centenário da libertação dos escravizados no Ceará. A data é comemorada pelas agremiações carnavalescas e os afoxés, pelo menos, desde 2008 e possibilitou visibilidade para os umbandistas ao percorrer ruas do centro de Fortaleza e marcar simbolicamente o entrono da Igreja de Nossa Senhora do Rosário pela lavagem das calçadas por Mães e Pais de Santo, seguido do desfile dos maracatus. Neste ano, várias praças do centro foram usadas para a concentração de maracatus e dos afoxés Acabaca e Filhos de Oyá.

Em 2013, a Secultfor, por meio da Fundação de Cultura Esporte e Turismo a fim de inserir a capital no roteiro turístico cultural do nordeste, além do trajeto entre o Parque da Liberdade e a Praça dos Leões, onde se localiza a igreja de Nossa Senhora do Rosário, organizou a coroação das rainhas do Maracatu após a benção do pároco desta Igreja, resgatando a antiga tradição da coroação de reis da Irmandade dos Homens Pretos. Além disso,

¹⁷⁷ Além do Filhos de Iemanjá há quatorze maracatus registrados na Secultfor, sediados em Fortaleza. Estes são associações de caráter cultural e educativo com atividades variadas, alguns inclusive oferecem formações na lei 10.639/2003.

anunciou o projeto Dia 25 é dia de Maracatu para organizar apresentações na cidade todos os meses a fim de divulgar a prática cultural entre moradores e turistas. Participaram do evento os afoxés, Obá Sá Rewà, Oxum Odalá, Acabaca e Filhos de Oyá, lavando as calçadas do templo religioso.

O Filhos de Iemanjá segue a estética do maracatu cearense, mas apresenta nas loas¹⁷⁸ a Umbanda, saudando e difundindo a religião. Um dos temas abordados no carnaval foi “50 anos de Umbanda no Ceará”. A loa salientava a presença das religiões de matriz afro-brasileira na capital cearense e a luta dos umbandistas por respeito e visibilidade. Destacando o primeiro terreiro registrado em Fortaleza e o empenho na realização da Festa de Iemanjá, ritual público de apropriação da cidade. O mesmo tema foi exibido em apresentação junto ao projeto Dia de Maracatu da Secultfor no Cuca Jangurussu, a loa embalou o cortejo e a coroação dos reis.

À medida que os afoxés foram sendo criados passaram a compartilhar espaço com o maracatu, no carnaval e na comemoração anual da abolição da escravidão. Essa convivência tem demonstrado algumas modificações na composição dos maracatus ao longo dos anos. Algumas agremiações criaram uma ala na qual desfilam todos os orixás, cujo objetivo é evidenciar a presença das religiões de matriz africana e afro-brasileira na capital e no Estado. Ao ocupar a Av. Domingos Olímpio durante uma noite com música de terreiro, tendo à frente o orixá da casa apresentado por um dos filhos de santo, o afoxé insere-se na esfera pública da cidade por confrontar o imaginário de invisibilidade.

O Afoxé Filhos de Oyá está sediado no centro Espírita de Umbanda Rei Dragão do Mar, no bairro Jardim Jatobá, e foi criado a fim desenvolver projetos e ações direcionados para a disseminação de saberes e para a socialização da história e cultura

¹⁷⁸ Temas que embalam os desfiles de maracatu expressos na música cantada pelos integrantes.

afro-brasileira. A participação desse afoxé no dia do maracatu é uma maneira de ampliar os espaços de visibilidade da Umbanda na cidade, pois as músicas e os movimentos do corpo são referências ao orixá protetor do grupo. A performance dos integrantes do afoxé funde vida cotidiana e arte ao aludir os símbolos e gestos da religião transformados pela apresentação lúdica, na data referida ou em outras ocasiões nas quais participa como atração musical.

Além da experiência de corpos cantando e dançando, o afoxé divulga vídeos e fotografias de apresentações e organiza informações e depoimentos sobre a orixá, disponibilizando-os na internet¹⁷⁹. Estes também são ações diretas por serem registros de si mesmos, abolindo representações, e por apresentar as apropriações da cidade criadas na performance. A exibição na rede mundial de computadores cria uma ressonância dos atos públicos e salienta o perspectivismo do agir político, ao informar uma multiplicidade de instituições que atuam de formas distintas a fim de conquistar visibilidade para a Umbanda.

A ação direta ganha ênfase nestas mídias por ser o fim e não um meio, ao agir os sujeitos transformam a si mesmos pela recriação de seus estilos de existência. A ação salienta o processo transformador, composto por batalhas, conflitos, acomodações e justaposições, que a própria aparência é. Estilos de existência e aparências são realizações contínuas deflagradas no espaço que fazem ver outros e a possibilidade de construir uma vida diferente. “O uso do corpo é a forma de ação mais direta” (Barbosa de Oliveira, p. 107), abole mediações tanto das expectativas políticas do sujeito, extravasadas pelas emoções,

¹⁷⁹ As plataformas utilizadas pelo Afoxé Filhos de Oyá são: administra um blog, <http://afoxefilhosdeoya.blogspot.com.br/>, possui um perfil facebook <https://pt-br.facebook.com/pages/AFOX%C3%89-Filhos-De-OY%C3%81/528737797241240>, cedeu vídeo informando os motivos de formação do grupo e suas orientações religiosas na plataforma Patrimônio para Tosos, <https://patrimonioparatodos.wordpress.com/2010/10/27/afuxe-filhos-de-oya/>, e disponibiliza vídeos no youtube.

quanto da visibilidade, ao afetar diretamente o domínio público. A proposta de não haver mais mediações entre umbandistas e expectadores indica o papel decisivo destes nas disputas políticas na cidade, pois ao ratificarem as ações confirmam a existência dos outros e legitimam suas reivindicações.

A exibição na rede possibilita ainda interações que conectam diferentes sujeitos e suas distintas espacialidades em torno de um referencial comum, a saber: o direito de ser. Um exemplo dessa conectividade e as interações que ela potencializa foi a repercussão entre as comunidades de terreiro de Fortaleza acerca da decisão de um juiz da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro que afirmou: “as manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões”¹⁸⁰, em maio de 2014. Os blogs das associações, dos afoxés e as mídias sociais dos umbandistas repercutiram a decisão e solicitavam a mobilização nacional relativa ao fato, porquanto mais que prejudicar a liberdade religiosa era uma agressão ao direito de ser e viver. Em virtude da repercussão negativa da decisão e da mobilização de umbandistas e candomblecistas, nas redes sociais e em manifestações públicas, o juiz retificou seus argumentos afirmando “que o forte apoio dado pela mídia e pela sociedade civil, demonstra, por si só, e de forma inquestionável a crença no culto de tais religiões”.¹⁸¹

A participação nas mídias sociais, além de possibilitar a autoapresentação, informa as urgências do presente e potencializa a mobilização de umbandistas, em torno de questões relativas à religião e aos direitos de ser e viver de outros. Essas trajetórias variadas, de umbandistas ou não, afirmam as diversas situações

¹⁸⁰ Extraído de <http://exame.abril.com.br/brasil/noticias/para-juiz-Candomblé-e-Umbanda-nao-sao-religioses>. A decisão foi uma resposta a solicitação do Ministério Público Federal para que o Google retirasse do ar, do site YouTube, quinze vídeos ofensivos as religiões africana e afro-brasileira.

¹⁸¹ A repercussão do caso, na mídia e entre os umbandistas, pode ser observada em: <https://www.google.com.br/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#q=juiz%20decreta%20que%20candomble%20n%C3%A3o%20%C3%A9%20religi%C3%A3o>.

de enfrentamento ao preconceito pelas criações de si e pelas expressões públicas de desacordo. Nessas situações de articulação, virtual e real, a vida é reinventada no ato de vivê-la, isto é, transformada no experimento de possibilidades. Como destaca Quintana (2012), a resistência não é apenas tornar visível o que não era, mas reconfigurar os modos de visibilidade.

A conquista da cidade por meio da autoapresentação resulta da mobilização das comunidades de terreiro em busca de respeito. A ocupação de praças e cortejos pelas ruas do centro geram visibilidade e são reconhecidas como resultado do trabalho das instituições da sociedade civil pela valorização da religião e reconhecimento da existência da mesma em Fortaleza. O Dia Nacional da Umbanda, decretado pela lei 12.644/2012, resulta da luta por reconhecimento da religião em todo o Brasil. O dia 15 de novembro já era comemorado anualmente pelos terreiros, mas a sanção da lei possibilitou, em 2012, a celebração de solenidade no Parque da Liberdade, organizado pela Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde núcleo Ceará, Renafro—CE, na qual compareceram líderes religiosos, adeptos e simpatizantes.

A proximidade do dia da Umbanda com o dia da consciência negra possibilita a articulação de terreiros e de instituições em torno de questões de caráter político, tornando novembro um mês de realização de debates acerca das questões que ampliam ou oprimem as religiões de matriz africana em Fortaleza.

Em 2013, as comemorações do mês da consciência negra iniciaram dia quinze de novembro, a concentração e o cerimonial ocorreu na Praça dos Leões seguidos de cortejo até o Parque da Liberdade. Neste ano as atividades do projeto Fortaleza Liberta, programação especial do mês da consciência negra promovido pela COPPIR/PMF, priorizaram discussões acerca da lei do silêncio com reunião no Museu do Ceará entre comunidades de terreiro e a Secretaria Municipal de Urbanismo e Meio Ambiente de Fortaleza, SEUMA, para discutir sobre cultura ancestral e respeito as religiões afro-brasileiras. As discussões em torno do direito a religiosidade e o enfrentamento em âmbito municipal as

restrições ao culto e aos trabalhos dos terreiros no que concerne ao toque dos tambores mantêm-se como pauta de discussão entre terreiros, COPPIR/PMF e órgãos municipais de fiscalização.

Em 2014, a questão foi discutida no 5º Encontro das Mulheres de Terreiro organizado pela AEUSM e serviria de preparação para o debate com a SEUMA. Esta secretaria convocou uma reunião, em março, com líderes religiosos, organizações não governamentais e órgão da administração municipal para debater as novas regras da lei do silêncio em Fortaleza. De acordo com as informações, os templos religiosos para funcionarem, precisarão de alvará de funcionamento expedido exclusivamente pela SEUMA, antes estes podiam ser liberados pela UECUM que por meio de cadastro quantificava os estabelecimentos existentes no Ceará. O Imposto Territorial Urbano, IPTU, deixará de ser residencial para ser comercial, elevando as tarifas¹⁸². Para uso de equipamentos de som, incluindo instrumentos musicais sem amplificadores, será necessário solicitar uma Autorização Especial de Utilização Sonora, AEUS, cujos critérios para expedição referem-se a eventos e casas de shows de grande, médio e pequeno porte nos quais se analisa a planta do imóvel, sua estrutura física, isolamento acústico, entre outros.

A repercussão deste debate entre as comunidades considera a constituição arquitetônica dos templos religiosos. Os terreiros de Umbanda ocupam as salas ou quartos de residências, logo uma inspeção com critérios utilizados para casas de shows, mesmo de pequeno porte, inviabilizaria a cessão de alvará. As roças de Candomblé pela área que necessitam ocupar pagariam IPTU extremamente elevado. Para as lideranças das religiões afro-brasileiras em Fortaleza estas medidas inviabilizariam o funcionamento dos terreiros e tornariam diminuta a quantidade de templos, pois a maioria não poderá custear as adaptações físicas na

¹⁸² O Plano Municipal de Promoção da Igualdade Racial prevê o georreferenciamento dos territórios de matriz africana, bem como dos terreiros de Umbanda e Candomblé, visando a isenção de IPTU garantido em lei.

edificação nem pagar custos cartoriais e tributos exigidos. O impacto destas mudanças será sentido no número de templos, reduzindo “a minoria” que deixará de existir legalmente mesmo mantendo as atividades.

O ordenamento de terreiros de Umbanda e roças de Candomblé, pelas diretrizes apresentadas pela SEUMA, evidencia a nova situação das religiões afro-brasileiras em Fortaleza. Em vez da clandestinidade, característica da primeira metade do século XX quando pais e filhos de santo eram perseguidos e presos, a ilegalidade por não terem registro civil e não cumprirem as normas de segurança e convivência pública. Condição na qual se encontram todos os terreiros de Fortaleza se considerarmos apenas a exigência do alvará de funcionamento.

A reunião com a SEUMA visava debater as investidas policiais contra terreiros sob a acusação de desrespeito ao sossego pelo excesso de barulho, amparadas na lei do silêncio, seção II da Lei orgânica do Município, Lei 5.530/1981, mesmo que no artigo 622 da referida lei ruídos causados por templos religiosos em situações de culto não estejam compreendidos nas proibições. Esta discussão ganhou nova dimensão quando a secretaria informou a regulamentação dos templos religiosos em Fortaleza, como solução dos problemas com a lei do silêncio. O debate está longe de ser concluído, mas a posição das instituições ligadas ao Candomblé e à Umbanda é firmemente contra a proposta por acreditarem serem as religiões afro-brasileiras as mais lesadas com a decisão.

O terreiro passou das 10h [da noite], se ele tiver tocando tambor, a polícia vai lá e fecha, mas a igreja de Fátima pode fechar a [avenida] 13 de maio e fazer culto e atrapalhar a vida de todo mundo até a hora que eles quiserem. A igreja evangélica, na periferia, pode deixar sua banda – com bateria, guitarra – tocar até a hora que eles quiserem, até uma hora da manhã, e nada acontece¹⁸³

¹⁸³ Leno Farias, entrevista concedida a Adital. Acesso em dezembro de 2014. http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?lang=PT&img=N&cod=69105.

As comemorações do mês da consciência negra, além de serem situações para discussão sobre questões pertinentes ao cotidiano dos terreiros, também possibilitam a apropriação da cidade. Em 2014, a principal participação dos umbandistas nas atividades organizadas pela COPPIR/PMF foi uma gira em comemoração ao Dia da Umbanda no Parque da Liberdade. Fortaleza não decreta feriado neste dia, por isso a exclusividade de tempo e espaço para a religião gerou ampla visibilidade e, ao mesmo tempo, afirmação política dos umbandistas, pois ao lado do parque localiza-se um terminal de ônibus cujo movimento é intenso durante todos os dias da semana.

Embora a comemoração do dia da Umbanda seja uma conquista política relevante e a gira um desafio para os que a executam e os curiosos que assistem, as situações em que múltiplos outros se encontram e se confrontam são produtivas para a diferença, pois iluminam a diversidade de sujeitos, cujos desejos, expectativas e lutas convergem e divergem. Quando a pluralidade da diferença se apresenta conjuntamente vemos a política na cidade acontecer, pois múltiplos sujeitos descrevem trajetórias que se conectam e se separam, convivendo na cidade com lutas específicas e causas comuns.

Em 2011, a comemoração do dia da consciência negra ocorreu em um sábado à tarde. Maracatus, afoxés, terreiros de Umbanda e hip-hop compareceram à Praça do Ferreira e a transformaram em espaço público. Após a apresentação do Afoxé Acabaca, o maracatu Nação Iracema realizou cortejo, composto principalmente de crianças e de adolescentes. Os reis eram um senhor e uma senhora de aproximadamente cinquenta anos. Ao invés do rei e da rainha serem laureados, como é de costume, estes coroaram dois integrantes do movimento negro. O homem e a mulher coroados representavam, respectivamente, a COPPIR/PMF, articuladora dos movimentos sociais, e a vocalista do Afoxé Acabaca.

Após o desfile do maracatu e a coroação, o afoxé Filhos de Oyá e os integrantes da AEUSM chegaram à praça. Esta associação havia organizado uma passeata pelas ruas do Grande

Bom Jardim, entre o Granja Lisboa e o Jardim Jatobá, no dia da consciência negra a fim de minimizar o preconceito e a perseguição contra os terreiros de Umbanda. A caminhada foi cancelada porque a chefe de um dos terreiros estava doente. Os filhos de santo a fim de se mobilizarem, dirigiram-se para o centro da cidade junto com o afoxé, em ônibus cedido pela COPPIR/PMF. O Filhos de Oyá aproximou-se da praça entoando músicas e à frente estava uma representação de Oyá.

O auge da comemoração foi a apresentação do hip-hop. Jovens e adolescentes integrantes do Projeto Farol¹⁸⁴ assumiram a cena com rodas de breack, rap e grafite. Painéis instalados ao lado do palco principal foram grafitados e uma lona estendida no chão serviu de arena para as batalhas de breack. O público disperso aproximou-se para observar a dança, os mais jovens cantavam o rap cujo tema era a ineficiência do transporte público e a vulnerabilidade de jovens afrodescendentes nos bairros da periferia. Denilson de Oliveira (2006, p. 55) ao analisar o hip-hop, o destaca como uma cultura política na qual a identidade negra é afirmada por práticas territoriais de encontro com a pluralidade, apontando “uma cultura negra diversa, plural e múltipla, criada a partir de uma complexa troca (trans)cultural”.

Ao compartilharem a praça exercendo politicamente a capacidade da aparência pelo discurso e pela ação os sujeitos a tornam espaço público. Este, não é apenas um momento de visibilidade que dota de potência política a materialidade da cidade, é uma construção humana na qual homens e mulheres transformam a si mesmos e o mundo de relações que os une e separa. A interação não elimina as diferenças e nem os conflitos existentes, ela informa a pluralidade humana e convida cada um a transformar a si mesmo para se constituir politicamente. Afoxés, hip-hop, maracatus e umbandistas são “outros coetâneos”

¹⁸⁴ Projeto desenvolvido pela COPPIR/PMF para a formação técnica e pedagógica de jovens afrodescendentes moradores do Grande Bom Jardim nas áreas de conhecimento da cultura Hip Hop.

(Massey, 2008, p. 24) que enfrentam a metanarrativa da ausência negra em Fortaleza, mostrando multiplicidades e heterogeneidades do espaço.

Ao agirem conjuntamente, essas manifestações político-culturais, iluminam a existência de um mundo comum no qual múltiplos outros convivem e a necessidade deste para a constituição política dos sujeitos. Nesse encontro e confronto realiza-se um duplo processo. A afirmação da pluralidade humana pela autoapresentação de singularidades que, interagindo, fortificam o mundo em comum e são capazes de criar espacialidades para sua manifestação. E a transformação que o próprio sujeito alcança ao estilizar sua existência na performance, uma experiência de si mediada pela presença dos outros que resulta na relação com o mundo. Uma relação entre singularização política e estilização da existência.

As situações de apropriação da cidade engendradas pelos umbandistas apresentam a coetaneidade como marca. Um reconhecimento da multiplicidade de outros e a valorização das histórias de cada um, possibilitando a abertura para possíveis relações com estes, sem diminuir suas diferenças. Para Massey (2008), a coetaneidade é uma postura de reconhecimento e respeito em situações de implicação mútua. Ressalta-se, no entanto, que essa postura não significa a inexistência do conflito, este supõe que as partes em inter-relação debatem, questionam e se apresentam.

A coetaneidade na espacialidade das práticas umbandistas em Fortaleza dispõe acordos e conflitos, por meio de aproximações com manifestações culturais diversas, tanto impostas pelos organizadores e patrocinadores das apresentações públicas quanto propostas pelos próprios umbandistas. Não observamos exclusividade nas interações estabelecidas por esses sujeitos, há uma busca permanente por visibilidade e apropriação da cidade sem rejeitar a participação do outro. Na Festa de Iemanjá na Praia do Futuro, afoxé, Hip Hop e percussão de materiais recicláveis, a fim de afetar os jovens e adolescentes sem

vínculos com terreiros demonstrar ser a festa da Umbanda um momento de visibilidade dos subalternizados na cidade, inclusive com a participação no palco de qualquer um que desejasse cantar rap. A Comemoração do dia do maracatu quando afoxés doam para este folguedo caráter religioso afro-brasileiro, uma participação cultural transformada em constituição da esfera pública. Por fim, o Dia da Umbanda quando as diferenças são postas, internamente, entre as lideranças de instituições entre fazer uma gira de representação ou de invocação.

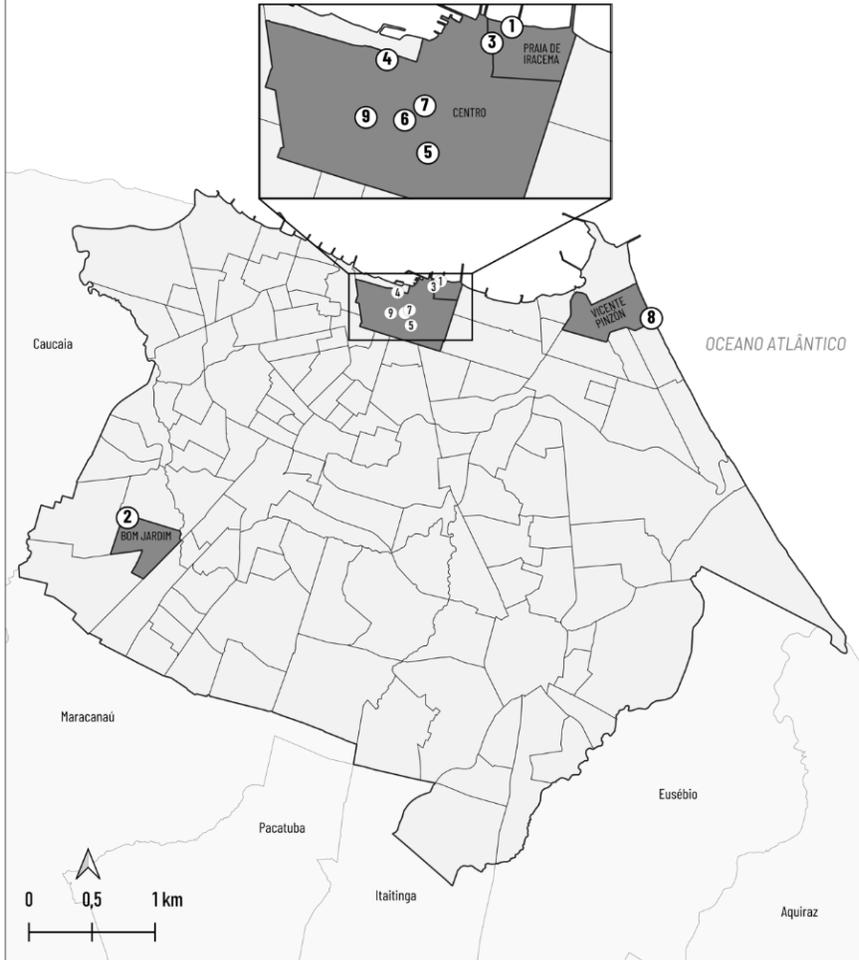
Parafraseando Massey (2008), a conquista da cidade é um encontro com outros. Compartilhar o espaço com outros coetâneos é ter consciência da diferença. Não apenas saber sua existência, mas entender sua relevância para a cidade como espaço da política. A consciência da diferença só é possível quando há o reconhecimento de si mesmo como outro e que, portanto, há outras vidas em processo. Como salientaria Arendt (2000) a manifestação política torna sujeitos visíveis quando estes iniciam algo juntos, expressando suas singularidades e atestando a pluralidade do mundo.

Segundo Massey (2008), o espaço é a dimensão da coexistência contemporânea de outros. Esta característica de justaposição pressupõe conexões e relações em vias de se estabelecerem, implicando a condição de abertura e de estar sempre em construção. O potencial político do espaço reside na possibilidade dos encontros inesperados entre sujeitos. Desta forma, a autora destaca: “o espaço como a esfera de uma multiplicidade dinâmica, constantemente desconectada por novas chegadas, constantemente esperando ser determinada [...] pela construção de novas relações. Está sempre sendo feito e sempre, portanto, em certo sentido inacabado” (p. 161).

A representação espacial das performances públicas da Umbanda em Fortaleza não é uma sobreposição de pontos em uma superfície, mas a configuração espacial de trajetórias múltiplas, dos umbandistas e dos outros com os quais a cidade é compartilhada.

As apropriações da Umbanda, por meio de performances religiosas e culturais nas áreas centrais de Fortaleza, resultam das inter-relações, conexões e enfrentamentos com outros, ou seja, constituem uma espacialidade relacional e, portanto, exigem uma política também relacional. A política, assim entendida, é a questão de nosso estar juntos; repousando no fato de não sermos capazes de alcançar regras eternas para a convivência, o que exige ética e responsabilidade para enfrentar o desafio da geração de novas trajetórias e de novas configurações (Massey, 2008).

**ESPACIALIDADES DAS PERFORMANCES DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA
2008 - 2024: FORTALEZA - CE**



LEGENDA

- FORTALEZA
- LIMITE DE BAIROS

- ① ATERRO DA PRAIA DE IRACEMA
- ② CENTRO CULTURAL BOM JARDIM
- ③ CENTRO DRAGÃO DO MAR DE ARTE E CULTURA

- ④ ESTAÇÃO DAS ARTES
- ⑤ PARQUE DA LIBERDADE
- ⑥ PRAÇA DO FERREIRA

- ⑦ PRAÇA DOS LEÕES
- ⑧ PRAIA DO FUTURO
- ⑨ TEATRO JOSÉ DE ALENCAR

As performances públicas da Umbanda apresentam a diferença na cidade e, por isso, provocam, sensibilizam e transformam os participantes. Mesmo quando possui uma finalidade, há indeterminações e heterogeneidades não previstas que a ampliam e transformam fazendo-a imprevisível. Ocupar praças, ruas e praias visa a autoapresentação, mas não é possível controlar seus resultados e desdobramentos, nem nos sujeitos nem para a própria cidade. Segundo Barbosa de Oliveira (2011, p. 117), performances artísticas fundem arte e vida e ao eliminar o espectador e torná-lo sujeito de ação, abolindo o imobilismo permitem que “algo novo entre em cena ou, pelo menos, que a possibilidade de provocar, estimular, correr riscos, convocar a potência da vida, abra-se como alternativa”.

A performance é uma potência para a formação de espaços de aparências no qual despontam formas de vida outra. Estes duram enquanto persiste ação e nas relações que o engendram se manifestam os posicionamentos dos sujeitos e as negociações necessárias para sua efetivação. Nas performances umbandistas há elementos inescapáveis da política, porque o estar juntos na cidade é questionado. Diretamente pela presença corpórea de outros sujeitos e virtualmente pelas negociações que a conquista do espaço impõe.

A Festa de Iemanjá, o dia nacional da Umbanda, os afoxés, o maracatu ao reivindicarem visibilidade na cidade e não determinar uma forma de apresentação dos sujeitos, a fim de tornar homogênea a performance da Umbanda, assemelha-se a definição de comunidades plurais proposta por Duarte (2011) que, sem reivindicar uma identidade essencialista e por não centrar a manifestação em resultados econômicos e políticos, ainda que não os desconsidere totalmente, salienta a performance de homens e mulheres em atos e palavras, entendendo a ação política como fim em si mesmo. As comunidades plurais priorizariam o conflito agonístico engendrado pelos múltiplos sujeitos que se querem vistos e ouvidos.

Se considerarmos a comunidade política como designando laços, vínculos e relações formadas entre os sujeitos que se engajam politicamente, então Arendt pode ser uma pensadora da comunidade. A noção de comunidades plurais, resultante do pensamento desta autora, deriva da ação performática de homens e mulheres e visa marcar diferença em relação ao conceito de “esfera pública” por este ter conotação institucional relacionado ao poder estatal. As comunidades plurais seriam criadas por vínculos e teias de relações, formadas entre sujeitos engajados politicamente, desfeitas quando cessa a ação que os mantém unidos (Duarte, 2011).

A performance elabora esse espaço da aparência na qual singularidades compartilham a igualdade na diferença, ao se desfazer quando cessa a ação ficam as marcações simbólicas no corpo de homens e mulheres e no espaço por eles ocupado. Na performance são criadas táticas de ação inscritas na corporeidade dos sujeitos, culminando em uma estética da existência capaz de atualizar o espaço público por presentificar a diferença e possibilitar a abertura para novos investimentos performáticos no cotidiano. As performances umbandistas também são táticas para aparecer planejadas, almejadas e disputadas o ano inteiro cuja execução é o ápice de uma situação de conflito político agonístico, do qual participam os umbandistas e os outros com os quais compartilham a vida na cidade.

Cada corpo vivo tem seu espaço definido a partir da capacidade inventiva do sujeito desdobrada em sua corporeidade pelos múltiplos gestos e ritmos que, para além de se superporem, o ligam ao espaço; usando como repertório tanto desejos e expectativas quanto a necessidade de reprodução da vida. A corporeidade política assemelha-se à definição de mundo em Arendt (2010), espaço que vem a ser pela obra, pela palavra e pela ação, porque no corpo estão as marcas do espaço tangível construído pelo trabalho humano e de maneira intangível o espaço que surge entre os homens quando se relacionam através do discurso e da ação.

As apropriações do espaço público empreendidas pelos umbandistas em suas expressões culturais é uma relação circular entre a corporeidade e a cidade enquanto espaço do viver junto. No corpo são registradas, na forma de experimentos sensoriais, as criações de homens e mulheres para se afirmarem como sujeitos de ação e os conflitos pelo reconhecimento de suas experiências sensíveis enquanto maneiras válidas de viver na cidade. Este é o campo de experimentações no qual os sujeitos aparecem uns aos outros e se transformam ético, estético e politicamente.

Os umbandistas se apropriam da cidade nas performances culturais e rituais religiosos, expressando a arte de viver nesta e recriá-la em escala socioespacial pela experiência corpóreo-sensível. As ações públicas suscitam acontecimentos que, mesmos pequenos, escapam das normas e engendram novos espaços-tempos, onde relações sociais criativas ou subversivas são possíveis.

Patrimônio imaterial de Fortaleza

A performance como parte da política nos permite considerar que o aparecer em público é uma forma de reivindicação pelo direito à presença, de ser e de estar na cidade. Tombar a homenagem como patrimônio imaterial, não é só um ato que define a gestão pública sobre a prática religiosa como evento cultural, é estabelecer compromissos do Estado com as comunidades de terreiro quanto a garantia de direitos individuais e coletivos. A reverência para Janaína se expressa como política de vida ao ser uma das formas de presença dos povos de terreiro no espaço público e por permitir a própria existência desses ao ser a materialidade da diferença no espaço.

O pedido de tombamento da Festa de Iemanjá ocorreu em 2011, pela União Espírita Cearense de Umbanda (Uecum), e em 2015 pelo Instituto de Difusão da Cultura Afro-Brasileira (Indica). Em 2016, se inicia o processo de documentação e registro com vistas a detalhar as práticas, sujeitos e rituais da Festa de Iemanjá.

O anúncio das etapas requeridas para o tombamento do bem contrasta com os obstáculos enfrentados ao longo dos anos para a organização e realização da festa na orla marítima de Fortaleza. Entre os umbandistas a patrimonialização era considerada um processo político de reconhecimento das lutas dos povos de terreiro, atestando os direitos dos umbandistas e os deveres da administração municipal para a realização da festa¹⁸⁵. O Conselho Municipal de Proteção ao Patrimônio Histórico e Cultural (COMPHC) deliberou em reunião extraordinária, realizada no dia 29 de setembro de 2017, o início do estudo para o tombamento da festa.

Apesar de ter sido comemorada entre as comunidades de terreiro e instituições que organizam a Festa de Iemanjá, esses dois anos serão marcados por narrativas de criminalização da religião afro-brasileira nos periódicos de circulação diária, especialmente na versão online, com ênfase para atentados contra a vida humana, nos quais o contexto dos eventos ou o local dos eventos são terreiros de Umbanda.

Em 2017, a notícia de um homicídio, no município de Pacatuba, região serrana do Ceará, enfatiza a afirmação do acusado de ser pai de santo e ter cometido o crime porque estaria possuído¹⁸⁶. A redação do periódico não questiona a veracidade da informação, nem o estado de saúde mental do suspeito. No ano seguinte, entre maio e junho, chama atenção a cobertura da mídia sobre o caso do assassinato de um estudante, morto com dois tiros na cabeça cuja principal linha de investigação para a motivação do crime eram “rituais de magia negra”¹⁸⁷. Para justificar a afirmação, os responsáveis pela investigação apontavam os itens localizados na residência dos acusados, a saber: um revólver, capsulas calibre 38, “esculturas de entidades relacionadas ao ocultismo, um crânio humano, além de outros

¹⁸⁵ Diário do Nordeste, 30 de setembro de 2017

¹⁸⁶ Diário do Nordeste, 10 de agosto de 2017.

¹⁸⁷ Diário do Nordeste, 24 de maio de 2018.

objetos relacionados a rituais satânicos”¹⁸⁸. Posteriormente, no mesmo sítio, são localizadas três ossadas cuja hipótese de investigação segue a mesma suspeita anterior, “ritual de magia negra.” Outra notícia sobre o caso, destaca a existência de terreiros de Umbanda na cidade de Iguatu, sendo a polícia acionada para fiscalizá-los apenas quando algum evento afeta a integridade física e financeira da população.¹⁸⁹ A fala dos responsáveis pela investigação resguarda a polícia contra acusações de interferir na liberdade de culto ou de cometer intolerância religiosa.

No entanto, a relação estabelecida entre os objetos encontrados no local e a magia negra aponta juízo de valor quanto aos símbolos rituais, pois para sustentar a hipótese levantada, utilizou-se de artifícios discursivos e simbólicos comuns nos anos 1940 e 1950, qual seja: descontextualizar artefatos religiosos e descrevê-los enquanto objetos malignos capazes de produzir “o mal” para afetar a vida e as ações das pessoas. As fotografias que acompanham a notícia são compostas por estatuetas, três imagens de Exu e um casal de pretos velhos; assentamento de Exu caveira e uma garrafa de cerveja¹⁹⁰. Elementos inofensivos não fosse o discurso de charlatanismo e potencial efeito maléfico a ser causado na saúde física, mental e financeira da população.

A União Espírita Cearense de Umbanda (Uecum), integrantes da Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde (Renafro-Ceará) e o Coletivo Cultural de Matriz Africana divulgaram notas de repúdio contra a correlação estabelecida entre os homicídios e a Umbanda, afirmando não existir na prática religiosa qualquer tipo de violência física, violação de cadáveres, túmulos ou qualquer ritual que afete o direito humano à vida. As entidades em suas defesas buscam combater um inimigo discursivo e, principalmente, apontar outra perspectiva para a opinião pública.

¹⁸⁸ Diário do Nordeste, 24 de maio de 2018.

¹⁸⁹ O Povo, 25 de maio de 2018.

¹⁹⁰ O Povo, 25 de maio de 2018.

Importante destacar, que o direito de resposta oferecido as entidades não é suficiente para recriar uma opinião pública positiva sobre a Umbanda, pois os relatos dos investigadores se apoiam e reforçam preconceitos históricos e a réplica é antecedida do resumo do caso nos termos inicialmente apresentados. Não há contraposição acerca da hipótese de investigação, por outro lado a resposta só existe contextualizando o caso e as afirmações iniciais sobre o mesmo.

Os eventos que antecedem o tombamento da homenagem para Janaína, em 2018, nos ajudam a compreender as lutas diárias das populações de terreiro pelo direito à vida e a liberdade religiosa. Talvez, por esse motivo, o tema da festa nesse ano tenha sido: “Iemanjá em defesa da vida e dos direitos humanos”¹⁹¹ cuja proposta era reconhecer as lutas e as conquistas dos povos de terreiro pelo direito à vida, à saúde e os direitos constitucionais básicos, com destaque para a liberdade religiosa com a reivindicação de que os crimes de racismo religioso sejam reconhecidos e julgados. Aqui a distinção entre intolerância e racismo faz-se necessária porque traz à tona um debate necessário para a sociedade brasileira e situa os eventos, de violência física, simbólica e patrimonial, como parte do racismo estruturante da sociedade brasileira. O tombamento, mesmo sem garantir recursos para realizar a festa, fortalece a dimensão política do evento, a experiência de conquistas e de resistências dos sujeitos que o organizam e se organizam para homenagear a rainha das águas.

A expressão da política como luta pela vida mais digna é observada na "Marcha Contra o Racismo e Discriminação às Religiões de Matrizes Africanas e Indígenas", organizada pelas associações que realizam a Festa de Iemanjá na Praia de Iracema¹⁹² em diálogo com o movimento negro, os indígenas, os povos de terreiro e a comunidade cigana. A passeata saiu do Centro

¹⁹¹ Diário do Nordeste, 28 de setembro de 2017.

¹⁹² O Povo, 16 de agosto de 2018.

Cultural Belchior até o Aterro da Praia de Iracema a fim de evidenciar as violações sofridas no cotidiano e apontar os deveres do Estado na garantia de direitos.

Uma análise do ano de 2018 nos ajuda a compreender como as lutas por visibilidade, reconhecimento e direitos caminham lado a lado com as relações estabelecidas com o estado seja para reconhecimento de heranças culturais, respeito a ritualística, reparação histórica e mecanismos de proteção e seguridade na vida cotidiana.

A concomitância da pesquisa para tombamento da Festa de Iemanjá e as notícias sobre o envolvimento de religiosos e territórios sagrados em práticas que atentam contra a vida humana apontam que patrimonializar a homenagem é um movimento político para construir visibilidade sobre a religião apoiada no evento público mais relevante da Umbanda cearense. A homenagem aponta ser, concomitantemente, um símbolo discursivo que apresenta as comunidades de terreiro na orla marítima de Fortaleza em sua festa e devoção, onde o corpo dos umbandistas performa a vida na religião; e um discurso simbólico no qual a liberdade religiosa é inerente ao direito à vida, já que viver na religião é enfrentar narrativas e discursos dominantes que periodicamente são acionados para impedir acessos, restringir a circulação e confinar em estereótipos.

Em 30 de julho de 2018 pelo decreto número 14.262 a Festa Iemanjá de Fortaleza foi reconhecida como patrimônio imaterial do Município e recomendada sua inscrição no “Livro de Registro de Celebrações”, no qual “são inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social”¹⁹³. As informações do diário oficial nos indicam o trabalho a ser realizado pela gestão pública, incluindo: 1) O fomento dos órgãos públicos, para dar suporte à realização da celebração, disponibilização de estrutura para os devotos e elaboração e

¹⁹³ Diário Oficial do Município de Fortaleza, 10 de agosto de 2018, p.5.

execução de um plano de segurança que possibilite a realização da festa sem obstáculos. 2) A documentação do patrimônio registrado e a divulgação de informações sobre o mesmo como promoção do Patrimônio Imaterial de Fortaleza. 3) A reavaliação do título de patrimônio cultural imaterial a cada 10 anos.

Os dois anos de pesquisa para tombar a festa apresentam o contexto necessário para compreender porque nos anos seguintes a Festa de Iemanjá traz a público sua relação com temas pertinentes a sociedade que afetam sobretudo as populações mais vulnerabilizadas. Em 2019 o tema da festa será “Pela vida das mulheres e contra a LGBTFOBIA”¹⁹⁴, como reconhecimento de questões sociais que afetam as comunidades de terreiros e as populações dos territórios nos quais estão instaladas.

Na impossibilidade de realizar a festa presencialmente em 2020, em virtude da pandemia de COVID-19, houve extensa programação online organizadas pela Secretaria de Cultura de Fortaleza (Scultfor) e pela Secretaria de Cultura do Estado do Ceará (Secult). O tema da festa será “É mar, é maresia: memórias históricas da Festa de Iemanjá”¹⁹⁵, visava discutir temas, questões e problemáticas referentes ao processo de patrimonização da Festa de Iemanjá, bem como apontar políticas, estratégias e ações para garantir a salvaguarda do evento. Para celebrar a Rainha do Mar, foram realizados virtualmente apresentações culturais, louvação à Iemanjá, rodas de diálogo, cursos, afro-empendedorismo, vídeos memorialísticos, exposição de fotografias, entre outros. Compuseram a programação organizadores da festa, na Praia de Iracema e na Praia do Futuro, e especialistas em cultura e religiosidade. Segundo representantes dos órgãos da administração municipal, a programação online além de manter a tradição de reverenciar Iemanjá está em acordo com o plano de Salvaguarda da festa que prevê promover e difundir a expressão cultural entre a população cearense.

¹⁹⁴ Diário do Nordeste, 15 de agosto de 2019.

¹⁹⁵ Diário do Nordeste, 15 de agosto de 2020.

Destaca-se que a Festa de Iemanjá está em processo de registro como patrimônio cultural cearense pela Secult. Esse fato é relevante porque demonstra que patrimonializar não responde apenas ao desejo de ver o ritual e sua relevância para a cidade de Fortaleza serem reconhecidos, mas aponta o alinhamento das instituições, entidades, terreiros e sujeitos envolvidos na festa e com a religião com a busca por respeito e a reivindicação de direitos, entre eles o direito à liberdade religiosa. A patrimonialização não se restringe ao cultural em sentido estrito, é a maneira legal de indicar relevância histórica, social e política. Compreensão sustentada pelas narrativas dos envolvidos na organização da homenagem que apontam o tombamento a nível estadual e federal como caminhos que já estão sendo trilhados para ampliar espaço, ou seja, garantir presença com garantia de direitos na cidade. Segundo Pai Neto, um dos responsáveis pela organização da festa na Praia de Iracema e que participou da organização do evento virtual:

Com a popularização (da festa) aqui na cidade, abriu-se um espaço para que solicitássemos reconhecimento como patrimônio imaterial do Estado, processo que está em curso. Já estamos até em início de conversas para tornar a festa como patrimônio em nível nacional.¹⁹⁶

Esse processo dá visibilidade às homenagens na região metropolitana, litoral e interior do estado, onde cursos d'água, lagoas e açudes são usados para reverenciar a mãe das águas. Nesses anos, além do debate sobre quais os significados do tombamento para a Festa de Iemanjá e da discussão sobre o plano de salvaguarda há a afirmação da relevância da homenagem em nível estadual pela exibição de documentários sobre a Festa de Iemanjá em cidades litorâneas e no interior do Estado. A realização do evento em municípios fora da região metropolitana de Fortaleza e no interior não são novidades, a final vimos ao

¹⁹⁶ O Povo, 15 de agosto de 2020.

longo dos anos 1980, 1990 e 2000 o anúncio de festas realizadas em outras localidades, mas a apresentação dos documentários aponta o interesse de marcar a festa como evento estadual.

A programação online da festa nos anos de 2020 e 2021 além de ampliar o público, que pode acessar informações sobre a Festa de Iemanjá e a Umbanda cearense, aponta a presença nas redes sociais e buscadores online como um movimento em direção ao futuro. O uso do virtual para homenagear, informar e divulgar a religião não é novidade, já que muitas comunidades e dirigentes de terreiro utilizam as ferramentas de tecnologia de informação e comunicação para compartilhar conhecimentos, denunciar violações e reivindicar direitos.

Os eventos online nos permitiram perceber a relação da festa com elementos da cultura afro-brasileira e indígena e com grupos e coletivos que buscam direitos sociais na cidade. Inclusive, porque possibilitou a cearenses residentes em outros estados do Brasil acompanhar o evento. A inovação e a tecnologia, alinhadas na busca do tombamento a níveis estadual e nacional. Cultura, religião e política não são elementos distintos quando observamos o evento e o reconhecimento da festa como patrimônio imaterial do município. O movimento destaca que o objetivo das comunidades de terreiro não é apenas o reconhecimento da festa, mas um projeto político de gerar visibilidade para a Umbanda, instituindo a festa como evento estético e político da Umbanda cearense.

Pai Iran da Silva, responsável pela Sociedade Espiritual de Umbanda Caboclo Índio. “Através dos cânticos, falas e danças deixaremos registrado para todas as gerações que a Festa de Iemanjá de 2020 foi um marco ligando o que ancestral ao futuro”, [...].¹⁹⁷

Na programação do evento virtual nos anos de 2020 e 2021, temos a participação de instituições da sociedade civil organizada, coletivos de cultura, órgão responsáveis pela elaboração e

¹⁹⁷ O Povo, 15 de agosto de 2020.

implementação de políticas de igualdade racial no estado do Ceará e município de Fortaleza, representantes das secretarias de cultura estadual e municipal, além de pesquisadores e artistas¹⁹⁸. Essa relação observada em outras edições da festa aponta que homenagear Janaína, apesar de ser atribuída às comunidades de terreiro, estabelece estreito vínculo com as populações dos territórios onde os terreiros estão instalados. Por isso, a programação fala de Iemanjá, mas remete para as lutas cotidianas dos sujeitos por sobrevivência e direitos sociais.

Os programas das edições da homenagem para Iemanjá apontam a importância da manutenção da memória dos povos de terreiro e uma herança de disputas e lutas para permanência do evento na cidade, gerando um debate importante sobre como salvaguardar bens de origem afro-brasileira e indígena tombados. Especialmente, quando é prevista a reavaliação do título de patrimônio a cada 10 anos. A programação destaca a indissociabilidade entre cultura, festa e política e como esses elementos são acionados ou rejeitados pela gestão pública em suas ações e decisões para garantir direitos e serviços, aos povos de terreiro. Tombar a festa para Janaína garante as condições necessárias para sua realização apenas nos locais previstos no documento oficial, Paria do Futuro e Praia de Iracema, mas não habilita outras localidades na capital cearense e no Estado a representarem simbolicamente a fé em Iemanjá. Logo, o direito de reverenciar à orixá, expressão de direitos individuais e sociais não são garantidos. Por isso, a separação entre cultura, festa e política pode ocorrer na análise acadêmica, mas no cotidiano dos sujeitos, esses elementos não se confundem, mas também não se separam.

A intolerância religiosa e o racismo religioso serão citados nos discursos sobre a festa de Iemanjá em Fortaleza, apenas nos

¹⁹⁸ Instituições responsáveis pela organização da edição virtual da Festa de Iemanjá UECUM, AEUSM, RENAFRO, CURDM, COPPIR, CEPPIR, SEUCI, CUJMJ, ACPLA, MPU, Secult/CE, Secultfor e Comissão de Direitos Humanos e Cidadania da Assembleia Legislativa.

anos de 2020 e 2021. Os periódicos trazem o tema para discussão, por meio de uma coluna de opinião, mas os movimentos sociais e organizações responsáveis pela organização das comunidades de terreiro já o debatiam entre si, pois vivem no cotidiano as agressões, os preconceitos, as discriminações inscritas sob forma de discurso de ódio, fake news sobre seus rituais e símbolos sagrados, linchamentos na internet, depredações dos terreiros, violências física e psicológica aos pais e mães de santo e adeptos.

Em 2022, a festa retornou para o formato presencial, comemorada no teatro José de Alencar com o tema “As águas de volta com a fé” — uma alusão à celebração presencial dos eventos organizados pela União Espírita Cearense de Umbanda (Uecum), na Praia do Futuro, e pela Associação Cultural Afro Brasileira Pai Luiz de Aruanda, na Praia de Iracema, ambos os eventos contando com o apoio da Secretaria de Cultura de Fortaleza (Secultfor)¹⁹⁹.

As falas dos organizadores e participantes apontam a compreensão da festa como momento político no qual a busca por direitos é anunciada:

“[A festa] significa muita coisa para a gente. É uma data muito especial, já que somos todos filhos de Oxalá e Iemanjá. [Também] é uma data para **combater o preconceito, abrir a mente das pessoas e mostrar que a gente não veio fazer o mal**”, destaca Mãe Eliane do príncipe da Espanha, do terreiro Centro Espírita de Umbanda Rei Salomão.²⁰⁰

“Nós, de religiões de matriz africana, **queremos ser aceitos e respeitados**. Nós [no momento] não somos aceitos, somos tolerados pela comunidade [...] é uma forma de levar para frente o legado dos **nossos ancestrais** que viveram [em busca] de tornar a religião algo mais livre, mesmo que hoje em dia ainda exista preconceito”, adiciona.²⁰¹

¹⁹⁹ O Povo, 15 de agosto de 2022.

²⁰⁰ O Povo, 13 de agosto de 2024.

²⁰¹ *Ibid.*

“Hoje em dia a gente recebe estrutura do [poder público] e da polícia. Nos anos 40 e 50, a festa era feita **nas dunas da Praia do Futuro**, onde a polícia não podia chegar, porque era totalmente proibida. Hoje, a gente tem mais liberdade, **mas a intolerância religiosa continua**”, ressalta Mãe Tecla do Caboclo Tupinambá, presidente da União Espírita Cearense de Umbanda (Uecum), que organiza a festa.²⁰²

Para o pai Iran, da Associação Beneficente, Cultural e Religiosa Afro-Brasileira do Ceará (Abecra), celebrar a orixá no espaço é uma conquista realizada através de uma **luta contra o preconceito**. “É uma maneira da gente dar visibilidade a uma religião que era vista como **periférica e de pessoas negras**, mas que hoje tem um público diverso. **Estar aqui é uma vitória do povo de terreiro**”, exalta.²⁰³

Os trechos expressam experiências dos umbandistas nas quais preconceitos, estereótipos, discriminações e violências convivem com resistências e conflitos, pois a continuidade da celebração ao longo dos anos, as conquistas de novas localizações para a festa em Fortaleza-CE e o reconhecimento de eventos realizados no interior do Estado proclamam a potência política dos sujeitos em busca de direitos, ou seja, dos umbandistas pela garantia de suas prerrogativas constitucionais, principalmente, o direito à vida e o direito à liberdade religiosa.

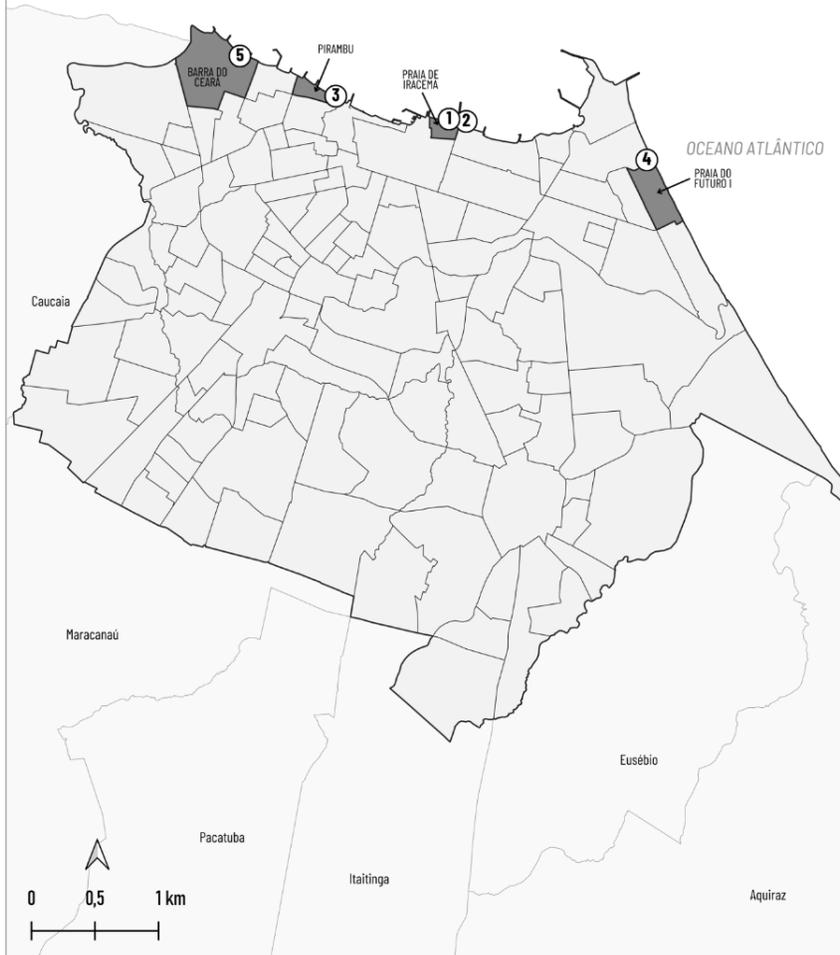
Retornar aos locais de culto tradicionais e criar novas localizações para homenagear Janaína na capital cearense é uma conquista do povo de terreiro, pois, simultaneamente, afirma a tradição do evento e indica possibilidades de um futuro no qual todos possam realizar seus tributos sem restrições e com a segurança física e patrimonial necessárias. Afinal, o combate a intolerância religiosa e ao racismo religioso entra na pauta dos umbandistas não só para a celebração à Iemanjá, mas para as expressões dessas formas de discriminação na vida cotidiana.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*

A homenagem na praia da Barra do Ceará, que já havia sido apropriada pelos umbandistas no final dos anos 1980, retomada em 2023, e a celebração na praia da Leste-Oeste, a partir desse mesmo ano, indicam uma conquista progressiva da cidade na qual momentos de expansão e de retração são comuns e indicam as condições sociais e políticas para a expressão da diferença e a reivindicação de direitos. Na década de oitenta e noventa a festa entrou no calendário turístico de Fortaleza, como “manifestação folclórica” na qual se destacavam os elementos carnavalescos para divulgar o evento, demonstrando o momento em que o turismo despontava como projeto econômico para Fortaleza e o Ceará. No contexto recente, os novos locais de festa tem como contexto político a criação de órgãos, estaduais e municipais, para propor, implementar e acompanhar políticas de promoção da igualdade racial e o debate sobre o patrimônio imaterial brasileiro e as contribuições negra e indígena.

**LOCALIZAÇÕES DA FESTA DE IEMANJÁ
2000-2024: FORTALEZA - CE**



LEGENDA

- FORTALEZA
- LIMITE DE BAIROS

- ① ATERRINHO DA PRAIA DE IRACEMA
- ② ATERRO DA PRAIA DE IRACEMA
- ③ PRAIA DA LESTE OESTE
- ④ PRAIA DO FUTURO I
- ⑤ PRAIA DA BARRA DO CEARÁ

A expansão dos espaços de realização da homenagem a Iemanjá demonstra que lutar por visibilidade e conquistar a cidade se expressam na ampliação dos locais de festejo, pois a proximidade do evento com a localização dos terreiros e a possibilidade de diversas festas ocorrerem simultaneamente demonstra a intenção política de criar uma cidade onde todos os sujeitos praticantes da Umbanda tem seus direitos garantidos, independente do local da homenagem. Por isso, as festas na Barra do Ceará e na Leste Oeste que ocorreram nos anos de 2023 e 2024 são manifestações das lutas de umbandistas organizados em busca de garantia de direitos.

A conquista de novas espacialidades para festejar Iemanjá em Fortaleza é uma das principais vitórias decorrentes do tombamento. Além de impulsionar a patrimonialização estadual e nacional, reconhecer oficialmente a homenagem possibilita que outras instituições e grupos tenham seus locais de festa validados, seus direitos garantidos e possam ganhar visibilidade. Cada novo local de Festa, constitui um nó numa rede de validações mútuas, pois as festas reconhecidas sob o adjetivo de tradicionais apoiam a territorialização em novas praias da capital e do interior do Estado, bem como as ocupações recentes da orla marítima, recuperam eventos realizados em décadas anteriores e apontam para perspectivas futuras de transformar a cidade em terreiro nos dias 14 e 15 de agosto.

Conquistar a cidade e os direitos a ela associados é apropriar-se da vida na religião e vivê-la da forma mais decisiva possível. Pois, não basta praticar a festa no próprio terreiro é preciso criar espaço para tornar público os símbolos e os valores da religião. A cada edição da festa, em que eventos são noticiados em praias diversas da orla marítima do estado e no interior, em cursos de água doce, vemos a construção da vida na religião acontecer. O fazer política pela ética-estética religiosa, como modo de vida e de pertencer a cidade.

Referências

- ABREU JR. Pedro Itamar de. **Uso e Ocupação do solo: o futuro da praia do futuro.** 2005. 238f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005.
- ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. Umbanda no Presidente Vargas: a “Grande Noite de Iemanjá” de Fortaleza como um modo de presença pública (1965). ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. **Religiões afro-brasileiras no Ceará: temas, referências e debates.** Fortaleza, Imprece, 2023, p. 120-166.
- AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. **Festa à Brasileira: significados de festejar, no país que não é sério.** 1998. 380f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, letras e ciências humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- ARAÚJO DE OLIVEIRA, Denilson. **Territorialidades no mundo globalizado: outras leituras de cidade a partir da cultura Hip Hop na metrópole carioca.** 2006. 168f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.
- ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. **A condição Humana.** Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2000.
- ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant.** Rio de Janeiro Relumé Dumará, 1992.
- ASSUNÇÃO, Luiz carvalho de. **Reino dos mestres: a tradição da jurema na Umbanda nordestina.** Rio de Janeiro Pallas, 2010.
- AZEVEDO, Otacílio de. **Fortaleza Descalça.** Fortaleza: Imprensa Universitária da UFC, 1992.
- BALANDIER, Georges. **Antropo-lógicas.** Tradução Osvaldo Elias Xidieh. São Paulo: Cultrix Ed. de Universidade de São Paulo, 1976.
- BALANDIER. **O dédalo: para finalizar o século XX.** Tradução Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BARBOSA, Jorge Luiz. Cidade e Território: desafio da reinvenção da política do espaço público. In. SILVA, J. S.; BARBOSA, J.L.; FAUSTINI, M.V. **O Novo Carioca**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2012a. p. 69-73.

FAUSTINI, M.V. Da habitação como direito ao direito à morada: um debate propositivo sobre a regularização fundiária das favelas da cidade do Rio de Janeiro. In. BARBOSA, Jorge Luiz & LIMONARD, Ester (org.). **Ordenamento Territorial e Ambiental**. Niterói: Editora da UFF, 2012b. p. 95-108.

LIMONARD, Ester. **Paisagens crepusculares da ficção científica: a elegia das utopias urbanas do modernismo**. Niterói: Editora da UFF, 2013.

BARROSO, Gustavo. **Ao som da viola**. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1949.

BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora – Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

BERNIÉ-BOISSARD, Catherine. A cidade em Festas: símbolo de identidades, lugar de resistências. **Revista Cidades**, v. 8, n. 13. p. 371-380. 2011.

BEZERRA, Amélia Cristina Alves. Cidade, Festa e Identidade em Tempo de Espetáculo. In: BEZERRA, Amélia Cristina Alves; GONÇALVES, Cláudio Ubiratan; NASCIMENTO Flávio Rodrigues do; e ARRAIS, Tadeu Alencar. **Itinerários Geográficos**. Niterói: EdUFF, 2007.p. 171-189.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda?** São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985.

BOURDIEU, P; PASSERON, J. C. **A reprodução: Elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

BRANCO, Guilherme Castelo. As resistências ao poder em Michel Foucault. **Trans/Form/Ação**. vol. 24. n. 1, p. 237-248. 2001.

BRIGIDO, João. **O Ceará (Lado comico) - Ad Ridendum**. Algumas chronicas e episodios. Fortaleza: Louis Cholowiecki, 1899.

BROW, Diana. Uma História da Umbanda no Rio. **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

CALLOIS, Roger. **Os jogos e os homens**. Lisboa: Cotovia, 1990.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.

CASTRO, Maria Laura Viveiros. *Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre Umbanda*.

CARDOSO Jr, Helio Rabello. Foucault e Deleuze em Co-participação no plano conceitual. In. RAGO, Margareth, ORLADI, Luiz B. L., VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). **Imagens de Foucault e Deleuze**: ressonâncias nietzschianas. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p 185-198.

CARDOSO Jr, Helio Rabello. Para que serve uma subjetividade: Foucault, tempo e corpo. **Psicologia**: reflexão e crítica, vol. 18 (3), p. 343-349, 2005.

CARNEIRO, Édison. **Religiões Negras**: notas de ethnografia religiosa/**Negros Bantos**: notas de ethnografia religiosa e folk-lore. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1981.

CARNEIRO. **Ladinos e crioulos**: estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1964.

CARNEIRO. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro, Ed. Civilização brasileira, 1978.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1 artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CLIFFORD, James. Introduction. In. CLIFFORD, James and MARCUS, George. **Writing Culture**: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: Califórnia University Press, 1986. p. 1 - 26.

MARCUS, George. A Autoridade Etnográfica. In. CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica**: Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. p. 17 - 62.

Compilação das leis provinciais do Ceará, compreendendo os anos de 1835 a 1861, pelo Dr. José Liberato Barroso, Tomo III. Tipografia Universal Laemmert. Rio de Janeiro, 1863.

Coleção de Leis, decretos, resoluções e regulamentos da província do Ceará, compreendendo os anos de 1865-1869.

Coleção de leis provinciais do Ceará, compreendendo os anos de 1868 a 1871.

Coleção de leis provinciais do Ceará, compreendendo os anos de 1876 a 1879.

COSTA, Maria Clélia Lustosa da. **Cidade 2000**: expansão urbana e segregação espacial em Fortaleza. 1988. 295f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 1988.

CSORDAS, Thomas. Fenomenologia cultural da corporeidade: agência, diferença sexual e doença. **Educação**. PUC Rio Grande do Sul. vol. 36, set/nov, p. 292-305. 2013.

CSORDAS, Thomas. **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DANTAS, Beatriz Góes. **Vovó Nagô e Papai Branco**: Usos e Abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal Editora, 1988.

DAWSEY, John C. Victor Turner e antropologia da experiência.

Cadernos de Campo. N° 13: 163-176, 2005.

DELEUZE, Guiles. **Foucault**. Lisboa: Editora Vega, 1988.

DELEUZE, Guiles. **Conversações**. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DERRIDA, Jaques. **Margens da Filosofia**. Campinas, SP: Papirus, 1991.

DI MÉO, Guy. **La Géographie en fêtes**. Paris: Ed. Geophrys, 2001.

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

DUARTE, André. Hanna Arendt e a exemplaridade subversiva: por uma ética pós-metafísica. **Cadernos de Filosofia Alemã**. n° 9, p. 27-48. jan/jun. 2007

DUARTE, André. Hanna Arendt e o pensamento da comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais. **O que nos faz pensar**. n° 29, p. 21-40. maio. 2011.

DUARTE, André. Singularização e subjetivação: Arendt, Foucault e os novos agentes políticos do presente. **Princípios**: Revista de Filosofia, v. 19, n. 32, p. 9-34. jul/dez. 2012.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

FARIAS, Leno. Exu e o movimento. In. HOLANDA, Cristina R. (org.). **Negros no Ceará: história, memória e etnicidade**. Fortaleza: Museu do Ceará/Secult/Imopec, 2009. p. 121-139.

FERREIRA, Luiz Felipe. **Inventando carnavais: o surgimento do carnaval carioca no século XIX e outras questões carnavalescas**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1977a.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: Nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1977b.

FOUCAULT, Michel. Verdade e poder. In. MACHADO, Roberto (org.). **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979a. p. 1-14.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In. MACHADO, Roberto (org.). **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979b. p. 15-38.

FOUCAULT, Michel. Sobre a História da Sexualidade. In. MACHADO, Roberto (org.). **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979mp. p. ?

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II: O uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984a.

FOUCAULT, Michel. Sobre a genealogia da ética. In: **O Dossier/Últimas Entrevistas**. Rio de Janeiro: Taurus Editora, 1984b, p. 41-70.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III: Os cuidados de si**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In RABINOW, P. e DREYFUS, H. **Michel Foucault: Uma Trajetória filosófica- muito além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995a, p. 231-249.

FOUCAULT, Michel. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho em andamento. In RABINOW, P. e DREYFUS, H. **Michel Foucault: Uma Trajetória filosófica- muito além do estruturalismo**

e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995b, p. 253-278.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos V**: ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel. Poderes e estratégias. In. **Ditos e Escritos**: estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a. p. 241-252.

FOUCAULT, Michel. Diálogo sobre o poder. In. **Ditos e Escritos**: estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b. p. 253-266.

FOUCAULT, Michel. Mesa-redonda em 20 de maio de 1978. In. **Ditos e Escritos**: estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c. p. 335-351.

FOUCAULT, Michel. A poeira e a Nuvem. In. **Ditos e Escritos**: estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006d. p. 323-334.

FOUCAULT, Michel. **Governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**. curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Foucault**: Le corps utopique, Les hétérotopies. Paris: Nouvelles Edition Lignes, 2009.

GARCIA, Ana Karine Martins, **A sombra da Pobreza na Cidade do Sol**: O ordenamento dos retirantes em Fortaleza na II metade do século XIX. 2006. 208f. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro. In. SILVA, Wagner Gonçalves (org.). **Caminhos da Alma**: Memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002. p. 183-217.

- GIUMBELLI, Emerson. O “Baixo Espiritismo” e a História dos Cultos Mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281. Jul. 2003.
- GOFFMAN, Ervin. **Representações do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.
- GOMES, Paulo César da Costa. Espaços Públicos: um modo de ser do espaço, um modo de ser no espaço. In: CASTRO, Iná Elias (org.). **Olhares Geográficos: modos de ver e viver o espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. p. 19-41.
- GOMES, Paulo César da Costa. **A Condição Urbana: Ensaio de Geopolítica da Cidade**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.
- GOMES, Paulo César da Costa. BERDOULAY, Vincent, LOLIVE, Jacques. **L’espace public à l’épreuve: Régressions et émergences**. Pessac/France: MSAH, 2004.
- GROS, Frédéric. A Parrhesia em Foucault. In: GROS, Frédéric (org). **Foucault – A Coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 155-166.
- GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. **A coragem da Verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011, p. 301-316.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. In: JANCSÓ, Istvan e KANTOR, Íris (orgs.). **Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: HUCITEC FaPesp, 2001. p. 969-975.
- GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HERMANN, Nadja. **Ética e Estética: a relação quase esquecida**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

INSTITUTO CARTA MAGNA DE Umbanda. **Carta Magna de Umbanda**. 3ª edição. São Paulo, 2022. Disponível em: https://icmu.com.br/wp-content/uploads/2023/06/Carta-Magna-da-Umbanda-2022_MioloC.pdf. Acesso em dezembro de 2024.

JUCÁ, Gizafran Nazareno da Mota. **Verso e reverso do perfil urbano de Fortaleza** (1945-1960). São Paulo: Annablume, 2003.

LARROSA, Jorge. Tecnologias do eu e educação. In. SILVA, Tomaz Tadeu. **O sujeito da Educação: estudos foucaultianos**. Petropolis: Vozes, 1994. p. 87-96.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

LEITE, Rogério Proença de Souza. **Espaço Público e Política dos Lugares: usos do patrimônio cultural na reinvenção contemporânea do Recife Antigo**. 2001. 399f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

LIGIÉRO, Zeca. **Corpo a Corpo: estudo das performances brasileiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

LOPES, Francisco Clébio Rodrigues. **A centralidade da Parangaba como produto da fragmentação de Fortaleza (CE)**. 2006. 162f. Dissertação (Mestrado em geografia) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006.

MACIEL, Wellington Ricardo Nogueira. **Tempos e Espaços da Praia do Futuro: usos e classificações de uma zona liminar**. 2011. 241f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.

MACIEL, Caio Augusto Amorim. Espaços Públicos e geosimbolismos na “cidade estuário”: rios pontes e paisagens do Recife. **Revista de Geografia da UFPE**. Recife, v. 22, nº1, p. 10-18. Jan/Jul. 2005.

MAGGIE, Yvonne. **O medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MASSEY, Doreen. **Pelo Espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro Bertrand Brasil, 2008.

MASSEY, Doreen & KEYNES, Milton. Filosofia e política da espacialidade: algumas considerações. **GEOgraphia**. Rio de Janeiro, número especial, p. 07-28. nov. 2012.

MENEGON, Vera Mincoff. Por que jogar conversa fora? Pesquisando no cotidiano. In: SPINK, Mary Jane (org.). **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas**. São Paulo: Cortez, 2004. p. 215-242.

MOREIRA, Ruy. O espaço e o contra-espaço: as dimensões territoriais da sociedade civil e do Estado, do privado e do público na ordem espacial burguesa. In. **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p. 71-107.

MOUFFE, Chantal. Pluralismo agonista: la teoria ante la política. **RIFP**, n.8. p. 139-150. 1996.

MOUFFE, Chantal. **Prácticas artísticas y política agonística**. Barcenola: Museu d'Art Contemporani de Barcelona, 2007.

MOUFFE, Chantal. **El retorno de lo político: comunidade, cidadania, pluralismo, democracia radical**. Barcelona: Ediciones Paidós, 1999.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a Cruz e a Encruzilhada – Formação do Campo Umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NEVES, Frederico de Castro. Curral dos Bárbaros: os campos de concentração no Ceará (1915-1932). **Revista Brasileira de História**. São Paulo. vol. 15, nº 29. p. 93-122. 1995.

NOGUEIRA, Léo Carrer. **Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo**. 2009. 132f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.

NOGUEIRA, João. **Fortaleza Velha: Crônicas**. Fortaleza: Edições UFC/PMF, 1980.

OLIVEIRA, José Henrique M. **Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo**. 2007. 164f. Dissertação (Mestrado em História comparada) – IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2007.

OLIVEIRA, Lúcia Barbosa de. **Corpos indisciplinados: ação cultural em tempos de biopolítica**. São Paulo: Beca Produções, 2007.

PEREIRA, Linconly Jesus Alencar. **A Umbanda em Fortaleza: análise dos significados presentes nos pontos cantados e riscados nos**

rituais religiosos. 2012. 142f. Dissertação (Mestrado em Educação Brasileira) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

ORLANDI, Luiz B. Lacerda. Combater na imanência. In. RAGO, M. e VEIGA-NETO (orgs.), A. **Para uma vida não-facista**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 201-208.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e Estética da Existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009.

ORTEGA, Francisco. **Para uma Política da Amizade: Arendt, Derrida, Foucault**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

ORTIZ, Renato. Ética Poder e Política: Umbanda um mito-ideologia. In. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER. dez, 1984.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PELBART, Peter. **A vertigem por um fio: políticas da subjetividade contemporânea**. São Paulo, Iluminuras, 2000.

PONTE, Sebastião Rogério. **Fortaleza Belle Époque: reformas urbanas e controle social (1860-1930)**. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha/ Multigraf editora, 1993.

PRADEAU, Jean-François. O sujeito antigo de uma ética moderna. In. GROS, F. (org.) **Foucault - Coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 131-153.

PORDEUS Jr. Ismael. **Magia e Trabalho: a representação do trabalho na Macumba**. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

PORDEUS Jr. Ismael. **Umbanda: Ceará em transe**. Fortaleza: Museu do Ceará – Expressão gráfica editora, 2011.

PORDEUS Jr. Ismael. **Transnacionalização das religiões afro-brasileiras: conversão e performance**. Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa: 2009.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. **Carnaval brasileiro: o vivido e o mito**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

QUINTANA, Laura. Singularización Política (Arendt) o Subjetivación Ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a

la administración de la vida. **Revista de Estudios Sociales**. n. 43. p. 50-62. 2012.

RAMOS, Arthur. **O Folclore Negro no Brasil**: demopsicologia e psicanálise. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1954.

RAMOS, Arthur. "Linha de Umbanda". In: **Antologia do negro brasileiro**. Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1967, p. 354-56.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**: ethnologia religiosa e psychanalise. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 2001.

RATTS, Alex. **Traços étnicos**: espacialidades e culturas negras e indígenas. Fortaleza: Museu do Ceará/Secult, 2009.

RIOS, Kênia Souza. A cidade do Sol a sombra do Flagelo. **Proj. História**, São Paulo. n°. 19, p. 215-225. nov. 1999.

RATTS, Alex. **Campos de concentração no Ceará**: Isolamento e poder na seca de 1932: Fortaleza: Museu do Ceará/ Secretaria de Cultura e Desporto do Ceará, 2001.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro, ed. Civilização brasileira, 1934.

SÁ Jr., Mario Teixeira. **A Invenção da Alva Nação Umbandista**: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960). 2004. 105f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Dourados, 2004.

SANDER, Jardel. Corpo-dispositivo: cultura, subjetividade e criação artística. **Artcultura**, Uberlândia, v. 13, n. 23, p. 129-142. jul-dez. 2011.

SANTOS, Renato Emerson dos. O ensino de Geografia do Brasil e as relações raciais: reflexões a partir da lei 10.639. In. SANTOS, Renato Emerson dos (org.). **Diversidade, espaço e relações sociais**: o negro na geografia do Brasil. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007. p. 21-40.

SANTOS, Boaventura de Souza Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In. SANTOS,

- Boaventura de Souza (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.
- SARMENTO, João. As inescapáveis geografias do corpo: mobilidade, escala e lugar. In. AZEVEDO, A. F. **Geografias do corpo: ensaios de geografia cultural**. Porto: Filgueirinhas, 2009. p. 261-281.
- SCHECHNER, Richard. Ritual. In. LIGIÉRO, Zeca. **Performance e Antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012. p. 49-89.
- SCHIMID, Wilhelm. **En Busca de un Nuevo Arte de Vivir: la pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación ética en Foucault**. Valencia: Pré-textos, 2002.
- SCOTT, James C. **Los dominados y el arte de la resistencia**. México-DF: Editorial Tixalaparta/Ediciones Era, 2003.
- SILVA, José Borzacchiello. **Os incomodados não se retiram: Fortaleza em questão**. Fortaleza: Multigraf editor, 1993.
- SILVA, Gélío Lacerda da. **Conscientização Espírita**. Capivari/São Paulo: Editora EME: 1995.
- SILVA, Wagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Editora Ática, 1994.
- SILVA, Ângela Maria Falcão da. **A cidade e o Mar: as práticas marítimas modernas e a construção do espaço da praia do futuro (Fortaleza-CE-Brasil)**. 2006. 180f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006.
- SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão. Espaços urbanos: territorialidades e representações. In: SPOSITO, Eliseu Savério (org.). **Dinâmica econômica, poder e novas territorialidades**. Presidente Prudente: UNESP, 1999.
- THEOPHILO, Rodolfo. **Scenas e Typos**. Fortaleza: Typ. Minerva, 1919.
- TRINDADE, Liana. **Conflitos sociais e magia**. São Paulo: Hucitec – Terceira Margem, 2000.
- TURNER, Victor. **O Processo Ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.
- TURNER, Victor. **The Anthropology of performance**. New York: PAJ Publications, 1987.

- TURNER, Victor. **Floresta de Símbolos**: aspectos do ritual Nedembu. Niterói: EDUFF, 2005.
- TURNER, Victor. **Dramas campos e metáforas**: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: EdUFF, 2008.
- VAINER, Carlos Bernardo (et al.). Conflitos urbanos e espaços livres públicos – construção de uma metodologia para estudos comparativos. In. TANGARI, Vera Regina. **Sistema de espaços livres**: o cotidiano, apropriações e ausências. Rio de Janeiro: FAU/UFRJ, 2009. p. 124-139.
- VALVERDE, Rodrigo Ramos Hospodar Fellipe. **A transformação da noção de espaço público**: a tendência à heterotopia no Largo da Carioca. 2007. 255f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- XAVIER, Patrícia Pereira. **Dragão do Mar**: a Construção do Herói jangadeiro. Fortaleza: Museu do Ceará, 2011.
- ZALUAR, Alba Maria. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. In: CARDOSO, Ruth Corrêa Leite (Org.). **A aventura antropológica**: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 107-125.

Iemanjá em Mares Verdes trata da dimensão espacial da homenagem para a orixá das águas em Fortaleza, nos dias 14 e 15 de agosto. Expressão espacial das lutas e conquistas dos povos de terreiro, sendo a ocupação da orla marítima da capital uma experiência indissociável entre o extraordinário, do culto às divindades no espaço público, e o ordinário, das lutas cotidianas por direitos sociais.



ISBN 978-65-265-2153-3

